JEAN-CLAUDE LARCHET

TERAPEUTICA BOLILOR SPIRITUALE



Coperta: Mona Curcă

Ilustraţia copertei: *Pogorârea la iad – Ciclul Patimilor*, Mânăstirea Vatoped, Muntele Athos.

Traducerea s-a făcut după volumul: Jean-Claude Larchet, *Thérapeutique des maladies spirituelles*, ediţia a treia, Les Editions du Cerf, Paris, 1997.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
LARCHET, JEAN-CLAUDE
Terapeutica bolilor spirituale / Jean-Claude Larchet;
trad.: Marinela Bojin. - Bucureşti; Editura Sophia, 2001
p.; cm
ISBN: 973-8207-13-4

615.852

JEAN-CLAUDE LARCHET

TERAPEUTICA BOLILOR SPIRITUALE

În românește de Marinela Bojin

Tipărită cu binecuvântarea
Prea Sfinţitului Părinte GALACTION,
Episcopul Alexandriei şi Teleormanului

Editura Σοφία

Bucureşti, 2001

O nouă psihoterapie biblico-patristică foarte necesară în vremea noastră

„Vindecă-mă, Doamne, că s-au tulburat oasele mele: și sufletul meu s-a tulburat foarte..."

(Psalmul VI, 2-3)

Condiția umanității este aceea de a nu fi în starea sa firească, ci într-una rănită. Rănită, ființa umană se află aici, la marginea drumului, între viață și moarte. Dumnezeu coboară în această lume, vine la marginea acestui drum, întâlnește umanitatea – propria Sa umanitate accidentată. El o îngrijește, îi dă leacuri și o încredințează Bisericii până la întoarcerea Sa. În Biserică, ființa umană va învăța să-L recunoască pe Bunul Samarinean atunci când va veni la sfârșitul veacurilor. Evanghelia Bunului Samarinean ne indică punctul de plecare al adevăratei vieți.

Într-o primă fază a vieții în Hristos, rugăciunea este o activitate de curățire a inimii – faza terapeutică. A doua fază este cea în care, sufletul și inima fiind purificate, rugăciunea este rugăciune adevărată, „rugăciune plină de foc", cum spune Avva Isaac, citat de Casian. Această a doua fază presupune vindecarea sufletului, dobândirea caracterului „nepătimaș". Atunci, ființa total îndreptată către Dumnezeu, unită integral cu Acesta prin Harul Duhului Sfânt în dragostea de Dumnezeu, nu are ochi decât pentru Dumnezeu, nu are inimă și gânduri decât pentru El. El este în întregime în Dumnezeu, iar Dumnezeu este în întregime în el. Această experiență pe care începătorii o cunosc în mod intermitent, iar sfinții în mod continuu este o anticipare a lumii viitoare, când „Dumnezeu va fi totul în toate" (1 Cor. 15, 28) și o cunoaștere a lui Hristos care este deja în „toate și întru toți" (Col. 3, 11). Hristos este Omul viitorului, iar cel care trăiește în El cunoaște lumea viitoare" (Pr. Marc-Antoine Costa de Beauregard, *Rugați-vă neîncetat*, EIBMBOR, 1998, pp. 233-234).

Descriind nosografia, semiologia și patogeneza patimilor mai importante, cartea prezintă și remediile necesare unui creștin pravoslavnic, deoarece: „Și acum Hristos lucrează ca doctor al oamenilor". Cuviosul Ioan Carpatiul spune: „Marele Doctor este aproape de cei ce se ostenesc". „El poartă neputințele noastre și cu rana Sa ne-a tămăduit" (Isaia 53, 5) și ne tămăduiește. De față este și acum, punându-și leacurile Sale mântuitoare". Iar în ceea ce-l privește, Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că Dumnezeiescul Doctor dă fiecăruia leacul potrivit: „După cum doctorii care îngrijesc trupul nu dau tuturor bolnavilor același leac, nici Dumnezeu, Care vindecă bolile sufletului, nu dă un singur leac pentru toți.

Ci săvârşeşte vindecările dând fiecărui suflet ceea ce-i trebuie. Pentru care noi, care am fost astfel îngrijiţi, să-I dăm slavă şi mulţumită" (pp. 253-254).

În parcurgerea terapeuticii spirituale după Învăţătura Sfinţilor Părinţi, autorul subliniază importanţa deosebită a părintelui duhovnicesc ca terapeut spiritual, arătând că: „La noi, oamenii – spune Sfântul Grigorie de Nazianz – raţiunea şi iubirea de sine, ca şi neputinţa şi refuzul de a ne supune cu uşurinţă sunt cele mai mari piedici în calea virtuţii. Ne ridicăm împotriva celor care ne vin în ajutor şi toată râvna pe care ar trebui s-o îndreptăm spre arătarea bolii înaintea celor care ne îngrijesc, noi o folosim ca să scăpăm de tratament. Ne folosim toată bărbăţia ca să ne facem rău nouă înşine, şi mintea, ca să ne împotrivim însănătoşirii noastre"; sau ne tăinuim greşelile, sau ni le îndreptăţim, „încăpăţânându-ne (...) în a nu ne lăsa îngrijiţi cu leacurile înţelepciunii, care tămăduiesc neputinţa sufletului. Sau (...) suntem în chip făţiş lipsiţi de ruşine faţă de păcatele noastre şi cu totul obraznici faţă de cei care au sarcina de a ne îngriji".

Socotind că se poate lipsi de un părinte duhovnicesc, omul se amăgeşte singur. Căci cel care voieşte cu adevărat să se facă sănătos şi să străbată până la capăt calea nevoinţei are neapărat nevoie de un duhovnic. Astfel, Sfântul Ioan Scărarul scrie: „S-au înşelat cei ce s-au încrezut în ei înşişi şi au descoperit că n-au nevoie de nici un povăţuitor". Iar Sfinţii Calist şi Ignatie Xanthopol spun şi ei la fel: „Cei care nu ascultă şi nu umblă potrivit sfatului seamănă foarte mult cu osteneală şi cu sudoare, lucrând ca în vis". De aceea, Sfântul Nichifor din Singurătate învaţă aşa: „De nu afli povăţuitor, trebuie căutat cu osteneală" (p. 396).

În concluzie, tot conţinutul cărţii de faţă trimite deci la realizarea stării de nepătimire – starea de sănătate a firii. Însemnătatea ei pentru viaţa duhovnicească este nepreţuită. Cel ce a dobândit-o s-a apropiat de Dumnezeu şi s-a unit cu El: „Sănătatea sufletului este nepătimirea şi cunoştinţa". Slobozirea de patimi e „o înviere a sufletului care o precede pe aceea a trupului". Se învredniceşte de nepătimire cel ce şi-a curăţit trupul de orice întinare, şi-a înălţat mintea deasupra tuturor celor create, aceasta, mintea, stăpânindu-i simţurile întru totul. Un astfel de om „adăposteşte pururea în sine pe Dumnezeu care-l ocârmuieşte în toate cuvintele, faptele şi gândurile şi Care, prin lumina interioară ce-i luminează sufletul, îl face să audă oarecum glasul voii Sale dumnezeieşti". „Raiul nepătimrii, ascuns în noi, ne încredinţează Ilie Ecdicul, este icoana raiului viitor".

Iată, în câteva cuvinte, de ce salutăm cu bucurie apariţia unor astfel de „apanthisma" (adunare de flori) din gândirea Sfinţilor Părinţi, atât de necesare creştinilor de astăzi şi de ce dorim să fie la îndemâna fiilor Bisericii noastre.

Cu arhiereşti binecuvântări,
GALACTION
Episcopul Alexandriei şi Teleormanului

La Praznicul
Zămislirii Sfântului Ioan Botezătorul
23 septembrie 2001

Introducere

Ținta creștinismului este îndumnezeirea omului. „Dumnezeu S-a făcut om, pentru ca omul să devină dumnezeu"; acestea sunt cuvintele prin care Sfinții Părinți[1*] au exprimat, de nenumărate ori de-a lungul veacurilor, semnificația întrupării Logosului. Unind în Persoana Sa, fără amestecare și fără despărțire, firea dumnezeiască cu cea omenească, Hristos a readus firea omului la starea ei dintru început, arătându-Se astfel ca Adam cel nou, și, încă și mai mult, a dus-o la desăvârșirea menită ei încă de la facere: deplina asemănare cu Dumnezeu și participarea la firea cea dumnezeiască (2 Pt. 1, 4). El a dat astfel fiecărei persoane umane, unită cu El prin Duhul Sfânt, în Biserică, care este trupul Său, puterea de a deveni dumnezeu prin har.

În iconomia Prea Sfintei Treimi cu privire la îndumnezeirea omului și aducerea în el la unirea cu Dumnezeu a tuturor făpturilor create,[2] lucrarea răscumpărătoare a Domnului nostru Iisus Hristos, îndeosebi Patimile, răstignirea și învierea Lui, constituie momentul esențial și culminant al mântuirii noastre; prin ea, Dumnezeu-Omul a scos firea omenească de sub tirania diavolului și a duhurilor sale, a nimicit puterea păcatului și a biruit moartea, desființând astfel stavilele care, în urma păcatului strămoșesc, îl despărțeau pe om de Dumnezeu și împiedicau unirea lui deplină cu Acesta.

După cum remarcă Vl. Lossky,[3] gândirea teologică apuseană a interpretat lucrarea răscumpărătoare a lui Hristos în termeni, în esență, juridici.

Înțelegerea mântuirii omului ca răscumpărare a lui își află, într-adevăr, temeiul în Sfintele Scripturi și îndeosebi în Epistolele Sfântului Apostol Pavel. Dar nu trebuie să uităm că, așa cum arată același autor, „la Părinți, ca și în Scriptură, găsim mai multe imagini care exprimă taina mântuirii noastre săvârșită de

---

[1] De pildă: Sf. Irineu, *Contra ereziilor*, V, Prefață. Sf. Atanasie cel Mare, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, I, 54. Sf. Grigorie de Nazianz, *Poeme dogmatice*, X, 5-9. Sf. Vasile cel Mare, citat de Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, XLIII, 48. Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, XXV. Sf. Chiril al Alexandriei, *Unul este Hristos*, SC 97, p. 328.

[*] Traducerea acestei lucrări se sprijină pe ostenelile admirabililor traducători ai Sfinților Părinți, fără de care ea nici nu s-ar fi putut realiza.

[2] Una dintre temele majore ale operei Sf. Maxim Mărturisitorul. A se vedea studiul nostru: *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996, p. 83-123. Cu privire la această temă, așa cum apare ea la predecesorii săi, a se vedea *ibidem*, p. 20-59.

[3] *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Paris, 1967, p. 95-108 (trad. rom., București, 1998, p.91-104).

Hristos. Astfel, în Evanghelie, avem chipul Păstorului celui bun, care este o imagine „bucolică" a lucrării Lui; cel tare, legat de Cel mai puternic decât el, care-i răpește armele și-i nimicește stăpânirea – este o imagine războinică ce revine adesea la Părinți și în liturghie: Hristos biruind pe Satana, sfărâmând porțile iadului și făcând din cruce stindardul biruinței Sale. Aflăm, de asemenea, o imagine medicală, cea a firii omenești bolnave și slăbănogite, tămăduită prin doctoria mântuirii; o alta, ca să zicem așa, „diplomatică" – a iscusinței dumnezeiești care vădește și pierde viclenia diavolului etc."[4] Într-adevăr, „imaginea folosită cel mai des, scoasă de Sfântul Pavel din Vechiul Testament, este împrumutată din domeniul relațiilor juridice"; dar, „luată în acest sens particular, răscumpărarea ca imagine juridică a lucrării lui Hristos nu este decât una printre alte multe imagini posibile"; și „folosind cuvântul răscumpărare... ca termen generic pentru a desemna lucrarea mântuitoare a lui Hristos, să nu uităm că această expresie juridică are un caracter figurat: Hristos este Răscumpărătorul, tot așa cum este și războinicul biruitor al morții, și aducător desăvârșit al jertfei etc.".[5] Folosirea exclusivă a acestei imagini juridice și înțelegerea ei în sensul strict își vădește de îndată limitele și duce chiar, după cum a arătat mai ales Sfântul Grigorie de Nazianz,[6] la inconsecvențe de ordin teologic.

Unul dintre țelurile acestei cărți este să dezvăluie locul esențial pe care Tradiția ortodoxă l-a atribuit imaginii numită de Lossky „medicală". Ea apare, într-adevăr, adeseori în învățătura Sfinților Părinți; o regăsim în aproape toate textele liturgice ale Bisericii Ortodoxe, ca și în slujbele Sfintelor Taine; sfintele sinoade au cuprins-o în canoanele lor și, în fine, a fost primită de întreaga Tradiție. Iar aceasta pentru că, așa cum ne vom strădui să arătăm, ea este o imagine cu totul potrivită pentru a reprezenta modul în care s-a lucrat mântuirea noastră, având o valoare cel puțin egală cu cea oferită de imaginea răscumpărării.

De altfel, ea are un solid temei scripturistic. Răscumpărătorul nostru este totodată și Mântuitorul nostru; am fost, e drept, răscumpărați, dar am fost și mântuiți. Adeseori se uită că verbul σώζω (a salva), folosit în mod frecvent în Noul Testament, înseamnă nu numai „a elibera" sau „a scăpa dintr-o primejdie", ci și „a vindeca", iar cuvântul σωτερία (mântuire) desemnează nu numai eliberarea, ci și vindecarea.[7] Chiar numele lui Iisus înseamnă „Yahve mântuiește" (cf. Mt. 1, 21; Fapte 4, 12), adică, altfel spus, „vindecă". Iisus însuși Se arată pe Sine ca doctor (cf. Mt. 8, 16-17; 9, 12. Mc. 2, 17. Lc. 4, 18, 23). În acest fel, adesea, este vestit de prooroci (cf. Is. 53, 5; Ps. 102, 3), tot așa Îl numesc Evangheliștii (cf. Mt. 8, 16-17); pilda Samarineanului

[4] *Cuvântări*, XLV, 22.
[5] *Loc. cit.*, p. 94-95 (trad. rom.).
[6] *Cuvântări*, XLV, 22.
[7] Acest dublu sens se regăsește în limba coptă, iar în zilele noastre, în limba italiană, în care „la salute" înseamnă în același timp „salvare" și „sănătate".

milostiv poate fi socotită, pe drept cuvânt, o reprezentare a lui Hristos ca doctor.[8] Iar în timpul vieții Sale pământești, mulțimile s-au îndreptat spre El ca spre un doctor.[9]

Părinții, aproape în unanimitate, încă din primul veac creștin, L-au numit Doctor, însoțind acest titlu cu unele calificative, ca „mare", „ceresc", „cel mare" și, în funcție de context, precizând: „al trupurilor" ori „al sufletelor" sau, cel mai adesea, „al sufletelor și al trupurilor", voind să arate astfel că El a venit ca să-l vindece pe om în întregime. Numirea aceasta stă în centrul Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur și se regăsește în majoritatea formulelor sacramentale; ea apare cu constanță în aproape toate slujbele bisericești ortodoxe și în multe rugăciuni.

Într-adevăr, Hristos vine și Se arată lumii ca Doctor, iar mântuirea pe care o aduce El este vindecarea omului, pentru că omenirea era cu adevărat bolnavă. Părinții și întreaga Tradiție, socotind starea adamică primordială ca starea de sănătate a omenirii, au văzut, firește, în păcătoșenia omenirii căzute în urma păcatului strămoșesc, o stare de boală, de multe feluri și chipuri, care a cuprins întreaga ființă a omului. Această concepție a lor are temei scripturistic (Is. 1, 6. Ier. 8, 22; 28, 8; Ps. 13, 1; 142, 7); de care ei s-au folosit ca să arate, urmând proorocilor, neputința celor aflați sub Legea veche de a afla leacul unor rele atât de mari, strigătul de suferință al atâtor generații și chemarea lui Dumnezeu în ajutor, și, în sfârșit, răspunsul milostivirii lui Dumnezeu, adică întruparea Cuvântului, singurul Care, fiind Dumnezeu, putea să le aducă tămăduirea așteptată.

Astfel, opera mântuitoare a lui Dumnezeu-Omul se vădește, în fiecare moment al ei, o lucrare de tămăduire a întregii omeniri asumată în Persoana Sa și de restaurare a ei în starea de sănătate spirituală pe care a cunoscut-o dintru început. Și mai mult încă, Hristos duce firea omenească astfel restaurată la desăvârșirea îndumnezeirii.

Această mântuire și vindecare a întregii umanități și îndumnezeirea ei împlinite în Persoana Cuvântului lui Dumnezeu întrupat sunt dăruite prin Sfântul Duh fiecărui creștin care, în Taina Botezului, se unește cu Hristos, în Biserică. Dar la Botez ele nu sunt date decât ca potențialitate: creștinul trebuie să-și însușească darul Duhului, și acesta este rostul vieții duhovnicești, al nevoinței și ascezei.

În Biserica Ortodoxă asceza nu are semnificația restrânsă care i s-a dat adesea în Apus, ci desemnează tot ceea ce trebuie să împlinească creștinul

[8] Cf. Origen, *Omilii la Evanghelia după Luca*, XXXIV; *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, XX, 28.
[9] Cf. A. Harnack, *Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, TU VIII, 4, Leipzig, 1892, p. 37-147.

pentru a beneficia cu adevărat de mântuirea adusă de Hristos. Marea Tradiție ortodoxă privește lucrarea mântuirii ca o sinergie a harului dumnezeiesc dăruit de Sfântul Duh și a ostenelilor creștinului ca să se deschidă harului, pentru a și-l însuși, osteneli săvârșite în tot ceasul și în tot lucrul, de-a lungul în- [illegible]

este în chip firesc îndreptată spre Dumnezeu și este menită să-și afle împlinirea în El. Vom arăta că, potrivit antropologiei ascetice ortodoxe, omul se află în stare de sănătate atunci când își împlinește această menire și când facultățile sale lucrează conform scopului lor firesc; că păcatul, care este separare de Dumnezeu, abătându-l pe om de la acest scop care ține de natura lui, instaurează în el o stare de boală de multe feluri, care se caracterizează mai ales prin folosirea în mod contrar firii a tuturor facultăților sale.

Vom vedea astfel că asceza teantropică, prin care omul se convertește ontologic, constituie o adevărată terapeutică; datorită ei omul poate părăsi starea patologică, contrară naturii, recâștigându-și sănătatea firii sale dintâi prin întoarcerea la Dumnezeu, Cel care l-a făcut.

este în chip firesc îndreptată spre Dumnezeu și este menită să-și afle împlinirea în El. Vom arăta că, potrivit antropologiei ascetice ortodoxe, omul se află în stare de sănătate atunci când își împlinește această menire și când facultățile sale lucrează conform scopului lor firesc; că păcatul, care este separare de Dumnezeu, abătându-l pe om de la acest scop care ține de natura lui, instaurează în el o stare de boală de multe feluri, care se caracterizează mai ales prin folosirea în mod contrar firii a tuturor facultăților sale.

Vom vedea astfel că asceza teantropică, prin care omul se convertește ontologic, constituie o adevărată terapeutică; datorită ei omul poate părăsi starea patologică, contrară naturii, recâștigându-și sănătatea firii sale dintâi prin întoarcerea la Dumnezeu, Cel care l-a făcut.

PARTEA I

Premise antropologice
Sănătatea primordială
și originea bolilor

1

Sănătatea primordială a omului

Sfinţii Părinţi asimilează sănătatea omului stării de desăvârşire căreia acesta îi era sortit prin însăşi natura sa. Or, desăvârşirea fiinţei omeneşti aceasta este, să fie îndumnezeită, şi este sădită în însăşi natura sa capacitatea de a deveni dumnezeu prin har. Într-adevăr, Dumnezeu l-a creat pe om după chipul şi asemănarea Sa (Fac. 1, 26) şi i-a dăruit de la început menirea de a se face asemenea Lui. „Eu am zis: Dumnezei sunteţi" (Ps. 81, 6). Omul este o creatură căreia i s-a dat porunca de a deveni dumnezeu, spune Sfântul Vasile cel Mare.[1] Iar însuşi Sfântul Grigorie de Nazianz scrie: „Când Fiul cel veşnic (...) l-a creat pe om, cu acest scop l-a făcut, să fie el însuşi dumnezeu".[2]

La crearea sa, omul avea deja o anumită desăvârşire; mai întâi, cea a facultăţilor sale spirituale, şi în special a puterii sale de înţelegere, care o imita pe cea a lui Dumnezeu[3] şi care este capabilă să i-L facă cunoscut pe Creatorul său; a voinţei sale libere, creată şi ea după chipul celei a lui Dumnezeu şi care-l face capabil să se îndrepte, cu toată fiinţa sa, spre Acesta; a tuturor puterilor sale doritoare şi iubitoare, trăsături care reproduc în om iubirea dumnezeiască[4] şi care îl fac în stare să se unească cu Dumnezeu.

Desăvârşirea acestor facultăţi ţine, pe de o parte, de faptul că ele sunt create de Dumnezeu după chipul celor care îi sunt proprii Lui, că ele constituie, în om, o icoană a însuşirilor dumnezeieşti, iar, pe de altă parte, de faptul că ele constituie capacitatea lui de a deveni asemenea lui Dumnezeu, cu condiţia, totuşi, ca ele să nu se îndepărteze de El, potrivit libertăţii primite, ci să se deschidă continuu şi cu totul harului Său.

Desăvârşirea relativă pe care omul o avea la crearea sa nu stă numai în simpla capacitate de a se uni cu Dumnezeu, dăruită de facultăţile sale: Adam a fost creat având deja într-o oarecare măsură asemănarea cu Dumnezeu, asemănare pe care avea menirea de-a o împlini. De la început, omul era întors spre Dumnezeu[5] şi deţinea, în însăşi natura sa, creată după chipul lui

---

[1] Citat de Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, XLIII, 48.

[2] *Poeme*, I, 1, VIII.

[3] A se vedea, de pildă, Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, V, PG 44, 137 BC. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, III, 4; 12.

[4] *Ibidem*.

[5] Cf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 48, PG 91, 1361 A; *Răspunsuri către Talasie*, 40, PG 90, 396 A.

Dumnezeu, toate virtuțile. Sfântul Grigorie de Nyssa scrie: „Faptul că omul poartă în el chipul Celui care stăpânește peste toate făpturile nu vrea să însemne altceva decât că, de la început, firea omului a fost destinată să se împărtășească de tot binele. (...) Se află deci în noi tot binele, toată virtutea, toată înțelepciunea și tot ceea ce se poate gândi ca bun foarte".[6] Sfântul Dorotei de Gaza ne învață, în acest sens, că: „La început, când a făcut Dumnezeu pe om (...) l-a împodobit cu toată virtutea".[7] Și, de asemenea, Sfântul Ioan Damaschinul spune că: „Dumnezeu l-a creat pe om împodobit cu toată virtutea și plin de tot binele".[8] Iar Sfântul Maxim, la fel, scrie că „virtuțile sunt sădite în suflet de la creație".[9]

Deci, prin însăși natura sa, omul este virtuos: „Prin fire avem virtuțile, care ne-au fost dăruite de Dumnezeu, căci, făcându-l pe om, le-a sădit în el". „O dată cu firea, Dumnezeu ne-a dat și virtuțile", spune Sfântul Dorotei de Gaza.[10] „Virtutea este în suflet în chip firesc".[11] „Virtuțile sunt firești pentru om", scrie, de asemenea, Sfântul Ioan Damaschinul.[12]

Sfinții Părinți, subliniind în mod special faptul că virtuțile sunt sădite în însăși firea omului, nefiind calități care să-i fi fost, într-un fel sau altul, adăugate, au totuși în ceea ce privește acest subiect o concepție dinamică: virtuțile nu i-au fost date omului într-un chip deplin; ele aparțin naturii sale numai întrucât menirea acesteia este de a le pune în practică și numai întrucât ele constituie împlinirea și desăvârșirea acestei naturi. Dar realizarea lor presupune participarea activă a omului la planul lui Dumnezeu, colaborarea lui – cu toate facultățile sale – cu voința divină, libera deschidere a întregii sale ființe la harul lui Dumnezeu. Omul a fost creat cu posibilitatea de a realiza aceste virtuți și a început chiar să le pună în practică. El avea virtuțile în germene.[13] Dar lui îi revenea sarcina de a le face să sporească până la desăvârșire. Astfel înțeleg Sfinții Părinți porunca divină dată primilor oameni: „Creșteți și vă înmulțiți" (Fac. 1, 28). Și de aceea ei zic că, în rai, „omul era asemenea unui prunc și trebuia, sporind în cele bune, să ajungă la starea bărbatului desăvârșit".[14]

---

[6] *Despre facerea omului*, IV, PG 44, 136 CD. Cf. *Ibidem*., 184 B.

[7] *Învățături duhovnicești*, I, 1.

[8] *Dogmatica*, II, 12.

[9] *Disputa cu Pyrrhus*, PG 91, 309 C. Cf. *Capete despre dragoste*, III, 27. A se vedea, de asemenea, Sf. Antonie cel Mare, *Scrisori*, I, I. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete teologice, gnostice și practice* III, 90.

[10] *Învățături de suflet folositoare*, XII, 134.

[11] *Cuvinte despre nevoință*, 83.

[12] *Dogmatica*, III, 14.

[13] A se vedea, de pildă, Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, II, 17. Evagrie, *Capete gnostice*, I, 39.

[14] Cf. Sf. Irineu, *Demonstrația propovăduirii apostolice*, 12; *Contra ereziilor*, IV, 38, 1-2. Teofil al Antiohiei, *Către Autolic*, II, 25. *Parafraza în 150 de capete* a Sfântului Simeon Metafrastul la cele 50 de Cuvinte ale Sfântului Macarie Egipteanul, 50. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, Prolog, PG 90, 257D.

Pentru a face vădit caracterul dinamic al dobândirii virtuţilor şi al îndumnezeirii, majoritatea Sfinţilor Părinţi, spre deosebire de Sfântul Grigorie de Nyssa, fac distincţia între chip şi asemănare. Potrivit acestei distincţii, chipul lui Dumnezeu în om defineşte ansamblul posibilităţilor de realizare a asemănării, potenţialitatea asemănării, în timp ce asemănarea, la care se ajunge prin împlinirea chipului, constă în deplinătatea chipului, potrivit firii sale în întregimea ei, şi ajungerea la desăvârşire. Astfel, în timp ce chipul este actual, asemănarea este virtuală; rămâne ca omul să o realizeze prin libera sa participare la harul îndumnezeitor. Sfântul Vasile cel Mare, tâlcuind cuvintele: „Să facem om după chipul şi după asemănarea Noastră", spune: „Pe cel dintâi, chipul, îl avem prin creaţie, iar pe cea de-a doua, asemănarea, o dobândim prin voia noastră. Ni s-a dăruit să ne naştem având chipul lui Dumnezeu; prin voia noastră liberă noi devenim făptură asemenea lui Dumnezeu. Ceea ce ţine de voinţă, există deja în natura noastră, ca potenţă, dar se dobândeşte numai prin lucrare. Dacă, atunci când ne-a creat, Dumnezeu n-ar fi zis: „Să facem" şi „după asemănare", dacă nu ne-ar fi dăruit puterea de a ne face asemenea Lui, atunci n-am fi dobândit prin propria noastră putere asemănarea cu Dumnezeu. Dar iată că El ne-a făcut capabili de a-I semăna lui Dumnezeu. Şi dându-ne puterea de a-I semăna, ne-a făcut lucrătorii acestei asemănări, pentru ca să ne dea şi răsplata lucrării noastre; şi să nu fim ca acele tablouri ieşite din mâna unui pictor, lipsite de viaţă; şi pentru ca făptuirea asemănării să nu conducă la lauda altcuiva decât noi. Căci, într-adevăr, atunci când vedem că un chip pictat este cu totul aidoma modelului, nu lăudăm portretul, ci-l admirăm pe pictorul care l-a făcut. Astfel deci, pentru ca eu, şi nu altul, să fiu cel lăudat, mi-a lăsat grija de a deveni asemenea lui Dumnezeu. Într-adevăr, după chip am fire cugetătoare, dar ajung la asemănare devenind creştin".[15]

Sfântul Grigorie de Nazianz explică de o manieră asemănătoare necesitatea participării omului la dobândirea darului pe care Dumnezeu i l-a făcut; astfel, scrie el, „sufletul dobândeşte obiectul doririi sale ca răsplată a virtuţii, când mintea şi raţiunea noastră se vor fi unit cu Acela cu care sunt înrudite din natură şi când chipul va fi ajuns la asemănarea cu modelul lui, de a cărui fierbinte dorinţă este stăpânit acum. Fiindcă şi faptul însuşi de a fi ele aduse la existenţă este culme a bunătăţii Dumnezeirii şi nu simplu ca dar al lui Dumnezeu. În aceasta constă desăvârşita Sa bunătate, că ne-a făcut stăpânitori ai binelui. Un bine care nu este numai o sămânţă încredinţată naturii, ci şi cultivării lui, care stă în puterea voinţei noastre".[16]

Părinţii, care disting între chip şi asemănare, pun virtuţile în legătură cu asemănarea,[17] voind astfel să arate că acestea se fac vădite şi se dezvoltă în

---

[15] *Cuvântul I despre facerea omului*, I, 16.

[16] *Cuvântări*, II, 17. *Poeme*, I, II, 9, 90-91. A se vedea, de asemenea, Sf. Ioan Damaschin. *Cuvânt minunat şi de suflet folositor*.

[17] De pildă: Sf. Ioan Damaschin. *Dogmatica*, II, 12. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 25; *Cele 200 de capete despre cunoştinţa de Dumnezeu şi icono-*

chip dinamic prin participarea activă și conlucrarea constantă a omului cu harul îndumnezeitor al Sfintei Treimi. Totuși, nu se poate stabili o corespondență între distincția chip-asemănare și distincția natură-supranatură, în care asemănarea ar fi o supranatură adăugată, prin harul lui Dumnezeu, unei naturi care ar putea fi concepută ca independentă de ea și care ar fi chipul. Potrivit Sfinților Părinți, nu numai chipul aparține în chip firesc omului, ci și asemănarea: asemănarea cu Dumnezeu rezidă în însăși natura omului și în chiar faptul de a fi chip al lui Dumnezeu există putința atingerii desăvârșirii sale prin ajungerea la asemănare, și omul a fost creat, s-o spunem încă o dată, având deja în chip natural această asemănare, în virtutea chipului. Asemănarea nu este ceva adăugat unei naturi care ar putea exista în chip firesc, independent de această asemănare, ci o sporire a naturii date în chip. Omul, prin chipul lui Dumnezeu aflat în el, este în chip natural într-un anume fel virtual desăvârșit,[18] el este dotat în chip natural cu capacitatea de a realiza această virtualitate, de a fi asemenea lui Dumnezeu, căci acesta este scopul pentru care a fost creat, aceasta este menirea firească a naturii sale înseși. Acesta este înțelesul poruncilor dumnezeiești: „Creșteți și vă înmulțiți" (Fac. 1, 28); „Să-Mi fiți sfinți, că Eu, Domnul Dumnezeul vostru, sunt sfânt" (Lev. 20, 26); „Fiți, dar, voi desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este" (Mt. 5, 48). Putem spune deci, într-un sens dinamic, că omul este în chip natural deiform.[19]

Pentru ca asemănarea cu Dumnezeu, dată potențial și sădită în chip, să fie dusă la desăvârșire trebuia ca Adam însuși să voiască s-o împlinească deplin. Rod al conlucrării voinței omenești cu harul lui Dumnezeu, ea nu putea fi decât o lucrare teantropică, înfăptuită de Dumnezeu și de omul întors către El. Căci omul, în virtutea însăși a desăvârșirii pe care Dumnezeu o voise pentru el și pe care o întipărise în chipul Său din el, avea libertatea totală de a se uni cu Dumnezeu, dar și, de asemenea, de a refuza să conlucreze cu Acesta pentru împlinirea scopului pentru care fusese creat.[20] Dumnezeu îi dăduse totuși omului o poruncă (Fac. 2, 16-17), care să-l ajute să se folosească bine de libertatea sa. Această libertate se manifesta în natura sa originară desăvârșită, în adevărata ei finalitate, atâta vreme cât ea conducea la alegerea permanentă și unică a lui Dumnezeu. Prin această alegere, constant menținută prin liberul său arbitru, Adam rămânea în binele pentru care fusese creat și pe care și-l apropria din ce în ce mai mult.

În starea aceasta primordială în care ducea la împlinire scopul pentru care fusese creat, Adam se ruga tot timpul la Dumnezeu, lăudându-L și slăvin-

---

nia întrupării..., I, 13. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, XII, 134. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire, despre cunoștință*, III, 8, 11.

[18] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, XV.

[19] Cf. V. Lossky, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, p. 96-97. M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris, 1970, p. 188-191.

[20] Cf. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, II, 12.

du-L neîncetat pe Creatorul său,[21] potrivit voii Acestuia.[22] Având sădite în suflet cugetele cele dumnezeiești și hrănindu-se cu acestea,[23] el petrecea pururea în contemplarea lui Dumnezeu.[24] Cunoscând prezența energiilor dumnezeiești în cele create, el se ridica prin făpturi la Creatorul lor[25] și le ridica și pe ele la Dumnezeu prin el, care fusese făcut să le stăpânească, făcându-se astfel mijlocitor „între Dumnezeu și materie"[26] și împlinind slujirea care-i fusese încredințată de Dumnezeu, de a uni lumea sensibilă cu cea inteligibilă, „unind pe cele create cu cele necreate și arătându-le în unitatea și identitatea lor".[27] Văzându-L pururea pe Dumnezeu în orice ființă, el Îl vedea, de asemenea, în sine însuși, căci curăția inimii sale îi îngăduia să-L contemple în ea, ca într-o oglindă.[28] El se putea bucura chiar de vederea lui Dumnezeu față către față.[29] „Nefiind împiedicat de nimic în cunoașterea lui Dumnezeu, scrie Sfântul Atanasie cel Mare, el contempla pururea, prin curăția sa, chipul Tatălui, pe Dumnezeu Cuvântul".[30] În această stare, pentru Adam „Dumnezeu, Care locuia în el, era casa lui".[31] Astfel, toți Părinții ni-l arată pe primul om având relații de familiaritate cu Dumnezeu (παρρησία), iar cartea Facerii ni-l arată, de altfel, vorbind în fiecare zi cu Acesta, în rai, cu toată libertatea. Înveșmântat în harul dumnezeiesc,[32] el viețuia într-o permanentă și deplină bucurie duhovnicească, Părinții vorbind în mod constant de dulceața, desfătarea, bucuria, veselia și fericirea de care se împărtășea prin contemplarea lui Dumnezeu[33], rod al alipirii lui de Dumnezeu, care-l făcea părtaș al însăși prea fericitei vieți dumnezeiești. Omul, spune Sfântul Atanasie, trăia în rai „viața cea adevărată",[34] adică cea pentru care fusese creat, cea care este scopul firesc al adevăratei sale naturi.

Adam fiind unificat în sine și aducând în el la unire toate celelalte făpturi, prin permanenta contemplare în toate lucrurile a lui Dumnezeu Cel Unul, nu

---

[21] Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, I, 1. Sf. Ioan Damaschin, *loc. cit.*, II; 30.
[22] Sf. Ioan Damaschin, *loc. cit.*, 11.
[23] Cf. *ibidem*, 30.
[24] Cf. Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, 2.
[25] Cf. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, II, 30.
[26] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, II, 30. Cf. 12. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, XXXVIII, 11; XLV, 7.
[27] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 41.
[28] Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, 2.
[29] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, 6. Despre vederea lui Dumnezeu de către Adam, a se vedea, de asemenea, Sf. Macarie Egipteanul; *Omilii duhovnicești* (Col. II), XLV, 1.
[30] *Cuvânt împotriva elinilor*, 2.
[31] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, II, 11.
[32] *Ibidem*.
[33] Cf. *ibidem*, 30. Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului*, 3; *Cuvânt împotriva elinilor*, 2. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, I, 1.
[34] *Tratat despre întruparea Cuvântului*, 3.

exista atunci dezbinare, nici în omul însuși, nici între om și semenii săi,[35] nici între om și celelalte făpturi, nici între făpturi. Pacea domnea în toți și în toate. Omul ducea în rai o viață „neîntristată, nedureroasă și fără griji",[36] „având harul Celui ce i l-a dat și având și puterea proprie a Cuvântului... trăind viața fericită și lipsită de grijă"[37],"neavând a se teme înlăuntrul lui de nici o boală: căci era sănătos la trup, iar inima îi era pe deplin liniștită";[38] „aprindere sau o mișcare sau vreo nebunie și poftă irațională a pântecelui nu erau încă în el nicidecum, ci în el era o viață nerăzvrătită și o viețuire lipsită de întristare".[39]

În rai omul avea „simțurile tefere și nemișcate din starea lor firească"[40] și câtă vreme el stăruia în starea în care fusese creat, de neîncetată legătură cu Dumnezeu, el avea simțurile nevătămate.[41] "Omul se afla odinioară, spune Sfântul Grigorie de Nyssa, în stare de sănătate, mișcările sufletului aflându-se amestecate în noi ca niște elemente, într-un chip cumpănit prin rațiunea virtuții".[42]

Starea paradisiacă, în care omul trăia potrivit naturii sale primordiale, ne apare astfel ca o stare de sănătate, în care omul nu cunoștea vreo formă de boală, nici a trupului, nici a sufletului; și în care ducea o viață cu totul normală pentru că se conforma adevăratei lui naturi și adevăratei lui meniri.

Prin păcatul originar, Adam a părăsit calea pe care îl așezase Dumnezeu la crearea lui. Și astfel, omul s-a abătut de la țelul care-i era hărăzit prin însăși natura sa. Încetând să mai tindă cu toată ființa lui spre Dumnezeu și să se mai deschidă cu toate puterile sale harului necreat, și-a întunecat oglinda sufletului, care a încetat să-L mai oglindească pe Creatorul lui. Și pentru că Adam nu s-a mai împărtășit din Izvorul a toată desăvârșirea, virtuțile i-au slăbit și a pierdut asemănarea cu Dumnezeu, pe care începuse s-o înfăptuiască din chiar momentul creării sale. Chipul lui Dumnezeu, de neșters, există în continuare în omul căzut,[43] dar nu mai este scos la iveală și luminat prin legătura omului cu Dumnezeu și, neajungând la desăvârșire prin dobândirea asemănării, care este menirea lui cea adevărată, s-a desfigurat[44] și s-a întune-

---

[35] Eva era, în același timp, și soție a lui Adam, și aproapele lui.
[36] Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului*, 3.
[37] Idem, *Cuvânt împotriva elinilor*, 2.
[38] Fericitul Augustin, *Despre cetatea lui Dumnezeu*, XIV, 26.
[39] Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, XXV, 92-94.
[40] Isaia Pustnicul, *Asceticonul*, II, 2. (Despre păzirea minții)
[41] Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, I, 1.
[42] *Despre Rugăciunea domnească*, IV.
[43] A se vedea, de pildă, Origen, *Omilii la Cartea Facerii*, XIII, 4. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. III), XXVI, 5, 1. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, XXVI, 10. Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt minunat și de suflet folositor*. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, V, 395-445. Sf. Grigorie Palama, *150 de capete despre cunoștința naturală, despre cunoașterea lui Dumnezeu, despre viața morală și despre făptuire*, 39.
[44] Sf Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, XXVI, 10.

cat.[45] În vreme ce înaintarea omului spre desăvârşire făcea strălucitor acest chip luminat de Duhul, păcatul l-a întunecat dintr-o dată. Astfel, omul a uitat care este adevărata sa natură, nu-şi mai cunoaşte adevăratul său destin, nu mai ştie care este viaţa sa cea adevărată şi nu mai ştie aproape nimic despre sănătatea sa cea dintâi.

Chiar dacă ulterior omenirea a reuşit, datorită glasurilor inspirate ale prorocilor, să regăsească într-o oarecare măsură simţirea lui Dumnezeu, ea n-a ajuns decât la „umbra bunurilor viitoare", iar nu la „însuşi chipul lucrurilor" (Evr. 10, 1).

Numai prin venirea lui Hristos omenirea a fost deplin restaurată în natura sa originară, iar omul şi-a redobândit capacitatea de a ajunge la desăvârşirea pentru care fusese creat. Hristos, devenit om, fără a înceta să fie Dumnezeu, redă naturii umane, prin unirea acesteia în persoana Sa cu natura Sa divină, întreaga sa perfecţiune originară, dusă la desăvârşire. Atunci, prin iubirea lui Dumnezeu însuşi, în persoana Fiului Său, s-a împlinit şi s-a descoperit tuturor destinul final al omenirii, desăvârşirea naturii umane unită în chip intim şi total cu Dumnezeu. Adam n-a fost decât „chip al Celui ce avea să vină" (Rom. 5, 14), căci el nu şi-a împlinit acest destin; Hristos arată împlinirea făgăduinţei, ducând-o la suprema desăvârşire. „Mântuitorul a fost cel dintâi dintre toţi şi singurul care ne-a arătat în fiinţa Sa un chip de om adevărat şi fără scăderi", scrie Sfântul Nicolae Cabasila.[46] Chip al lui Dumnezeu cel nevăzut (Col. 1, 15), „strălucirea slavei şi chipul fiinţei Sale" (Evr. 1, 3) în care locuieşte trupeşte plinătatea Dumnezeirii (Col. 2, 9), El descoperă sensul profund al creării omului după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu: în natura Sa umană se manifestă natura dumnezeiască unită cu ea în mod nedespărţit şi neamestecat. În El s-a realizat omul cel nou (Efes. 2, 5), în El omenirea căzută este chemată la înnoire şi la imitarea Lui (Rom. 8, 29) până la dobândirea asemănării.[47] Prin dubla Sa natură de Dumnezeu-om, El a arătat că omul este destinat să fie om-dumnezeu: „Dumnezeu Se face om pentru ca omul să poată deveni dumnezeu", spun Sfinţii Părinţi.[48] În Hristos, Dumnezeu însuşi Se arată omului ca normă a desăvârşirii şi a menirii sale, arătându-i în chip limpede că natura sa este teantropică. Îi face vădit că nu este om desăvârşit decât cel unit cu Dumnezeu – pentru că, în persoana lui Hristos, natura omenească s-a desăvârşit prin unirea cu natura dumnezeiască – şi că numai prin asemănarea cu Hristos omul poate realiza în el însuşi desăvârşirea teantropică. Omul nu este cu adevărat om decât fiind dumnezeu, în Hristos.

---

[45] Cf. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovniceşti* (Col. III), XXVI, 4, 4; 5,1.

[46] *Despre viaţa în Hristos*, VI, 94.

[47] Cf. Marcu Ascetul, *Epistola către Nicolae Monahul*, 9.

[48] Cf. Sf. Irineu, *Contra ereziilor*, V. Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului*, 54. Sf. Grigorie de Nazianz, *Poeme dogmatice*, X, 5-9. Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, 25, 27. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, V, 56-58. Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, VI, 64.

rii dumnezeiești cu firea omenească în persoana lui Hristos, spune: „Aceasta este ținta fericită (sfârșitul) pentru care s-au întemeiat toate. Acesta este scopul dumnezeiesc, gândit mai înainte de începutul lucrurilor (...). Spre această țintă finală privind, Dumnezeu a adus la existență ființele lucrurilor. Acesta este cu adevărat sfârșitul providenței și al celor providențiale, când se vor readuna în Dumnezeu cele făcute de El. (...) iar vestitor (înger) al ei s-a făcut însuși Cuvântul ființial al lui Dumnezeu, devenit om. Căci Acesta a dezvăluit... însuși adâncul cel mai dinlăuntru al bunătății părintești și a arătat în Sine sfârșitul pentru care au primit făpturile începutul existenței. Fiindcă pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit toate veacurile și cele aflătoare înlăuntrul veacurilor începutul existenței și sfârșitul lor".[55] În ceea ce privește omul, aceste cuvinte sunt în duhul învățăturii Apostolului Pavel care spune că Tatăl „ne-a și ales, înainte de întemeierea lumii, ca să fim sfinți și fără de prihană înaintea Lui, mai înainte rânduindu-ne, în a Sa iubire, să ne înfieze, prin Iisus Hristos" (Efes. 1, 4-5), iar „pe cei pe care i-a cunoscut mai înainte, mai înainte i-a și hotărât să fie asemenea chipului Fiului Său, ca El să fie întâi născut între mulți frați" (Rom. 8, 29); astfel ca Hristos să fie „toate și întru toți" (Col. 3, 11).

În persoana lui Hristos se manifestă în mod deplin începutul și țelul ființei omenești, vădindu-se firea ei cea adevărată și adevărata ei menire. Chipul lui Dumnezeu din om, întunecat prin păcatul lui Adam, răsare din nou în Cel care este fără de păcat, cu o strălucire pe care n-o avusese în Adam, înainte de cădere, căci în Hristos chipul lui Dumnezeu se descoperă în suprema lui desăvârșire, cu totul actualizat prin împlinirea asemănării omului cu Dumnezeu, care s-a lucrat în Persoana Lui prin unirea naturii dumnezeiești cu cea omenească. Chipul și asemănarea cu Dumnezeu în om au fost descoperite de însuși Ziditorul lui – Logosul lui Dumnezeu întrupat, El însuși chip desăvârșit al Tatălui –, și anume așa cum le-a voit El dintru început și fiind duse deplin și pentru totdeauna la desăvârșire. În Adam, se vedea numai chipul modelului; în Hristos, Se arată Modelul însuși; în Persoana lui Hristos Modelul se unește cu chipul – nici confundându-se cu el, nici despărțindu-se –, restaurându-l și ducându-l la desăvârșire prin însăși această unire. Referindu-se la această arătare strălucitoare a chipului și asemănării, la descoperirea omului-dumnezeu în Dumnezeu-omul, Sfântul Irineu spune: „Adevărul acestora s-a arătat atunci când Cuvântul lui Dumnezeu S-a întrupat, făcându-Se asemenea omului și făcându-l pe om asemenea Lui, pentru ca, prin asemănarea cu Fiul, omul să ajungă să fie iubit de Tatăl. E drept că odinioară s-a spus că omul a fost făcut după chipul lui Dumnezeu, dar lucrul acesta nu era vădit, căci încă nu era văzut Cuvântul, Cel după al cărui chip fusese el făcut; și din această pricină asemănarea a fost cu ușurință pierdută. Dar când S-a întrupat Cuvântul, El le-a arătat și pe unul, și pe cealaltă. Și a făcut arătat chipul în tot adevărul său devenind El însuși cela ce era chipul Său; și a restabi-

[55] *Răspunsuri către Talasie*, 60, PG 90, 621 AB.

rii dumnezeiești cu firea omenească în persoana lui Hristos, spune: „Aceasta este ținta fericită (sfârșitul) pentru care s-au întemeiat toate. Acesta este scopul dumnezeiesc, gândit mai înainte de începutul lucrurilor (...). Spre această țintă finală privind, Dumnezeu a adus la existență ființele lucrurilor. Acesta este cu adevărat sfârșitul providenței și al celor providențiale, când se vor readuna în Dumnezeu cele făcute de El. (...) iar vestitor (înger) al ei s-a făcut însuși Cuvântul ființial al lui Dumnezeu, devenit om. Căci Acesta a dezvăluit... însuși adâncul cel mai dinlăuntru al bunătății părintești și a arătat în Sine sfârșitul pentru care au primit făpturile începutul existenței. Fiindcă pentru Hristos sau pentru taina lui Hristos au primit toate veacurile și cele aflătoare înlăuntrul veacurilor începutul existenței și sfârșitul lor".[55] În ceea ce privește omul, aceste cuvinte sunt în duhul învățăturii Apostolului Pavel care spune că Tatăl „ne-a și ales, înainte de întemeierea lumii, ca să fim sfinți și fără de prihană înaintea Lui, mai înainte rânduindu-ne, în a Sa iubire, să ne înfieze, prin Iisus Hristos" (Efes. 1, 4-5), iar „pe cei pe care i-a cunoscut mai înainte, mai înainte i-a și hotărât să fie asemenea chipului Fiului Său, ca El să fie întâi născut între mulți frați" (Rom. 8, 29); astfel ca Hristos să fie „toate și întru toți" (Col. 3, 11).

În persoana lui Hristos se manifestă în mod deplin începutul și țelul ființei omenești, vădindu-se firea ei cea adevărată și adevărata ei menire. Chipul lui Dumnezeu din om, întunecat prin păcatul lui Adam, răsare din nou în Cel care este fără de păcat, cu o strălucire pe care n-o avusese în Adam, înainte de cădere; căci în Hristos chipul lui Dumnezeu se descoperă în suprema lui desăvârșire, cu totul actualizat prin împlinirea asemănării omului cu Dumnezeu, care s-a lucrat în Persoana Lui prin unirea naturii dumnezeiești cu cea omenească. Chipul și asemănarea cu Dumnezeu în om au fost descoperite de însuși Ziditorul lui – Logosul lui Dumnezeu întrupat, El însuși chip desăvârșit al Tatălui –, și anume așa cum le-a voit El dintru început și fiind duse deplin și pentru totdeauna la desăvârșire. În Adam, se vedea numai chipul modelului; în Hristos, Se arată Modelul însuși; în Persoana lui Hristos Modelul se unește cu chipul – nici confundându-se cu el, nici despărțindu-se –, restaurându-l și ducându-l la desăvârșire prin însăși această unire. Referindu-se la această arătare strălucitoare a chipului și asemănării, la descoperirea omului-dumnezeu în Dumnezeu-omul, Sfântul Irineu spune: „Adevărul acestora s-a arătat atunci când Cuvântul lui Dumnezeu S-a întrupat, făcându-Se asemenea omului și făcându-l pe om asemenea Lui, pentru ca, prin asemănarea cu Fiul, omul să ajungă să fie iubit de Tatăl. E drept că odinioară s-a spus că omul a fost făcut după chipul lui Dumnezeu, dar lucrul acesta nu era vădit, căci încă nu era văzut Cuvântul, Cel după al cărui chip fusese el făcut; și din această pricină asemănarea a fost cu ușurință pierdută. Dar când S-a întrupat Cuvântul, El le-a arătat și pe unul, și pe cealaltă. Și a făcut arătat chipul în tot adevărul său devenind El însuși cela ce era chipul Său; și a restabi-

[55] *Răspunsuri către Talasie*, 60, PG 90, 621 AB.

lit asemănarea în mod trainic făcându-l pe om întru totul asemănător Tatălui celui nevăzut, prin mijlocirea Cuvântului care era de acum văzut".[56]

În Hristos se descoperă pentru om arhetipul naturii sale adevărate, modelul spre care, de la creare și prin însăși această natură, era menit să năzuiască.[57] El fiind „cel dintâi dintre toți și singurul care ne-a arătat în Ființa Sa un chip de om adevărat și fără scăderi, atât în ce privește purtările în viață, cât și în oricare alte privințe", cum scrie Cabasila.[58] Venirea în trup a lui Hristos a arătat limpede omului că a-și împlini ființa, a-și urma menirea, a trăi potrivit naturii sale, adică a trăi în chip desăvârșit înseamnă a se asemăna lui Hristos, a fi una cu El și a deveni dumnezeu în El.[59] Numai prin unirea cu Hristos omul ajunge la plenitudinea ființei sale, își află integritatea și integralitatea naturii lui, descoperă sensul autentic, primordial și ultim al existenței, desăvârșirea faptelor și a întregii sale vieți. În Hristos numai, omul poate fi om cu adevărat și în chip deplin, realizându-și natura autentică în toate laturile ei. În Hristos, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, are loc „restaurarea firii";[60] iar Sfântul Grigorie de Nazianz scrie: „Prin Hristos s-a restaurat integritatea firii noastre".

Pentru că omul este prin fire, prin origine, prin structura ființei sale și prin scopul pentru care a fost creat o făptură hristologică și teocentrică, numai îndreptându-se spre Dumnezeu el devine cu adevărat om;[61] numai alipindu-se cu totul de Hristos el poate fi om real (ἄνθρωπος, după expresia Sfântului Grigorie de Nyssa) și, am spune noi, om normal, cu o sănătate deplină: „asemănarea cu Hristos (este) sănătatea și desăvârșirea sufletului", scrie Sfântul Grigorie Palama.[62]

În afara lui Hristos, omul nu este cu adevărat și deplin om; se află dincoace de natura sa, cu o parte din el amputată, rămânând în stare de alienare, după cum vom arăta în cele ce urmează. Numai devenind dumnezeu prin înfierea în Hristos, omul devine om întreg, desăvârșit, conformat naturii sale adevărate; căci nu există natură omenească desăvârșită decât prin unire cu natura dumnezeiască; ceea ce s-a împlinit în Persoana lui Hristos, și orice om o poate realiza prin câștigarea asemănării cu El. Omul, o spunem din nou, este prin natura sa teantropic, iar dacă nu este om-dumnezeu potrivit asemănării cu Dumnezeu-omul, el nici nu este om; omul definit prin el însuși, în

---

[56] *Contra ereziilor*, V, 16, 2.

[57] Cf. Sfântul Grigorie de Nazianz.

[58] *Despre viața în Hristos*, Fericirea a VIII-a.

[59] Sfântul Simeon Noul Teolog spune: „Cei ce s-au învrednicit să se unească cu El și să-L dobândească Cap al lor – ia seama la cuvânt, rogu-te ! – se fac și ei dumnezei prin înfiere, asemenea Fiului lui Dumnezeu. O, minune ! Căci Tatăl îi îmbracă în veșmântul dintâi (Lc. 15, 22), în haina Domnului, în care Acesta a fost îmbrăcat mai înainte de zidirea lumii (In 17, 24), căci zice: „Câți în Hristos v-ați botezat, în Hristos v-ați și îmbrăcat" (Gal. 3, 27) (*Discursuri etice*, IV, 586-592).

[60] *Tâlcuire la Tatăl nostru*, PG 90, 877D.

[61] Sfântul Ioan Gură de Aur, *Omilii la I Corinteni*, IX, 4; *Omilii la Calende*, 3.

[62] *Triade*, II, 1, 43.

mod independent de legătura sa cu Dumnezeu înscrisă în natura sa însăși, este o ființă neomenească; nu există natură omenească pură: omul este om-dumnezeu sau nu este pur și simplu.

Sfânta Scriptură și Tradiția compară starea omului care n-a ajuns încă la asemănarea cu Hristos, care încă nu și-a actualizat deplin potențialitățile naturii sale prin această asemănare, cu starea copilăriei. Înaintarea în unirea cu Hristos este asemănată cu creșterea, iar împlinirea acestei uniri este asemănată cu starea adultă, numită și starea bărbatului, sau a bărbatului desăvârșit. Astfel, Apostolul Pavel vorbește despre „zidirea trupului lui Hristos, până vom ajunge toți la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos", pentru ca „să nu mai fim copii (...), ci ținând adevărul, în iubire, să creștem întru toate întru El, Care este capul – Hristos" (Efes. 4, 12-15).[63] Tot el îndeamnă: „Îmbărbătați-vă" (1 Cor. 16, 13), adică: fiți bărbați. Sfântul Simeon Noul Teolog scrie, în același sens și folosind aceeași imagine, că cel care dorește să se unească cu Hristos „crește în fiecare zi în vârstă duhovnicească, desființând cele ale cugetului pruncesc și înaintând spre desăvârșirea bărbătească (Efes. 4, 13-14). De aceea, pe măsura vârstei i se schimbă și puterile și lucrările firești și se face mai viteaz și mai tare...".[64]

Astfel, omul este chemat să ajungă desăvârșit, după chipul și asemănarea cu Hristos (Col. 1, 28; Evr. 14, 10; 12, 2; 12, 23; Iac. 1, 4), în El și prin El („fiți desăvârșiți", Mat. 5, 48), iar astfel să se facă părtaș al vieții dumnezeiești (2 Pt. 1, 4). „Căci pe cei pe care i-a cunoscut mai înainte, mai înainte i-a și hotărât să fie asemenea chipului Fiului Său, ca El să fie întâi născut între mulți frați" (Rom. 8, 29). „El este pentru noi icoană fără pată; și trebuie să căutăm cu toată puterea ca sufletul nostru să se asemene cu El", spune Clement Alexandrinul.[65] Iar Sfântul Irineu spune: „Numai urmându-i faptele și cuvintele avem părtășie cu El, și prin aceasta, noi, care am devenit făptură nouă, primim de la El, Cel cu totul desăvârșit și care era mai înainte de a se crea lumea, puterea de a spori în virtute; de la El, Cel singur bun și cu totul minunat, primim asemănarea cu El".[66] Sfântul Isaac Sirul spune că „așa făceau și părinții noștri din singurătate: ca să ajungă la acea desăvârșire și asemănare, primeau totdeauna în ei viața deplină a Domnului Iisus Hristos".[67]

Omul dobândește asemănarea cu Hristos prin practicarea virtuților.[68] După cum am văzut, omul are sădite în însăși natura sa, încă de la creare, toate

[63] Vezi, de asemenea, I Cor. 14, 20; Evr. 5, 13-14; Gal. 4, 3.
[64] *Cateheze*, XIV, 111-116. De asemenea, găsim această comparație la Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori*, 457.
[65] *Pedagogul*, 4, 2.
[66] *Contra ereziilor*, V, 1, 1.
[67] *Cuvinte despre nevoință*, 81.
[68] Cf. Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, I, XII, 99, 1. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, III, 11. Sf. Ambrozie al Milanului, *Despre binefacerile morții*, 17.

virtuțile, care constituie chipul lui Dumnezeu din el; dar ele nu i-au fost date decât în germene, iar al lui este a le face să crească până când vor ajunge la deplina lor desăvârșire, în aceasta constând realizarea asemănării cu Dumnezeu. În Hristos ni se descoperă arhetipul virtuții, El fiind începătorul și plinitorul oricărei virtuți. Vedem astfel că virtuțile sădite în natura omului la facere și dezvoltate prin împărtășirea de harul îndumnezeitor își iau ființa din virtuțile lui Hristos, după cum învață Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Astfel, nu încape îndoială că ființa virtuții din fiecare este Cuvântul (Rațiunea) cel unul al lui Dumnezeu. Căci ființa tuturor virtuților este Însuși Domnul nostru Iisus Hristos. Fiindcă s-a scris: «Care ni s-a făcut nouă de la Dumnezeu înțelepciune, dreptate, sfințire și mântuire» (I Cor. 1, 30). Și e vădit că acestea se spun despre El în înțelesul absolut, ca fiind prin Sine însuși înțelepciunea, dreptatea și sfințenia (...). Dar dacă-i așa, orice om care se împărtășește de virtute printr-o deprindere neclintită se împărtășește neîndoielnic de Dumnezeu, ființa virtuților, ca unul care a cultivat sincer, prin liberă hotărâre, sămânța naturală a binelui și a arătat sfârșitul ca fiind una cu obârșia, iar obârșia una cu sfârșitul, mai bine zis obârșia și sfârșitul ca unul și același lucru, fiind prin aceasta un vestitor nepervertit al lui Dumnezeu, dacă scopul oricărui lucru se socotește că este obârșia și sfârșitul lui; obârșia, întrucât de acolo a primit pe lângă existență și binele prin fire după participare, iar scopul, întrucât recunoscându-și cauza sa, străbate prin dispoziție și hotărâre liberă cu toată sârguința drumul de laudă ce-l duce spre ea. Iar străbătând acest drum devine dumnezeu, primind de la Dumnezeu puterea de a fi dumnezeu, ca unul ce a adăugat prin liberă alegere la binele natural al chipului asemănarea prin virtuți, datorită urcușului firesc spre cauza proprie și intrării în intimitatea ei."[69]

Fiul lui Dumnezeu are în crearea și îndumnezeirea omului un rol central și specific. Planul lui Dumnezeu cu privire la om se descoperă și se împlinește în lume ca „taină a lui Hristos" (Efes. 3, 4; Col. 1, 27; 2, 2; 4, 3; I Tim. 3, 16). Dar în taina lui Hristos se descoperă și se împlinește taina iconomiei trinitare. Crearea omului și îndumnezeirea lui se arată a fi lucrarea comună a Prea Sfintei și de-viață-făcătoarei Treimi, din buna voire a Tatălui (Efes. 1, 5, 9; Mat. 11, 26; Apoc. 4, 11) pe care o împlinește în chip ipostatic și propriu (αυτουργικῶς)[70] Fiul (Evr. 10, 7; Ioan 1, 3,4, 34; 5, 30), cu împreună-lucrarea Sfântului Duh Care dă viață, sfințește și conduce la desăvârșire (Fac. 1, 2; Lc. 1, 35; Fapte 2, 4-38; 2 Cor. 13, 13; Efes. 1, 3-14; Tit 3, 4-6; 1 Cor. 6, 11; 12, 3-13; 2 Cor. 3-6). Astfel, fiecare dintre Persoanele Prea Sfintei Treimi contribuie într-un anume fel la împlinirea iconomiei dumnezeiești, lucrând potrivit ipostasului ei specific, însă lucrarea fiecăreia este totdeauna legată de a celorlalte în împlinirea voinței comune. Crearea omului (ca și a lumii) le apare Sfinților Părinți ca avându-și originea în Sfatul veșnic al Prea Sfintei și Celei de o ființă Treimi. Părinții și întreaga Tradiție a Bisericii văd

[69] *Ambigua*, 7 (f), PG 91, 1081C-1084A.
[70] Acest termen înseamnă, literal, „prin propria sa lucrare".

în pluralul formulei „Să facem om după chipul şi asemănarea Noastră" (Fac. 1, 26) o expresie a caracterului trinitar al creării omului. Tot acest Sfat este cel care a binevoit ca omul să fie făcut părtaş la viaţa veşnică şi preafericită a Sfintei Treimi. De asemenea Sfinţii Părinţi spun că omul este creat după chipul Fiului lui Dumnezeu – căci, zice Sfântul Chiril al Alexandriei, „pentru că trebuie să ne numim fii ai lui Dumnezeu, ne este cu atât mai mult de trebuinţă să ne facem după chipul Fiului, pentru ca să ni se potrivească pecetea înfierii"[71] –, dar, în El, a fost de fapt creat după chipul Sfintei Treimi. „Dacă omul a fost creat după chipul Fiului", scrie în continuare Sfântul Chiril, „atunci el este după chipul lui Dumnezeu, căci în El strălucesc însuşirile Celei de o fiinţă Treimi, Dumnezeirea fiind una după fiinţă, în Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh".[72] Hristos este „chipul lui Dumnezeu celui nevăzut" (Col. 1, 15), strălucire a slavei şi chip al fiinţei Tatălui (Evr. 1, 3). Fiul, prin întrupare, Îl face cunoscut pe Tatăl (Mt. 11, 27; In 8, 19; 14, 6-7, 9). Şi în Hristos, omul a fost chemat să ajungă la chipul desăvârşit al Tatălui: „Fiţi desăvârşiţi, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârşit este" (Mt. 5, 48); „Fiţi milostivi, precum şi Tatăl vostru este milostiv" (Lc. 6, 36). Tot darul, toată desăvârşirea şi toată virtutea pe care le primeşte omul prin participarea la Hristos îşi au izvorul în Tatăl: „Toată darea cea bună şi tot darul desăvârşit de sus este, pogorându-se de la Părintele luminilor" (Iac. 1, 17). Astfel, în El, Hristos ne uneşte cu Tatăl. Dar El ne uneşte de asemenea cu Sfântul Duh, căci Iisus, chemându-ne să fim „părtaşi dumnezeieştii firi" (2 Pt. 1, 4), vrea să ne introducă în însăşi viaţa Prea Sfintei Treimi. Iar virtuţile (numite şi desăvârşiri, haruri, lucrări) prin care se dobândeşte această părtăşie sunt slava, lumina, harul, energiile, desăvârşirile, virtuţi comune Persoanelor Sfintei Treimi (cf. 2 Cor. 13, 13). De aceea Părinţii le atribuie acestea când Tatălui, ca izvor al lor, când Fiului, Cel care le face văzute în chip ipostatic şi la care îi face părtaşi pe oamenii care cred în El, când Sfântului Duh, vistierul şi dătătorul lor. Şi astfel Părinţii le numesc când lumină sau slavă a Tatălui, când har, lumină sau slavă a Fiului, când harul Sfântului Duh. Acestuia, ca vistier şi dătător al acestor daruri, virtuţi sau energii necreate, I se dă adesea chiar numele lor, fiind numit: Duhul milostivirii, Duhul înţelepciunii, Duhul puterii, Duhul slavei, Duhul cunoştinţei, al temerii de Dumnezeu, Duhul adevărului (Is. 42, 1-4; 61, 1; Mt. 12, 18; In 14, 17; 15, 26; Efes. 1, 17; Evr. 2, 4; Gal. 5, 22; 2 Tim. 1, 7; 1 Pt. 4, 14 etc.). Proorocul Isaia şi Apocalipsa vorbesc despre Duhul la plural: „cele şapte duhuri ale lui Dumnezeu" (Is. 11, 1-3; Apoc. 1, 4; 3, 1; 5, 6), care, după Sfinţii Părinţi, arată energiile sau darurile Sfântului Duh.[73] De aceea putem spune, ca Sfântul Macarie Egipteanul, că omul a fost creat „după chipul Duhului",[74] afirmaţie în care se regăseşte

---

[71] *Explication des dogmes*, ed. Pusey, t. V, p. 558.

[72] *Ibidem*.

[73] Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, XLI, 3. Sf. Grigorie Palama, *Despre unire şi deosebire*, 33.

[74] *Omilii duhovniceşti* (Col. III), XLVI, 5-6. Cf. *Omilii duhovniceşti* (Col. II), XLVI, 5-6.

învățătura Sfântului Irineu[75] și a Părinților din vechime, care văd pe Duhul cel Sfânt în suflarea de viață dată omului la crearea lui (Fac. 2, 7).

Atribuirea virtuților sădite în om și lui Hristos, și Sfântului Duh ne arată că ele sunt energii comune celor Trei Persoane ale dumnezeieștii Treimi și, mai mult, că, în crearea și îndumnezeirea omului, Fiul și Duhul Sfânt conlucrează în ducerea la împlinire a voinței Tatălui, care este și voința Lor. Sfântul Irineu spune că Fiul și Duhul sunt „mâinile Tatălui".[76] Astfel, omul și toate lucrurile au fost creat prin Fiul (In 1, 3), în Duhul: „Tatăl creează toate prin Cuvântul în Duhul, spune Sfântul Atanasie cel Mare, fiindcă unde este Cuvântul, acolo este și Duhul. Și cele create (de Tatăl) prin Cuvântul au tăria existenței lor de la Cuvântul în Duhul".[77] Potrivit voinței Tatălui, lucrarea Fiului este de a da făpturilor existența, iar a Duhului, să le desăvârșească.[78] Astfel oricare virtute a omului se naște de la Fiul, dar este însuflețită, sfințită și desăvârșită de Duhul Sfânt în numele Tatălui. Astfel chipul și asemănarea cu Dumnezeu din om au fost voite de Tatăl, săvârșite de Fiul, în Duhul, și desăvârșite de Duhul. Lucrarea mântuitoare a lui Hristos s-a săvârșit cu împreună-lucrarea Duhului.[79] Hristos îl face pe omul care se întoarce spre El în stare să primească pe Duhul Sfânt, iar Duhul îl unește pe om cu Hristos, și prin El cu Tatăl. Duhul împărtășește fiecărui membru al Trupului lui Hristos plenitudinea Dumnezeirii. Prin El omul ajunge în Hristos la asemănarea cu Dumnezeu[80] căci prin El se dau și se lucrează toate darurile (1 Cor. 12, 11) și toate virtuțile. El este, după cum spune Sfântul Vasile cel Mare, „izvorul sfințeniei".[81] El este Cel care îi arată celui ce crede „chipul Celui nevăzut" și, „în fericita contemplare a chipului... frumusețea negrăită a Arhetipului".[82] Prin El, „cei ce sunt pe calea virtuții se desăvârșesc".[83] El este Cel care îl îndumnezeiește pe om[84], făcându-l asemenea cu Hristos și, prin El, cu Tatăl. „El este sfințenia noastră", spune Sfântul Grigorie de Nazianz.[85]

Numai în Duhul Sfânt omul poate realiza Arhetipul naturii sale, adică să ajungă la asemănarea cu Hristos. Pentru ca Hristos să trăiască în el, trebuie să trăiască

---

[75] Dumnezeu, spune el, „a pus în inima omului cerințele virtuții, judecata, știința, rațiunea, credința, iubirea și toate celelalte daruri, care sunt chipuri ale Duhului" (*Contra ereziilor*, V, 6, 1).

[76] *Ibidem*.

[77] *Epistola către Serapion*, III, 5.

[78] Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, XVI (col. 136): „Domnul poruncește. Cuvântul creează și Duhul întărește. Iar „întărire", ce altceva ar putea să însemne dacă nu „desăvârșirea în sfințenie".

[79] *Ibidem*, XVI (col. 140).

[80] *Ibidem*, IX (col. 109).

[81] *Ibidem*, XVI (col. 136).

[82] *Ibidem*, IX (col. 109). Sf. Vasile spune, de asemenea: „Mintea noastră luminată de Duhul Sfânt privește spre Fiul și contemplează pe Tatăl, ca și cum L-ar vedea într-o oglindă" (*Epistole*, 226, III).

[83] *Despre Sfântul Duh*, IX (col. 109).

[84] *Cuvântări*, XXXI, 29, PG 36, 159 BC. Sf. Chiril al Alexandriei, *Despre Sfânta Treime*, VII.

[85] *Loc. cit.*

în el Duhul cel Sfânt, trebuie să devină pnevmatofor. Asemănarea cu Hristos și împărtășirea Sfântului Duh se dobândesc împreună și se condiționează reciproc. Numai viețuind în Hristos creștinul primește Duhul Sfânt trimis de Tatăl în Numele Fiului (In 14, 26) și numai viețuind întru Duhul se unește cu Hristos prin împărtășirea din virtuțile Lui, ca daruri ale Duhului.

Pentru ca omul să ajungă la desăvârșirea ființei lui în Hristos, după modelul Lui, începătorul și plinitorul firii sale, dobândind astfel mântuirea, adevărata viață și sănătatea deplină, el trebuie să trăiască potrivit Duhului, să ducă o viață duhovnicească.

Omul a fost creat cu trup și suflet și a primit suflarea de viață, pentru ca să primească Duhul și să fie astfel cu totul înduhovnicit și să trăiască în Duhul cu toată ființa lui. Numai îndeplinind aceasta, omul își împlinește destinul, trăind potrivit adevăratei sale naturi: „Omul adevărat este omul duhovnicesc care este în noi", scrie Clement Alexandrinul.[86] Omul nu este om deplin și nu trăiește cu adevărat decât dacă trăiește în Duhul; altfel el este mutilat, nedesăvârșit și ca și mort. Sfântul Irineu spune aceasta cu toată claritatea: „Apostolul zice: Înțelepciunea o propovăduim la cei desăvârșiți" (1 Cor. 2, 6). Îi numește „desăvârșiți" pe cei care au primit Duhul lui Dumnezeu (...). Pe aceștia Apostolul îi numește de asemenea „duhovnicești"; iar aceștia sunt duhovnicești prin împărtășire de Duhul (...) Când Duhul Sfânt, amestecându-Se cu sufletul, Se unește cu cel după chip, prin revărsarea harului Său se naște omul duhovnicesc și desăvârșit, cel care a fost făcut după chipul și asemănarea lui Dumnezeu. Când, dimpotrivă, Duhul lipsește din suflet, omul acela rămânând cu totul firesc și trupesc, va fi cu totul nedesăvârșit, având chipul lui Dumnezeu imprimat în el, dar fără să dobândească asemănarea prin mijlocirea Duhului (...) Căci trupul nu este omul deplin, ci doar o parte a omului. Iar sufletul, nici el nu este omul deplin, căci nu este decât sufletul lui, deci o parte a lui. Nici duhul omului nu este omul întreg, căci îl numim duh, iar nu om. Numai amestecul și unirea tuturor acestora îl fac pe om întreg. Și de aceea Apostolul, tâlcuind cele zise de el, a arătat care este omul desăvârșit și duhovnicesc, moștenitorul mântuirii, atunci când le spune tesalonicenilor în prima sa epistolă către ei: „Dumnezeul păcii însuși să vă sfințească pe voi desăvârșit, și duhul vostru, și sufletul și trupul să se păzească în întregime, fără de prihană, întru venirea Domnului nostru Iisus Hristos" (...) Sunt desăvârșiți deci cei care, totodată, au pe Duhul pururi petrecând întru ei și care-și păstrează curăția și a sufletelor, și a trupurilor lor, adică păstrează credința în Dumnezeu și păzesc dreptatea față de aproapele".[87] „Pe cei care primesc arvuna Duhului și care, fugind de poftele trupului, se supun Lui și se arată întru toate viețuind după rațiune, Apostolul îi numește pe drept cuvânt „duhovnicești", căci „Duhul locuiește în ei",[88] și „ipostasul nostru, adică cel compus din suflet și trup, este cel care, primind Duhul lui Dumnezeu, ajunge

[86] *Stromate*, II, IX, 42, 1.
[87] *Contra ereziilor*, V, 6, 1.
[88] *Ibidem*, 8, 2.

om duhovnicesc".[89] „Trei sunt cele din care este alcătuit omul desăvârşit: trupul, sufletul şi duhul."[90] „Cei care se tem de Dumnezeu şi aşteaptă venirea Fiului Său şi care, prin credinţă, fac din inimile lor sălaş Duhului lui Dumnezeu, aceia vor fi «curaţi», «duhovniceşti» şi «vii pentru Dumnezeu», pentru că ei au Duhul Tatălui, Care îl curăţeşte pe om şi-l ridică la viaţa lui Dumnezeu".[91] „Şi prin acestea două este om şi viu: viu prin împărtăşirea de Duhul, om prin substanţa trupului".[92] „Deci, fără Duhul lui Dumnezeu, trupul este mort, lipsit de viaţă, iar unul ca acesta nu poate să moştenească Împărăţia lui Dumnezeu (...). Dar acolo unde este Duhul Tatălui, acolo omul este viu; trupul pe care a pus stăpânire Duhul uită ce este, pentru a dobândi calităţile Duhului şi a deveni după chipul Cuvântului lui Dumnezeu".[93]

După cum Sfântul Grigorie Palama spunea că sănătatea şi desăvârşirea sufletului o constituie asemănarea cu Hristos,[94] tot astfel şi Sfântul Simeon Noul Teolog spune, dintr-un alt punct de vedere, dar în acelaşi sens, că sănătatea sufletului este venirea şi prezenţa în el a Sfântului Duh: „Venind Acela, fiindcă alungă toată boala şi toată neputinţa sufletească, Se numeşte sănătate, ca Unul care ne dăruieşte sănătatea sufletului".[95]

Potrivit Sfinţilor Părinţi, pentru om sănătate înseamnă a se afla în toate privinţele în starea corespunzătoare deplinătăţii fiinţei sale sau, altfel spus, într-o totală adecvare cu adevărata sa natură. Or, natura sa adevărată şi adevărata sa viaţă, cum am spus-o, este ajungerea la desăvârşirea fiinţei sale aşa cum a voit-o Dumnezeu, înnoindu-se după chipul lui Hristos în Duhul Sfânt. Viaţa firească a omului este viaţa în Hristos. De aceea Tertulian spune despre suflet că „este creştin prin natura lui".[96] Stă în firea omului să tindă spre Dumnezeu. Sufletul, spune Sfântul Nichita Stithatul, „îşi are în chip firesc aplecarea proprie spre bunurile dumnezeieşti" şi „îi este propriu să dorească cele nemuritoare".[97] Sfântul Antonie spune şi el: „Stă în firea omului ca întotdeauna să-L caute pe Dumnezeu şi să-l slujească".[98] Este firesc pentru suflet să se îndrepte spre cunoaşterea şi mărturisirea lui Dumnezeu; aceasta este starea lui normală, semn de sănătate, după cum spune Tertulian: „Sufletul... când îşi revine, ca dintr-o beţie, din somn, sau dintr-o boală oarecare, recăpătându-şi sănătatea, Îl cheamă pe Dumnezeu numai cu acest singur nume, fiindcă numai acesta singur este al lui Dumnezeu cel adevărat".[99] Împărtăşirea din viaţa cea preafericită a Sfintei Treimi este ţinta firească a

[89] *Ibidem.*
[90] *Ibidem*, 9, 1.
[91] *Ibidem*, 9, 2.
[92] *Ibidem.*
[93] *Ibidem*, 9, 3.
[94] *Triade*, II, I, 42.
[95] *Discursuri etice*, VII.
[96] *Apologeticul*, XVII, 6.
[97] *Despre suflet*, 35.
[98] *Scrisori*, V, 4.
[99] *Apologeticul*, XVII, 5.

firii și a vieții omenești, și Sfântul Antonie cel Mare scrie cu privire la aceasta: „Iubirea ce v-o port mă face să-L rog pe Dumnezeu să vă facă să priviți cele nevăzute ca moștenire a voastră. Cu adevărat, fiii mei, acestea nu sunt mai presus de firea noastră, ci încununarea ei cea firească".[100] Starea firească a omului este să fie în întregime unit cu Dumnezeu. Așa a fost Adam la crearea lui, iar Hristos a venit ca să-i aducă aminte omului rătăcit de cea dintâi poruncă și cea mai mare: „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău, din tot cugetul tău și din toată puterea ta" (Mc. 12, 30; Mt 11, 37; cf. Deut. 6, 5), pe care urmând-o își va regăsi adevărata sa fire.

Este vădit că numai îndreptând spre Dumnezeu toate capacitățile sale, pentru a ajunge să se unească cu El prin mijlocirea lor, omul se folosește de ele așa cum se cuvine, potrivit naturii lor. Și aceasta constituie virtuțile sale, după cum scrie Sfântul Vasile cel Mare: „Dumnezeu ne-a înzestrat cu puterile necesare ca să împlinim toate poruncile pe care ni le-a dat (...) cu aceste puteri, lucrând corect și după cuviință, facem viața noastră virtuoasă prin sfințenie (...) Iar definiția virtuții cerute de Dumnezeu este folosirea acestor daruri ale lui Dumnezeu cu bună-știință, potrivit poruncii Lui".[101] Altfel spus, a duce o viață virtuoasă nu înseamnă pentru om altceva decât a trăi în conformitate cu propria sa natură, adică a-și folosi toate capacitățile în scopul pentru care au fost create: să se îndrepte spre Dumnezeu și să ajungă la asemănarea cu El. Identitatea dintre starea firească – starea lui Adam în rai și a omului restaurat în Hristos – și cea virtuoasă este în mod constant subliniată de Sfinții Părinți: „Oricât de numeroase ar fi virtuțile pe care le practicăm, ele sunt toate practicate potrivit firii", scrie Evagrie.[102] „Dacă rămânem în starea naturală, suntem în virtute", spune Sfântul Ioan Damaschin.[103] Iar Sfântul Isaac Sirul spune și el explicit că virtutea este starea firească a sufletului.[104] Avva Dorotei arată tot așa că prin virtuți „se învrednicește omul a se regăsi pe sine și a reveni la ceea ce e după fire, prin curățire, cu ajutorul poruncilor lui Hristos",[105] iar Ioan din Singurătate spune că atunci când omul își curățește sufletul prin lucrarea virtuților „se ține în rânduiala firii sale".[106]

Tot astfel Părinții spun că adevărata sănătate a omului este această stare de virtute. Virtutea este sănătatea sufletului cea după fire, scrie Avva Dorotei,[107] ca și Sfântul Vasile cel Mare,[108] Evagrie[109] și Sfântul Maxim Mărturisitorul, care spune: „Precum se raportează sănătatea... la trup, așa se rapor-

---

[100] *Loc. cit.*
[101] *Regulile mari*, 2.
[102] *Marea scrisoare către Melania cea Bătrână*, II.
[103] *Dogmatica*, II, 30.
[104] *Cuvinte despre nevoință*, 83.
[105] *Învățături de suflet folositoare*, I, 10.
[106] *Dialog*, ed. Hausherr, p. 64.
[107] *Învățături de suflet folositoare*, XI, 10: „Răul este boală a sufletului care s-a lipsit de sănătatea lui cea după fire, care este virtutea".
[108] *Omilii la Hexaemeron*, IX, 4: „Virtutea este sănătatea sufletului".
[109] *Capete gnostice*, I, 41. Vezi, de asemenea, *Marea scrisoare către Melania cea Bătrână*, II.

tează virtutea... la suflet".[110] Tot la fel spune și Sfântul Isaac Sirul: „Virtutea este în mod firesc sănătatea sufletului".[111] Am putea spune chiar că virtutea este mult mai folositoare sufletului decât este sănătatea pentru trup, căci, spune Sfântul Vasile cel Mare, „virtuțile sunt mai proprii sufletului decât trupului sănătatea".[112]

Numai prin practicarea virtuților, și în special a celei care este încununarea lor, adică a iubirii de aproapele, omul ajunge la cunoaștere, la contemplarea cea duhovnicească în care nu numai spiritul său, ci și toate celelalte facultăți ale sale[113] lucrează potrivit scopului naturii sale. Căci omul, spune Sfântul Simeon Noul Teolog, „a fost zidit ca văzător al zidirii văzute și pentru a fi introdus în cea cunoscută cu mintea".[114] Clement al Alexandriei spune despre om că este „cu adevărat sad ceresc",[115] și că „a fost făcut pentru contemplarea cerului".[116] Și numai într-o asemenea lucrare, care îi este cu totul potrivită, mintea omului și, prin ea, sufletul lui în întregime își dobândesc sănătatea deplină. „Precum se raportează sănătatea... la trup (...) tot așa se raportează cunoștința... la minte", scrie Sfântul Maxim Mărturisitorul.[117] „Atunci când firea cugetătoare va ajunge la contemplare, care este lucrarea ei, atunci toate puterile vor fi sănătoase", spune Evagrie,[118] care, la fel, consideră cunoașterea duhovnicească drept „sănătatea sufletului".[119] Sfântul Talasie, de asemenea, spune că „sănătatea sufletului este cunoștința".[120]

Pe prima ei treaptă, această contemplare este cea a rațiunilor (λόκοι) duhovnicești ale făpturilor, pe care Părinții o numesc „contemplație naturală" (φυσικη θεορία). Chiar dacă ea dă omului o adevărată cunoaștere a făpturilor și, mai ales, îl ridică prin ea la Făcătorul lor, ea nu este decât o cunoaștere indirectă a lui Dumnezeu.

Numai prin cunoașterea/contemplare a lui Dumnezeu însuși, care este un dar al lui Dumnezeu și care se săvârșește prin harul Sfântului Duh, ajunge omul la gradul înalt de desăvârșire la care este chemat prin natura sa, pentru că prin această cunoaștere sau, mai bine zis, prin această „vedere" a lui Dumnezeu în lumina harului necreat el este deplin îndumnezeit.

---

[110] *Capete despre dragoste*, IV, 46.
[111] *Cuvinte despre nevoință*, 83.
[112] *Loc. cit.*
[113] Cf. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, I, 3, 15.
[114] *Cele 225 de capete teologice și practice*, II, 3.
[115] *Cuvânt de îndemn către elini (Protrepticul)*, X, 100, 3.
[116] *Ibidem*.
[117] *Capete despre dragoste*, IV, 46.
[118] *Capete gnostice*, II, 15.
[119] *Ibidem*, 8.
[120] *Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte*, II, 2.

2

Cauza cea dintâi a bolilor. Păcatul strămoșesc

Asemănarea cu Dumnezeu, deși deja dată în chip, rămânea să fie realizată prin voia liberă a lui Adam care primise ca dreptar porunca dumnezeiască. Dar prin chiar libertatea sa, Adam putea să urmeze o altă cale, „să părăsească binele și să meargă spre rău, separându-se de Dumnezeu prin libera lui alegere".[1] Șarpele a fost cel care i-a descoperit această cale diferită, ceea ce a constituit o ispită permanentă pentru primul om. Această ispită avea rolul de a-i pune mereu la încercare voința, alegerea lui Dumnezeu de către om dobândind astfel forță și valoare. Fără putința de a înfăptui răul, Adam n-ar fi fost cu adevărat și cu totul liber, îndumnezeirea apărând ca singura cale posibilă, și deci ca necesară și impusă prin însăși natura lui. Dumnezeu voind ca omul să fie desăvârșit, atunci când l-a creat după chipul Său, l-a înzestrat cu o libertate absolută, care-i permitea să participe la propria îndumnezeire[2] și să dobândească în Dumnezeu asemănarea cu El.[3] Dacă realizarea asemănării i-ar fi fost dată spre lucrare omului fără posibilitatea unei alte alegeri, el n-ar fi fost în mod real virtuos, fiindcă, după cum spune Sfântul Ioan Damaschin, „nu este virtute ceea ce se face silit".[4] Existența unei libertăți absolute pentru om și voia lui Dumnezeu ca omului „să-i revină răsplata pentru strădania sa"[5] și „să nu fie altul lăudat pentru roada asemănării"[6] implică necesitatea ispitirii omului. „Trebuia deci, spune Sfântul Ioan Damaschin, ca omul să fie mai întâi ispitit; fără să fie ispitit și încercat, omul n-ar fi avut nici un merit".[7] „O dată încercat, scrie Sfântul Grigorie de Nazianz, sufletul dobândește cele nădăjduite ca plată a strădaniilor sale virtuoase, și nu doar ca dar al lui Dumnezeu".[8]

---

[1] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, II, 12.

[2] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii despre facerea omului*, I, 16.

[3] *Ibidem*.

[4] *Loc. cit.* Sf. Grigorie de Nyssa scrie, în același sens: „Cel care a fost zidit întru totul asemenea lui Dumnezeu, trebuia să fie din fire liber și stăpân pe voința proprie, pentru ca apoi participarea la bunurile dumnezeiești să fie răsplata unor strădanii virtuoase" (*Marele cuvânt catehetic*, V).

[5] Sf. Vasile cel Mare, *loc. cit.*

[6] *Ibidem*.

[7] *Loc. cit.*

[8] *Cuvântări*, II, 17. Cf. *Poeme* I, II, 9.

Toţi Părinţii insistă asupra faptului că Adam a fost creat de Dumnezeu cu totul bun. În rai, în starea sa firească, omul trăia în întregime întru Bine:[9] nu numai că nu făcea nimic rău, dar nici nu cunoştea răul, ispita dându-i nu cunoaşterea răului în sine, ci numai a posibilităţii lui; cunoaşterea însăşi a răului apare ca urmare a păcatului (Fac. 3, 22), iar nu ca principiu al lui. În rai, răul nu exista decât în şarpe, încarnare a lui Satan, iar acesta nu se putea în nici un fel atinge de creaţie, atâta vreme cât Adam rămânea stăpânitorul ei (cf. Fac. 1, 28-30);[10] tot aşa el nu avea nici o putere asupra primului om, neputând face altceva decât să-l ispitească, ispitirea lui rămânând fără nici o urmare atâta vreme cât omul refuza să i se supună.[11]

Diavolul le-a spus lui primilor oameni: „veţi fi ca Dumnezeu" (Cf. Fac. 3, 5), şi în aceasta consta ispita.[12] Căci Adam fusese într-adevăr destinat să devină dumnezeu, dar prin participare la Dumnezeu însuşi, în El şi prin El. Şarpele le-a propus oamenilor să devină „ca Dumnezeu" (ὡς θεοὶ), adică alţi dumnezei, independent de Dumnezeu; să fie dumnezei fără Dumnezeu. Adam, cedând amăgirilor Celui Rău, a consimţit astfel să devină dumnezeu prin el însuşi, să se autoîndumnezeiască, şi în aceasta constă păcatul său.[13] Afirmarea absolutei sale autonomii şi a voinţei de a se lipsi de Dumnezeu şi de a-l lua locul, sau de a se înălţa înaintea Lui ca un alt dumnezeu constituia negarea, respingerea lui Dumnezeu. Participarea lui Adam la viaţa dumnezeiască presupunea, aşa cum am arătat, conlucrarea voinţei lui libere; îndepărtându-se de Dumnezeu, s-a lipsit de har[14], care era pentru el adevărata viaţă a naturii sale. Dumnezeu le spusese lui Adam şi Evei: „din rodul pomului celui din mijlocul raiului să nu mâncaţi din el, nici să vă atingeţi de el, ca să nu muriţi" (Fac. 3, 3); şarpele, dimpotrivă, le-a spus: „nu, nu veţi muri !" (Fac. 3, 4). Urmările nefaste ale păcatului vădesc minciuna şi înşelătoria diavolului: despărţindu-se de Izvorul a tot ce înseamnă viaţă, omul se prăbuşeşte în moarte: moartea trupului său – care fusese creat ca putând fi nestricăcios –, care avea să survină ulterior, şi moartea de îndată a sufletului său.[15] „Prin păcat, scrie Sfântul Ioan Damaschin, a intrat moartea în lume, ca o fiară sălbatică şi neîmblânzită, distrugând viaţa omenească".[16] Iar la Sfântul Grigorie Palama citim: „După acea greşeală dintâi săvârşită în raiul lui

---

[9] Cf., de pildă, Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, XII, 2. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 20.
[10] Cf. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovniceşti* (Col. II), XI, 5.
[11] Cf. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, 22.
[12] Cf. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovniceşti* (Col. III), I. 3, 4.
[13] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la statui*, XI, 2. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, XIII, 60. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, II, 30; Sf. Irineu, *Contra ereziilor*, V, 3, 1. *Parafrază în 150 de capete la... Sf. Macarie Egipteanul*, 86.
[14] Cf. *Parafrază în 150 de capete la... Sf. Macarie Egipteanul*, 37; *Omilii duhovniceşti* (Col. II), XII.
[15] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, II, 7,90. Sf. Grigorie Palama, *Omilii*, 11; 16; 32. *Capete fizice, teologice, etice şi practice*, 36; 51.
[16] *Op. cit.*, III, 1.

Dumnezeu, prin călcarea poruncii... s-a ivit păcatul, iar noi am fost supuşi, înainte de moartea trupească, morţii celei sufleteşti, care este despărţirea sufletului de Dumnezeu".[17]

Depărtându-se de Principiul fiinţei sale şi a tot ce fiinţează, omul cade în neființă: „golindu-se de gândul la Dumnezeu şi întorcându-se spre cele ce nu sunt – căci cele rele sunt cele ce nu sunt, iar cele bune sunt cele ce sunt –, o dată ce s-au despărţit Dumnezeu, Care este, oamenii s-au golit şi de existenţă", spune Sfântul Atanasie cel Mare.[18]

Iar din această despărţire i-au venit omului toate relele: căci s-a lipsit astfel de bunurile dumnezeieşti de care se împărtăşise şi pe care prin fire le avea în chip desăvârşit. Într-adevăr, „toate câte a făcut Dumnezeu, aşa cum s-au făcut, sunt bune foarte. Dacă rămân aşa cum au fost zidite, sunt cu adevărat bune foarte. Dar dacă se îndepărtează, în chip voluntar, de la starea conformă naturii şi dacă vin la o stare contra naturii, ajung în rău", scrie Sfântul Ioan Damaschin.[19] Depărtându-se de Dumnezeu, negându-L şi nerecunoscându-L, omul se depărtează de natura sa autentică şi de adevărata sa menire, care este asemănarea cu Dumnezeu prin Duhul Sfânt, şi-şi perverteşte astfel toate facultăţile, în chip firesc îndreptate spre Dumnezeu, abătând de la adevărata lor ţintă năzuinţele cele bune sădite în firea sa.[20] Iar apoi, întreaga sa fiinţă, care a încetat să se îndrepte spre scopul ei firesc, sufletul, ca şi trupul său, care nu şi-au mai respectat condiţia firească de alipire la Dumnezeu, au căzut în cea mai rea neorânduială. Sfântul Maxim Mărturisitorul arată astfel în ce constă căderea omului: „Cel ce, cu toate că e parte a lui Dumnezeu pentru raţiunea virtuţii aflătoare în el, în baza cauzei sale, părăseşte obârşia sa şi se lasă dus în chip nesocotit (neraţional – παραλόγως) spre nimic, cu drept cuvânt se zice că a căzut de sus, întrucât nu s-a mişcat spre obârşia şi cauza proprie, după care, spre care şi pentru care a fost făcut. El se află într-un vagabondaj nestatornic şi într-o neorânduială cumplită a sufletului şi a trupului, ca unul ce s-a despărţit pe sine de cauza sa ce rămâne totdeauna nerătăcită şi constantă, prin povârnirea de bunăvoie spre rău. Şi se spune în înţelesul propriu că s-a rostogolit în rău, fiindcă, aflându-se în el capacitatea prin care putea să-şi ducă în chip neabătut paşii spre Dumnezeu, a ales de bunăvoie ceea ce e rău şi nu există, în locul a ceea ce bun şi există."[21]

Răul şi păcatul sunt întotdeauna definite de Sfinţii Părinţii prin raportare la natura firească a omului, la datoria sa de a fi teantropic. Rău şi păcat este orice îl îndepărtează pe om de Dumnezeu şi de devenirea sa dumnezeiască – îndumnezeirea la care este chemat prin natura sa – sau, altfel spus, orice abatere a facultăţilor sale de la scopul lor firesc. „Răul, scrie Dionisie Areopa-

[17] *Omilii*, 11. Cf. 16: *Capete fizice, teologice, etice şi practice*, 36; 51.
[18] *Tratat despre întruparea Cuvântului*, 4.
[19] *Op. cit.*, IV, 20.
[20] Cf. Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, VI, 97.
[21] *Ambigua*, 7, PG 91, 1084D-1085A.

gitul, e contrar scopului, contrar firii, contrar cauzei, contrar principiului (începutului), contrar ţintei, contrar normei, contrar voirii, contrar substanţei (ipostasului)".[22] „Răul nu se contemplă ca stând în legătură cu fiinţa făpturilor, ci în legătură cu mişcarea lor greşită şi neraţională", spune Sfântul Maxim.[23] „Voi spune că răul, notează el în continuarea acestei idei, este abaterea lucrării puterilor (facultăţilor) sădite în fire de la scopul lor, şi altceva nimic (...) Iar scop numesc Cauza celor ce sunt, după care se doresc în mod firesc toate".[24] Despărţindu-l pe om de Dumnezeu, păcatul îl aduce într-o stare contra naturii şi-l privează de existenţă şi de bine, iar această stare, pentru om, înseamnă răul. „Răul nu este altceva decât lipsa binelui şi o abatere de la starea conformă firii la una contrară firii", citim la Sfântul Ioan Damaschin.[25] „Toate câte a făcut Dumnezeu, aşa cum s-au făcut, sunt bune foarte. Dacă rămân aşa cum au fost zidite, sunt cu adevărat bune foarte. Dar dacă se îndepărtează, în chip voluntar, de la starea conformă naturii şi dacă vin la o stare contra naturii, ajung în rău. Potrivit firii lor, toate sunt roabe şi supuse Creatorului. Dar când una dintre făpturi s-a revoltat şi n-a ascultat de Făcător, a format în ea însăşi răul. Căci răutatea (...) este abaterea de bunăvoie de la starea conformă firii la una contrară firii, care este păcatul".[26]

Astfel, a spune că prin păcat omul ajunge într-o stare contrară firii este totuna cu a spune că, depărtându-se de Dumnezeu, el se depărtează de sine însuşi, trăieşte în afara a ceea ce el este în mod fundamental, nu trăieşte viaţa pentru care este făcut, gândeşte şi acţionează cu totul dimpotrivă, într-un fel străin de adevărata sa condiţie. Altfel spus, omul trăieşte într-o stare de înstrăinare. „Căci, fiind noi ai lui Dumnezeu prin fire", scrie Sfântul Irineu, lepădarea de El „ne-a făcut potrivnici firii" (*alienavit nos contra naturam*).[27] Sfântul Macarie Egipteanul vorbeşte tot despre înstrăinare, chiar dacă se exprimă în alt fel: „De când a călcat Adam porunca (...) este pe lângă sufletul propriu-zis ca un al doilea suflet".[28] Iar Sfântul Atanasie arată că sufletul omenesc, căzut în păcat, uitând că este după chipul lui Dumnezeu şi nemaivăzând Cuvântul cu care se cuvenea să se asemene, „ajunge în afară de sine".[29]

Tot astfel, îndepărtându-se de Dumnezeu, omul se lipseşte de starea dumnezeiască care-i fusese hărăzită şi, după cum spune Sfântul Clement al Alexandriei, se prăbuşeşte în starea omenească.[30] De fapt, cade chiar într-o stare

---

[22] *Despre Numirile dumnezeieşti*, IV, 32.
[23] *Capete despre dragoste*, IV, 14.
[24] *Răspunsuri către Talasie*, Prolog, PG 90, 253B.
[25] *Dogmatica*, IV, 20.
[26] *Ibidem*. Cf. II, 30. Avva Dorotei, la fel, scrie: „(Omul) a căzut din starea cea după fire şi a ajuns în cea contrară firii, adică în păcat" (*Învăţături de suflet folositoare*, I, 1). Vezi, de asemenea, Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, 4.
[27] *Contra ereziilor*, V, 1, 1.
[28] *Omilii duhovniceşti* (Col. II), XV, 35.
[29] *Cuvânt împotriva elinilor*, 8.
[30] *Cuvânt de îndemn către elini*, IX, 83, 2.

subumană, căci, așa cum am văzut, umanul autentic nu există decât în divino-uman; omul nu poate fi cu adevărat om decât în Dumnezeu, fiind om-dumnezeu în Duhul, asemenea lui Hristos. De aceea Sfinții Părinți compară adesea starea omului căzut cu cea a animalelor.[31] Sfântul Grigorie de Nyssa, de pildă, spune: „După ce a lepădat omul chipul dumnezeiesc, s-a sălbăticit, după asemănarea firii necuvântătoare, făcându-se, prin îndeletnicirile cele rele, leu și pardos".[32] Și, la fel, Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că omul „«s-a asemănat dobitoacelor celor fără de minte» (Ps. 48, 13), lucrând, căutând și voind aceleași ca și ele în tot chipul; ba le-a și întrecut în iraționalitate, mutând rațiunea cea după fire în ceea ce e contrar firii".[33]

Întorcându-și duhul de la Dumnezeu, acesta a fost lipsit de viața dumnezeiască, s-a chircit[34] și a intrat într-o stare de toropeală (Is. 29, 10; Rom. 11, 8), s-a întunecat[35] și s-a făcut ca mort. Astfel omul ajunge să-și uite cu totul rostul său duhovnicesc. Iar fără acesta, adică lipsit de dimensiunea esențială a ființei sale, prin care toate facultățile lui erau luminate și însuflețite, căpătau sens și coeziune, și prin creșterea în Dumnezeu, omul se trezește dintr-o dată redus la o parte infimă din ceea ce fusese, folosindu-și numai o parte dintre posibilitățile sale. Din om întreg cum fusese – duhovnicesc, firesc și trupesc –, a rămas numai om firesc (1 Cor. 2, 14; Iuda 19) și trupesc. Au fost afectate astfel însăși structura ființei sale și buna rânduială a facultăților sale, care-l făceau om întreg, el rămânând doar o sutime sau o miime om – ceea ce este o simplă figură de stil, căci, în realitate, îmbrăcând condiția omului căzut, omul a pierdut infinitul. Oricum, el a devenit om nedeplin. Sfântul Irineu spune: „Când sufletului îi lipsește Duhul Sfânt, omul, rămânând cu adevărat doar firesc și trupesc, este nedesăvârșit".[36] De acum înainte, omul va trăi într-o lume mărginită, strâmtă și, aparent, închisă, având o existență restrânsă la dimensiunea ființei sale căzute. Sufletul și trupul lui, nemaiprimind adevărata lor viață – cea dumnezeiască, pe care le-o împărtășea Duhul Sfânt –, mor spiritual. Sfântul Irineu spune, în această privință: „Omul desăvârșit este compus din acestea trei: trupul, sufletul și Duhul. Unul mântuiește și dă chip, adică Duhul (...) Cei care nu-L au pe Acesta, Care mântuiește și zidește spre viață, aceștia pe drept cuvânt vor fi numiți „trup și sânge", căci n-au Duhul lui Dumnezeu în ei. Pentru aceasta Domnul îi numește „morți": „Lasă morții

[31] Vezi, spre pildă, Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, XIII, 67-68, *Cateheze*, XXVIII, 418-419. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, II, 10, Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, IV, 5. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre iubire*, II, 52. Sf. Nichita Stithatul, *Despre suflet*, 34. A se vedea, de asemenea, Ps. 48, 13, 21: „Alăturatu-s-a dobitoacelor fără de minte și s-a asemănat lor". Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. III), VIII, 3, 1-5.

[32] *Tâlcuire la Cântarea cântărilor*, Omilia a VIII-a.

[33] *Răspunsuri către Talasie*, Prolog, PG 90, 253CD.

[34] Cf. *Ibidem*.

[35] Cf. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), XLV, 1; *Parafrază la... Sf. Macarie Egipteanul*, 37.

[36] *Contra ereziilor*, V, 6, 1.

să-și îngroape morții lor" (Lc 9, 60), căci nu-L au pe Duhul de viață dătător".[37] Sfântul Grigorie Palama ajunge la aceeași concluzie în ceea ce privește urmările păcatului: „După cum părăsirea trupului de către suflet și despărțirea sa de el este moartea trupului, tot așa părăsirea sufletului de către Dumnezeu și despărțirea Sa de el este moarte a sufletului".[38] Astfel, omul căzut, crezând că trăiește și adeseori chiar gândind că trăiește din plin, în realitate este un cadavru viu. La fel descrie Sfântul Simeon Noul Teolog condiția omului căzut, așa cum o vede cel ce are discernământ duhovnicesc, dar necunoscută de cei ce-o pătimesc: „Morții nu se pot nici vedea între ei, nici nu se pot plânge unul pe altul. Numai cei cu adevărat vii, văzându-i astfel, gem și îi plâng. Căci ei văd străin lucru și vrednic de mirare: oameni peste care s-a abătut moartea, care cred că trăiesc și chiar se mișcă, orbi cărora li se pare că văd și surzi cu adevărat care cred că aud; trăiesc, văd și aud ca animalele; cugetă ca niște nebuni lipsiți de cunoștință și duc o viață de cadavre; căci este cu putință să trăiești fără să ai viață în tine, să privești fără să vezi și să asculți fără să auzi cu adevărat".[39]

Prin păcat, omul a căzut în toate relele, nenorocirile și necazurile,[40] străine de natura sa și care, atâta vreme cât viețuia în conformitate cu această natură, nu-l puteau atinge; ele au apărut ca urmare a păcatului și sunt pedepse ale lui. În principal, această pedeapsă constă în pierderea centrului spiritual al ființei sale, în zdruncinarea sufletului,[41] pierderea puterilor primite la început,[42] în tulburarea, rătăcirea și stricarea tuturor facultăților sale, într-un cuvânt, în starea de boală și de suferință pe care au creat-o toate acestea. Pedeapsa n-a fost dată de Dumnezeu, ea decurge în mod firesc și necesar din cădere.[43] Atunci când Dumnezeu le-a arătat primilor oameni relele care vor veni din călcarea poruncii (Fac. 3, 16-19), El nu face decât să le spună dinainte care vor fi ele, și nu El este Cel care le aduce asupra lor. După cum spune Psalmistul, omul „groapă a săpat și a adâncit-o și va cădea în groapa pe care a făcut-o" (Ps. 7, 15). „Firea, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, îi pedepsește pe cei care i se împotrivesc, viețuind în chip contrar ei; aceștia nu mai au la îndemână toate puterile firești, așa le-au fost

---

[37] *Ibidem*, 9, 1.

[38] *Omilii*, 16. Despre moartea duhovnicească înțeleasă ca urmare a păcatului, a se vedea, de asemenea, Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. III), XVIII, 1, 3.

[39] *Imne*, 44, 214-231.

[40] Cf. Sf. Irineu, *Demonstrația propovăduirii apostolice*, 17. Teofil al Antiohiei, *Către Autolic*, II, 25. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, I, 2; XIII, 39-73.

[41] Cf. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. III), XXIV, 3.

[42] *Ibidem*.

[43] Sf. Irineu precizează: „Pe cei care se despart de El, Dumnezeu îi lasă în despărțirea pe care ei înșiși au ales-o. Or, despărțirea de Dumnezeu înseamnă moarte; despărțirea de Lumină, întuneric. Despărțirea de Dumnezeu înseamnă pierderea tuturor bunurilor care ne vin de la El. Cei care, deci, s-au lepădat de Dumnezeu, au pierdut toate acestea și au căzut ei înșiși sub pedeapsă; căci nu Dumnezeu este Cel care a hotărât dinainte să-i pedepsească, ci pedeapsa urmează din aceea că s-au lipsit de tot binele" (*Contra ereziilor*, V, 27, 2). Cf. Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, I, VIII, 69, 1.

date; iată-i micșorați din întregi cum erau, și astfel pedepsiți".[44] Prin păcat, natura umană, spune același Sfânt Părinte, „poartă un război nemilos cu ea însăși"[45], ceea ce înseamnă pentru om curată sinucidere.[46]

Iar faptul că omul își vatămă atât de grav firea,[47] lucrând împotriva a tot ce-i este în chip fundamental folositor, [48] ajungând până la a-și amputa ființa, cufundându-se cu totul și tot mai adânc în suferință, neființă și moarte; îndepărtându-se de plinătatea vieții și de fericirea cea desăvârșită cu care fusese înzestrat la început, este cu adevărat nebunie, spun Sfinții Părinți. În acest sens, Avva Dorotei spune: „De unde am venit la toate necazurile acestea ? De ce am căzut în toată starea aceasta vrednică de plâns ? Nu din pricina nebuniei noastre (ἀπονοία) ? (...) Și pentru ce toate acestea ? Nu a fost zidit omul întru toată desfătarea, întru toată bucuria, întru toată odihna, întru toată slava ? Nu era în rai ? I s-a poruncit: Să nu faci aceasta ! Și a făcut (...) De aceea, Dumnezeu... zice: „Acesta e nebun, acesta nu știe să se bucure".[49]

Sfinții Părinți privesc păcatul ca pe o faptă nebunească, iar starea păcătoasă în care trăiește omenirea căzută, ca pe o stare de nebunie.[50] Ei urmează astfel Sfintei Scripturi (cf. Pilde 5, 23; 9, 4,6, 13-18; 12, 23. Eccl. 10, 1-3) și mai ales Sfântului Pavel, care spune despre cei care rămân departe de Dumnezeu: „S-au rătăcit în gândurile lor și inima lor cea

---

[44] *Ambigua*, Cuvânt înainte.

[45] *Tâlcuire la rugăciunea Tatăl nostru*, PG 90, 880A.

[46] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, VIII.

[47] Cf. Sf. Irineu, *Contra ereziilor*, V, 3, 1.

[48] Cf. Grigorie de Nyssa, *Tratat despre feciorie*, XII, 2.

[49] *Învățături de suflet folositoare*, I, 8.

[50] Arătând motivele pentru care S-a întrupat Hristos, Origen nu se sfiește să spună: „Noi suntem popor nebun și lipsit de minte" (*Omilii la cartea Cântarea cântărilor*, II, 2). Tot astfel vorbește despre „neamul omenesc atins de nebunia păcatului" (μεμενοζ) și mai ales despre cei care, la venirea lui Hristos în trup, I s-au arătat dușmani „din pricina unei boli a sufletului sau din pricina unor tulburări (ἔκστασις) ale minții" (*Contra lui Celsus*, IV, 19). Clement Alexandrinul vorbește despre „lipsa de judecată (ἀπόνοια)" și despre „nebunia (ἄνοια) oamenilor" care-L resping pe Dumnezeu (*Cuvânt de îndemn către elini*, IX, 83 și 84; 1). Sf. Varsanufie spune că: „nebunia este un izvor al tuturor relelor. Căci nebunia a născut neascultarea, iar neascultarea, rana. Și după rană, aceeași nebunie a născut nepăsarea, iar nepăsarea a produs putreziciunea" (*Scrisoarea* 62). A se vedea, de asemenea: *Parafrază în 150 de capete la... Sf. Macarie Egipteanul*, 50. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, IX, 6; *Despre diavol*, I, 6; II, 3. Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, 4. Talasie Libianul, *Capete despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte*, I, 52. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 26; 30; 44; 80; 81. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, II, 90. Ioan Carpatiul, *Capete de mângâiere*, 57. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete teologice și practice*, I, 5; III, 85. *Cateheze*, VI, 32-33; XV, 48-53. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, II, 6; III, 58, 59, 61. Alte referințe vor fi date în capitolul următor, în care vom vedea cum acești termeni (μανία, μωρία, ἀφροσύνη, ἄνοια, ἀλογία etc.) sunt adesea aplicați atitudinilor idolatre ale oamenilor care s-au depărtat de Dumnezeu.

nesocotită s-a întunecat. Zicând că sunt înțelepți, au ajuns nebuni (ἐμωράνθησαν)" (Rom. 1, 21-22).

Sfinții Părinți, referindu-se la păcatul strămoșesc și la urmările sale, folosesc încă și mai adesea termeni medicali; acesta, spun ei, este o boală foarte gravă, care afectează întreaga ființă a omului, lipsindu-l de sănătatea pe care o avea la început. Sfântul Grigorie de Nyssa, după ce amintește că „odinioară omul se afla în stare de sănătate", vorbește despre clipa căderii, arătând că de atunci „s-a născut în firea omenească păcatul, ca boala cea spre moarte".[51] În același sens, scrie și Sfântul Nicolae Cabasila: „De când Adam s-a încrezut în duhul cel rău și și-a întors fața de la bunul său Stăpân, de atunci mintea i s-a întunecat, sufletul și-a pierdut sănătatea și tihna pe care le avusese. Din acel moment și trupul s-a împerecheat cu sufletul și a avut aceeași soartă ca și el: s-a stricat și el deodată cu sufletul".[52] Sfântul Chiril al Alexandriei se exprimă în același fel: „Firea a căzut în boala păcatului prin neascultarea unuia";[53] „în Adam, firea omenească a primit boala stricăciunii".[54] Acum vedem că această îmbolnăvire și această degenerescență vin din faptul că toate puterile omului, care i-au fost date pentru a se îndrepta spre Dumnezeu și a se uni cu El, au fost, prin păcat, abătute de la scopul lor firesc, ajungând să funcționeze contra firii, rătăcind și mișcându-se într-o direcție cu totul contrară adevăratei lor meniri,[55] acționând în chip dezordonat, lipsit de rațiune, absurd, smintit, cu totul nebunesc: „Când lipsește Dumnezeu, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, totul se răstoarnă cu susul în jos".[56] Iar Sfântul Grigorie de Nyssa spune limpede că, folosind contra firii puterile sufletului său, omul este ἄτοπος,[57] adică nelalocul lui, fără noimă, smintit, și ἀλλόκοτος,[58] adică de o altă natură, într-atât de ciudat și de străin – am putea traduce acest cuvânt chiar prin „alienat" –, încât „nimeni n-ar putea înfățișa cum se cuvine prostia și nesocotința lui";[59] el este asemenea unui „oștean care s-ar duce la război îmbrăcat anapoda: cu casca pusă de-a-ndoaselea, acoperindu-și fața, cu picioarele vârâte în platoșă, cu pieptul învelit în jambiere și ținând în mâna stângă armele care trebuie purtate în dreapta". „De ce nenorociri nu va avea parte în război un asemenea oștean ? Tot astfel, conchide el, „va pătimi în timpul vieții sale și cel care are cugetul lipsit de rânduială și se folosește greșit de puterile sufletului".[60]

---

[51] *Despre Rugăciunea domnească*, IV, 2.
[52] *Despre viața în Hristos*, II, 38.
[53] *Comentariu la Epistola către Romani*, PG 74, 789.
[54] *Ibidem*.
[55] Cf. Sf. Atanasie al Alexandriei, *Cuvânt împotriva elinilor*, 4. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre Rugăciunea domnească*, IV, 2.
[56] *Omilii la Epistola către Romani*, IV, 1.
[57] *Despre feciorie*, XVIII, 3.
[58] *Ibidem*.
[59] *Ibidem*.
[60] *Ibidem*.

3

Patologia omului căzut

I. Patologia cunoașterii

a) Pervertirea și decăderea cunoașterii și a organelor sale

Sfinții Părinți au constatat că, la omul căzut, cunoașterea și organele ei sunt bolnave. „Cum ar fi sănătos un suflet rațional a cărui putere de cunoaștere ar fi bolnavă ?", se întreabă Sfântul Grigorie Palama.[1]

Această boală, în mod fundamental, constă în necunoașterea lui Dumnezeu. Adam, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, „s-a îmbolnăvit de necunoștința cauzei sale".[2] „Ceea ce sunt sănătatea și boala pentru trupul care viețuiește (...) sunt cunoștința și neștiința pentru cuget",[3] spune tot el. La fel, Evagrie consideră „necunoașterea" lui Dumnezeu ca „boală a sufletului"[4], în timp ce, dimpotrivă, „sănătatea sufletului este nepătimirea și cunoștința".[5] Într-adevăr, mintea omului este din fire făcută să caute lucrurile dumnezeiești și să tindă spre cunoașterea lui Dumnezeu;[6] atunci când lucrează potrivit firii sale, ea este „sănătoasă".[7] Depărtându-se de Dumnezeu însă, ea se îmbolnăvește, pentru că nu mai lucrează conform scopului ei firesc, ci contra firii sale. De aceea Sfântul Maxim precizează: „neștiința și nebunia (ἀφροσύνη) vin din reaua întrebuințare a puterii raționale".[8]

---

[1] I. Cuvânt despre cei ce se liniștesc cu evlavie; al treilea dintre cele din urmă. Despre sfânta lumină, 17, *Triade* II, 3, 17. Vorbesc, de asemenea, despre „cugetarea bolnavă": Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 30. Isihie Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 26.
[2] *Răspunsuri către Talasie*, Prolog. Cf. *ibidem*, 52: „eram bolnavi de necunoștință, lucru necuvenit".
[3] *Capete despre dragoste*, VI, 46.
[4] *Capete gnostice*, II, 8.
[5] Talasie, *Capete despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte*, II, 2. Cf. Evagrie, *Capete gnostice*, II, 8.
[6] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 59, PG 90, 604B; *Capete despre dragoste*, IV, 15; 44. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 84. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete despre făptuire, fire și cunoștință*, III, 12.
[7] Evagrie, *Capete gnostice*, II, 15.
[8] *Capete despre dragoste*, III, 3. Cf. Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt minunat și de suflet folositor*,

În timp ce sufletul omenesc „a fost făcut ca să-L vadă pe Dumnezeu și să fie luminat de El",[9] prin păcat el s-a pervertit, s-a îndepărtat de Dumnezeu și de realitățile spirituale, întorcându-se spre realitățile sensibile, singurele de care ține seama.[10]

Totuși, a-și îndrepta privirea spre realitățile sensibile nu constituie un păcat pentru om. Dumnezeu i-a dat omului mintea nu numai pentru ca prin ea să tindă spre cunoașterea Lui, ci și pentru ca să poată cunoaște toate fápturile, pe cele sensibile și pe cele inteligibile.[11] Deci, înainte de cădere, Adam le cunoștea pe acestea, cunoașterea lui fiind însă de ordin spiritual. El contempla în chip firesc ceea ce Sfinții Părinți numesc „rațiunile" spirituale (λόγοι) ale făpturilor sau, altfel spus, el le percepea în relație cu Creatorul lor; le cunoștea ca având-și în Acesta obârșia și țelul; le vedea în întregime în Dumnezeu, înțelegând că de la El își au ele ființa și însușirile, iar în ele Îl vedea pe Dumnezeu prezent prin energiile Sale necreate. Căci, așa cum subliniază Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Întreg cosmosul inteligibil se arată în întreg cosmosul sensibil în chip tainic prin formele simbolice, celor ce pot să vadă; și întreg cel sensibil există în cel inteligibil, simplificat în sensurile (*logoi*) minții. În acela se află acesta, prin înțelesuri (*logoi*); iar în acesta, acela, prin figuri. Iar lucrarea lor este una, ca „o roată în roată", cum zice minunatul văzător al lucrurilor mari, Iezechiel, vorbind, cred, despre cele două lumi (1, 16). Iar dumnezeiescul Apostol zice, la rândul său: „Cele nevăzute ale lui Dumnezeu se văd de la întemeierea lumii, înțelegându-se din făpturi" (Rom. 1, 20). Iar dacă prin cele ce se văd, se privesc cele ce nu se văd, cum s-a scris, cu mult mai vârtos vor fi înțelese prin cele ce nu se văd cele ce se văd, de către cei dedați contemplației duhovnicești. De fapt, contemplația simbolică a celor inteligibile prin cele văzute este știință și înțelegere duhovnicească a celor văzute prin cele nevăzute. Căci cele ce-și sunt unele altora indicatoare trebuie să vădească reciproc prezența adevărată și clară a celorlalte și relația neștirbită cu acelea".[12]

Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că, într-un sfârșit, Adam, sporind și crescând duhovnicește, urma să vadă făpturile cu ochii lui Dumnezeu, adică „să primească cunoștința (făpturilor) ca dumnezeu, iar nu ca om, având după har în chip înțelept aceeași cunoștință a lucrurilor ca Dumnezeu, datorită prefacerii minții și simțirii prin îndumnezeire".[13] Omul ar fi putut atunci să spună, împreună cu înțeleptul Solomon: Dumnezeu „mi-a dat cunoștința cea adevărată despre cele ce sunt, ca să știu întocmirea lumii și lucrarea stihiilor, începutul și sfârșitul și mijlocul vremurilor (...) firea dobitoacelor (...) puterea duhurilor și gândurile oamenilor, feluritele neamuri ale plantelor și însu-

---

[9] Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, VII.
[10] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 59.
[11] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 84.
[12] *Mystagogia*, cap. II.
[13] *Răspunsuri către Talasie*, Prolog, PG 90, 257D-260A.

știrile rădăcinilor. Toate cele ascunse și cele arătate le-am cunoscut, fiindcă Înțelepciunea, lucrătoarea tuturor, mi-a dat învățătură" (Înț. Sol. 7, 17-21).

La acest nivel, pentru Adam și pentru cei care s-au făcut următori ai lui, păcatul și răul constau în a nu-L cunoaște pe Dumnezeu și a privi făpturile independent de El; în a nu mai sesiza în chip spiritual realitatea lor inteligibilă datorată energiilor dumnezeiești care se revelează prin ele, ci în chip trupesc, în simpla lor aparență sensibilă.[14] Pomul cunoștinței binelui și răului, despre care vorbește cartea Facerii (2, 9), de care, sub amenințarea cu moartea, Dumnezeu l-a oprit pe Adam să se atingă (3, 3), reprezintă, spune Sfântul Maxim, creația văzută:[15] „Contemplată duhovnicește, ea oferă cunoștința binelui, iar luată trupește, oferă cunoștința răului. Căci celor ce se împărtășesc de ea trupește li se face dascăl în ale patimilor, făcându-i să uite de cele dumnezeiești".[16] Oprindu-l să mănânce din rodul acestui pom, Dumnezeu voia să-l ferească pe om de primejdia care-l pândea, aceea de a ajunge înainte de vreme la această a doua formă de cunoaștere, neîncercată de el până atunci; trebuia ca mai întâi să sporească în cunoașterea Creatorului său, și numai după aceea s-ar fi putut bucura, fără nici un neajuns, de creația văzută.[17] Dar Adam s-a grăbit și, din pricina stării sale copilărești, n-a fost în stare să-și asume în mod spiritual această formă de cunoaștere, căzând în păcat.

Prin păcat, ochii spirituali ai lui Adam se închid, și în locul lor se deschid ochii trupești. Într-adevăr, cum spune Origen, „există două feluri de ochi: unii, cei care s-au deschis prin păcat; ceilalți, de care se slujeau Adam și Eva ca să vadă, înainte de cădere".[18] Despre acești ochi trupești, adică despre acest fel trupesc de a vedea realitatea, vorbește Sfânta Scriptură când zice că „li s-au deschis ochii la amândoi" (Fac. 3, 7). Adam și Eva au văzut atunci că erau goi, se spune în continuare, iar Sfântul Atanasie comentează astfel: „S-au cunoscut pe ei goi nu atât de haine, ci că s-au făcut goi de vederea celor dumnezeiești și și-au mutat cugetarea spre cele contrare".[19] La fel, Sfântul Simeon Noul Teolog vorbește despre schimbarea și decăderea suferite de cunoașterea primordială a omului: „În locul cunoașterii dumnezeiești și spirituale, (omul) a primit cunoașterea trupească. Orbindu-i ochii sufletului și căzând din viața cea nepieritoare, a început să vadă cu ochii cei trupești".[20]

Să remarcăm că nu deschiderea ochilor trupești a produs închiderea ochilor spirituali, ci invers: prin ignorarea lui Dumnezeu încetând să mai existe cunoașterea cea după Dumnezeu, acesteia îi ia locul cunoașterea după trup. „Răul, spune Sfântul Maxim, stă în necunoașterea Cauzei celei bune a lucrurilor. Aceasta orbind mintea omenească, dar deschizând larg simțirea, l-a

---

[14] Cf. Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, VIII.
[15] *Loc. cit.*
[16] *Ibidem.*
[17] Cf. Idem, *ibidem.*
[18] Origen, *Omilii la cartea Numerii*, XVII.
[19] *Cuvânt împotriva elinilor*, III.
[20] *Cateheze*, XV, 14-15. Cf. *Discursuri etice*, XIII, 54-56.

înstrăinat pe om cu totul de cunoştinţa lui Dumnezeu şi l-a umplut de cunoştinţa pătimaşă a lucrurilor ce cad sub simţuri".[21] Sfântul Simeon Noul Teolog spune, la fel: „în locul cunoştinţei dumnezeieşti şi duhovniceşti a primit cunoştinţa trupească".[22] Aceasta s-ar putea explica prin faptul că mintea, încetând de a-L mai cunoaşte pe Dumnezeu şi, în general, realităţile spirituale sau inteligibile, totuşi tinde să cunoască ceva, căci, potrivit naturii sale, nu încetează de a se mişca;[23] atunci ea se întoarce spre realităţile sensibile – mai precis spre făpturi, privite numai în aparenţa lor sensibilă –, care de acum rămân pentru ea singurele pe care le poate percepe, de vreme ce le-a negat, le-a refuzat ori le-a uitat pe celelalte, după cum arată Sfântul Maxim: „Toată mintea omenească, rătăcind şi abătându-se de la mişcarea cea după fire, se mişcă spre patimi şi simţuri şi spre cele supuse simţurilor, neavând unde să se mişte în altă parte, o dată ce s-a abătut de la mişcarea care o duce în chip firesc către Dumnezeu".[24]

În timp ce, în starea lor originară, facultăţile cognitive ale omului erau luminate de Sfântul Duh şi astfel cunoşteau făpturile potrivit naturii lor fireşti şi potrivit naturii acelora, depărtându-se de Dumnezeu, ele s-au predat simţurilor, primind prin ele toate cunoştinţele. Devenit călcător de poruncă şi uitând de Dumnezeu – spune Sfântul Simeon Noul Teolog –, omul şi-a amestecat toată puterea înţelegătoare cu simţirea.[25] De atunci, cugetul omului a fost cu totul robit de această lume.[26]

Mintea nu s-a lăsat condusă numai de simţire, ci şi de toate poftele pătimaşe care se ivesc în suflet ca urmare a neştiinţei, care este, cum spune Marcu Ascetul, „pricina tuturor relelor",[27] alături de uitarea lui Dumnezeu şi trândăvie.[28] Aceste trei atitudini negative, care nu pot fi despărţite una de alta şi care se sprijină reciproc,[29] sunt socotite de Sfântul Marcu Ascetul (iar apoi de Sfântul Ioan Damaschin[30]) „cei trei uriaşi puternici ai diavolului",[31] „patimile cele mai adânci şi mai lăuntrice",[32] prin care toate celelalte patimi lucrează, vieţuiesc şi prind putere în sufletele oamenilor.[33]

---

[21] *Loc. cit.*

[22] Cf. *Cateheze*, XV, 22-24.

[23] Cf. Nichita Stithatul, *Despre suflet*, 42; 48; 55. Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, IV.

[24] *Ambigua*, 11, PG 91, 1112A.

[25] *Cateheze*, XV, 22-24.

[26] Cf. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovniceşti* (Col. III), XXV, 5, 4, *Omilii duhovniceşti* (Col. II), XXIV, 1.

[27] *Epistolă către Nicolae Monahul*, 3; 10.

[28] Cf. *ibidem*, 10.

[29] *Ibidem*, 13.

[30] *Cuvânt minunat şi de suflet folositor*.

[31] *Epistolă către Nicolae Monahul*, 13.

[32] *Ibidem*, 10.

[33] *Ibidem*, 13.

Cunoașterea omenească, în starea păcătoasă, este cu totul predată patimilor, care au ajuns să fie pricina și scopul ei.[34] Patimile „atrag cugetarea spre ele".[35] Din pricina neștiinței, a lipsei de grijă și a uitării lui Dumnezeu și, de asemenea, din supunerea față de celelalte patimi, mintea omului se întunecă;[36] devine oarbă,[37] rătăcește,[38] aruncă sufletul în beznă și-l face pe om să se miște într-o lume a întunericului.[39] Mai mult, robită de simțire, cugetarea devine greoaie și îngroșată.[40] Ea devine incapabilă de dreapta judecată[41] și de adevărata cunoaștere.[42] Sfântul Ioan Gură de Aur spune că: „După cum cei care sunt în întuneric nu pot cunoaște natura lucrurilor, tot așa cei care viețuiesc în păcat nu văd limpede lucrurile, și aleargă după umbre deșarte, socotind că sunt adevărate".[43] În ceea ce-l privește, Sfântul Isaac subliniază faptul că patimile vatămă într-atât sănătatea firească a minții, încât o fac incapabilă de cunoașterea spirituală: „Dacă mintea nu e sănătoasă în fire, nu lucrează în ea cunoștința (duhovnicească), așa cum simțul trupesc este lipsit de vedere când e vătămat din niște pricini oarecare".[44] De aceea, Sfântul Simeon Noul Teolog exclamă: „Ce sunt lucrurile văzute, o, Dumnezeul meu, nu pot să spun (...), am căzut cu toții în mândrie și nu suntem în stare să judecăm drept despre făpturi",[45] Fiind „ținut în lanțul cunoștinței lumești", omul nu poate „scăpa din cursele rătăcirii", iar „gândurile lui sunt neputincioase (bolnave)", spune Sfântul Isaac Sirul.[46]

Astfel, omul dobândește o cunoaștere mai apropiată de cea a animalelor, decât de a unui adevărat om. „Omul, greșind împotriva rațiunii (Logos), poa-

[34] Cf. Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, 8. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, II, 10. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, Prolog.
[35] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 85.
[36] Cf. Marcu Ascetul, *Epistolă către Nicolae Monahul*, 3; 10.
[37] Ibidem, 10. Cf. Isihie Sinaitul, *Capete despre trezvie și virtute*, 57.
[38] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 26.
[39] Cf. Sfântul Antonie cel Mare, *Scrisori*, V, 1. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Efeseni*, XIII, 1. Marcu Ascetul, *Epistolă către Nicolae Monahul*, 10; 12. Găsim adesea în Sfânta Scriptură afirmația că, prin păcat, omul se află în întuneric: Is. 9, 1; Mt 4, 16; Lc 1, 79; 11, 34-36; In 1, 5; 3, 19; 8, 12; 12, 35, 46; Fapte 26, 18; Rom. 1, 21; 2, 19; 13, 12. Efes. 4, 18; 5, 8, 11; Col. 1, 13; I Tes. 5, 4; I Pt. 2, 9.
[40] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, IV, 5; XI, 2, 2; *Marele cuvânt catehetic*, 8. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 26. Evagrie, *Cuvânt despre rugăciune*, 50. Origen, *Omilii la Ioan*, II, VII, 57. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 56. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, IX, 5, 6.
[41] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Ioan*, V, 4. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 26. Calist și Ignatie Xanthopol, *Cele 100 de capete*, 41.
[42] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 20; IV, 65. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XV, 83. Avva Dorotei, *Epistole*, 2. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Calende*, 3; *Omilie la Psalmul 142*, 3; *Omilii la I Corinteni*, XI, 4; *Omilii la Efeseni*, XIII, 1; *Omilii la Ioan*, V, 4. Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, VII, 46.
[43] *Omilie la Psalmul 142*, 3.
[44] *Cuvinte despre nevoință*, 69.
[45] *Imne*, IV, 68-70.
[46] *Cuvinte despre nevoință*, 19.

te fi socotit pe bună dreptate fără rațiune (logos) și deci se aseamănă cu dobitoacele", scrie Clement Alexandrinul.[47] Iar Sfântul Nichita Stithatul, la fel, spune despre omul căzut că: „este mișcat împotriva firii și în chip nerațional (οὐ λογικῶς), trăiește contrar rațiunii, înrobit simțurilor, căzut din demnitatea sa (...), iar nemișcându-se potrivit cu firea, s-a asemănat prin aceasta dobitoacelor, căci cugetarea lui este moartă, iar din pricina relei lui purtări a fost biruit de partea nerațională a sufletului".[48]

Încetând de a-L mai vedea pe Dumnezeu în creaturi și pe creaturi în Dumnezeu, omul a pierdut înțelegerea obârșiei și a țelului lor comune și nu le mai sesizează unitatea lor fundamentală, având despre ele o cunoaștere parcelată, divizată, compozită.[49] Iar atunci când încearcă să-și unifice această cunoaștere, nu o poate face decât apelând la artificii produse de rațiune; or, aceasta, nemaiputând obține cunoștințe în mod spiritual, se sprijină numai pe principii arbitrare, definite de ea însăși, sau pe intuiții sensibile, lipsite de orice obiectivitate, de vreme ce sunt legate de percepția eronată a omului căzut.

Înstrăinarea minții în simțire este treapta cea mai de jos pe care ajunge spiritul uman căzut din cunoașterea lui Dumnezeu și din contemplarea naturală. Exercitarea ei în activitatea rațională devenită autonomă este o etapă intermediară,[50] care însă este și ea tot o formă de înstrăinare a minții omului.[51] Omul căzut, cel mai adesea, crede că lucrarea minții este exclusiv rațională, ajungând să considere cunoașterea rațională drept singurul mod autentic de cunoaștere sau chiar singurul posibil. Predat rațiunii, omul cade, cum spun Sfinții Părinți, în „robia cugetelor", care merge de la formele de gândire cele mai empirice și cele mai puțin organizate până la construcțiile ingenios elaborate ale cugetării celei mai abstracte.

Fie că activează sub imperiul senzației, fie în latura rațiunii care emite reflecții autonome cu caracter abstract, mintea se află întoarsă spre cele din afară. Astfel, ea îl desparte pe om nu numai de Dumnezeu, ci și de sine. Este ceea ce Părinții numesc despărțirea minții de inimă. În starea ei firească, mintea era unită cu inima, care, în limbajul scripturistic și patristic, desemnează „omul lăuntric", centrul ontologic al omului și izvorul tuturor puterilor sale. Atunci când activitatea sa este de natură contemplativă, potrivit naturii sale, mintea are o mișcare circulară;[52] ea rămâne înlăuntrul inimii și nu se

---

[47] *Pedagogul*, I, XIII, 101, 3 – 102, 1.

[48] *Despre suflet*, 34.

[49] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, Prolog, PG 90, 253C.

[50] Cf. Ilie Ecdicul, *Capete despre cunoștință*, 110-111: „Mintea se află uneori în țara înțelesurilor, alteori în cea a gândurilor și alteori în cea a simțirii"; „Neaflându-se mintea în înțelesuri, se află cu siguranță în gânduri. Iar aflându-se în gânduri, nu se află în înțelesuri. Dar aflându-se în simțire, este cu toate".

[51] Cf. *Ibidem*, 4; 7.

[52] Cf. Dionisie Areopagitul, *Despre Numirile dumnezeiești*, IV,9. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, I, 2, 5. Sf. Nicodim Aghioritul, *Enchiridion*, 10.

răspândeşte în afară,[53] „se întoarce acasă şi se ridică prin puterile sale ca să cugete la cele dumnezeieşti".[54] Părăsind lucrarea contemplativă şi nemaiavând o mişcare circulară, ci una în linie dreaptă[55], mintea iese din inimă, deci din centrul spiritual al omului, şi se răspândeşte în afară, într-o activitate discursivă în care se risipeşte şi se divizează[56], scoţându-l pe om din sine însuşi şi în afara lui Dumnezeu.[57]

Astfel, mintea se află într-o permanentă răspândire,[58] rătăcind încolo şi încoace[59] într-o continuă agitaţie,[60] opusă stării de linişte (ἡσυχία) care caracterizează activitatea ei contemplativă. Gândurile, altădată concentrate şi unificate, acum multe, felurite şi dezbinate, se revarsă şi curg într-un flux neîncetat, devin confuze şi nestatornice,[61] dezbinate[62] şi împrăştiate[63] şi risipite în toate laturile[64], târând în această dezordine şi dezbinare întreaga fiinţă a omului. Pe drept cuvânt Sfântul Maxim vorbeşte despre „rătăcirea sufletului printre formele văzute ale celor sensibile",[65] căci sufletul devine cumva multiplu, după chipul multiplicităţii sensibile pe care el însuşi a creat-o şi care nu e, de fapt, decât o iluzie zămislită din neputinţa lui de a percepe unitatea obiectivă a făpturilor, pentru că ignoră prezenţa în ele a energiilor lui Dumnezeu Cel Unul.

Separarea minţii de inimă, adevărată schizofrenie spirituală, în sensul etimologic al cuvântului, căci ea divide (σχίζει) mintea (φρήν) omului, duce la divizarea întregului suflet. Urmând minţii, răspândită şi împărţită de mulţimea gândurilor pe care ea însăşi le naşte şi de senzaţiile pe care le primeşte, toate celelalte facultăţi ale omului, hărţuite şi zăpăcite pe deasupra de mulţimea patimilor, sunt mânate, în mod contradictoriu, în toate direcţiile, făcând din om o fiinţă divizată la toate nivelurile.

Vedem astfel cum necunoaşterea lui Dumnezeu a produs în om o multitudine de efecte patologice, pe atât de nefaste pe cât de benefică îi era cunoaşterea Lui. De aceea Marcu Ascetul o numeşte „maica şi doica tuturor relelor".[66] Sfântul Nichita Stithatul rezumă astfel efectele ei: „Cumplit lucru este neştiinţa şi mai

---

[53] *Ibidem.*
[54] Sf. Vasile cel Mare, *Scrisori*, II, 2. Sf. Grigorie Palamă, *Triade*, 1, 2, 5.
[55] Cf. *Ibidem.*
[56] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *loc. cit.*; Calist şi Ignatie Xanthopol, *Cele o sută de capete*, 23.
[57] Cf. Sf. Nicodim Aghioritul, *Enchiridion*, 10.
[58] A se vedea, între alţii, Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovniceşti* (Col. III), XXV, 5, 4.
[59] Cf. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovniceşti* (Col. II), IV, 4. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoinţă*, 68.
[60] Cf. Calist şi Ignatie Xanthopol, *Cele o sută de capete*, 19, 23, 24, 25.
[61] Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovniceşti* (Col. II), XXXI, 6.
[62] Cf. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete*, III, 19.
[63] Cf. *Ibidem*, 2; 6.
[64] Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovniceşti* (Col. II), VI, 3.
[65] *Mystagogia*, XXIII, PG 91, 697C.
[66] *Epistolă către Nicolae Monahul*, 10. Cf. 12.

presus de toate cele cumplite, fiind un întuneric de să-l pipăi cu mâna (cf. Ieş. 10, 21). Ea face sufletele în care intră întunecate; ea dezbină puterea cugetătoare în multe şi desparte sufletul din unirea cu Dumnezeu. Tot ce adună ea este lipsit de raţiune. Căci ne face în întregime neraţionali şi nesimţitori, precum neştiinţa îngroşată se face sufletului covârşit de ea adânc prăpăstios de iad, în care e adunată toată osânda, durerea, întristarea şi suspinul".[67]

b) Răul ca irealitate. Naşterea unei cunoaşteri fantasmatice. Perceperea delirantă a realităţii, la omul căzut.

„Răul nu este de la Dumnezeu, nici nu este în Dumnezeu, nici n-a fost de la început".[68] Dumnezeu n-a creat răul. Toate făpturile au fost la origine cu totul bune şi vieţuiau în întregime în bine. Adam, cum am văzut, a fost dintru început ferit de tot răul. Răul exista într-adevăr în Rai, în persoana Şarpelui, diavolul, dar acest rău nu-l atingea nici pe om, nici creaţia; diavolul însuşi a fost creat bun de către Dumnezeu şi prin voia sa a căzut din starea sa dintâi, de arhanghel, devenind rău.[69] Răul, spun Sfinţii Părinţi, este o invenţie, o născocire, o înşelătorie: „născocirea voinţei libere a diavolului",[70] mai întâi, iar apoi a omului, care s-a lăsat înşelat de Satana şi a urmat calea lui, adică s-a înstrăinat ca şi acela de Dumnezeu.[71] „Răutatea care stăpâneşte pe oameni, scrie Sfântul Grigorie de Nyssa, prin înşelarea diavolului, omul de bunăvoie a adus-o asupra sa, însuşi făcându-se născocitor al relelor,[72] neaflându-se vreun rău creat de Dumnezeu (...); omul este cel care, într-un anume fel, a devenit făcător şi lucrător al răului".[73] Astfel, răul nu este o creaţie a lui Dumnezeu, ci a diavolului şi a omului care conlucrează cu acela; este un produs al voinţei diabolice şi al celei omeneşti,[74] care ar fi putut să nu existe deloc dacă diavolul nu s-ar fi întors împotriva lui Dumnezeu, şi care ar fi rămas numai în el şi în ceilalţi îngeri căzuţi dacă omul n-ar fi primit să-l urmeze. Dintru început răul exista ca posibilitate pentru libertatea omului; acest lucru era indispensabil pentru ca libertatea omului să fie desăvârşită. Dacă omul n-ar fi putut face răul, n-ar fi fost cu adevărat liber. Numai ca simplă posibilitate răul constituia o condiţie a libertăţii omului; nu se cerea

---

[67] *Cele 300 de capete*, 19.
[68] Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, 7. Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, II, 4. Dionisie Areopagitul, *Despre Numirile dumnezeieşti*, IV, 21.
[69] Cf. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 20. Dionisie Areopagitul, *Despre Numirile dumnezeieşti*, IV, 23.
[70] *Ibidem*.
[71] Cf. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, II, 30. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, Prolog, PG 90, 253B.
[72] Această formulă este aplicată şi diavolului de Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea cântărilor*, IV, PG 44, 481B; *Despre desăvârşire*, PG 46, 281B.
[73] *Despre feciorie*, XII, 2. Omul este numit „născocitor al relelor" în IV, 5. A se vedea, de asemenea: *Omilii la Ecclesiast*, VIII, 3; *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, II, PG 44, 796D.
[74] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, II, 4.

actualizarea acestei posibilităţi, săvârşirea lui efectivă. Dimpotrivă, aşa cum vom arăta în continuare, săvârşirea răului nu putea duce decât la căderea omului din desăvârşirea sa iniţială.

Nu numai că răul este o născocire, ci, mai mult, el este o fantasmagorie. „Cele rele... au fost plăsmuite prin gândurile omeneşti", scrie Sfântul Atanasie.[75] Sfinţii Părinţi spun că răul nu are substanţă, el este pur şi simplu non-existenţă.[76] Aceasta nu înseamnă că el nu există într-un anume fel: el există ca negaţie. El este non-existenţă întrucât este necunoaştere, negare, respingere, uitare de Dumnezeu care este Fiinţa prin excelenţă, izvor a tot ce există şi adevărata existenţă a tuturor celor ce sunt. „Golindu-se de gândul la Dumnezeu, spune Sfântul Atanasie, s-au golit şi de existenţă".[77] Lepădând cunoaşterea de Dumnezeu, omul ajunge la o cunoaştere care, necorespunzând firii sale autentice, poate fi privită ca ficţiune, un produs al imaginaţiei sale, o fantasmă. „Oamenii, spune în continuare Sfântul Atanasie, respingând gândul binelui, au început să gândească şi să-şi născocească cele ce nu sunt".[78] Dumnezeu singur fiind fiinţă cu adevărat şi în mod absolut, după cum El însuşi i-a descoperit lui Moise: „Eu sunt Cel ce sunt" (Ieş. 3, 14), omul care trăieşte în afara Lui nu poate cunoaşte decât neantul. „Strâmbându-se astfel şi uitând că este după chipul lui Dumnezeu cel bun, nu a mai văzut prin puterea din el pe Dumnezeu-Cuvântul, după care a fost făcut. Şi ajungând în afară de sine, născoceşte cele ce nu sunt şi le dă chip lor."[79] Nemaivăzând chipul lui Dumnezeu din el, temei al fiinţei sale, nici „raţiunile" spirituale ale celor create, omul rămâne în faţa unei realităţi golite de orice semnificaţie. Cunoscându-se pe sine şi făpturile în afara lui Dumnezeu, el ajunge să cunoască neantul. Privind creaţia ca lipsită de Dumnezeu, în timp ce, în realitate, El „pretutindenea este şi toate le plineşte", omul ajunge să delireze, făcându-şi vădită nebunia: „Zis-a cel nebun în inima sa: Nu este Dumnezeu !", spune Psalmistul (Ps. 13, 1). Şi, deşi „cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înţelegându-se din făpturi, adică veşnica Lui putere şi dumnezeire" (Rom. 1, 20), omul, având ochii sufletului închişi, ajunge să nu mai cunoască nimic, chiar atunci când crede că ştie ceva, luând neantul pe care-l scrutează cu mintea lui întunecată drept realitate. „Căci precum atunci când apare soarele şi tot pământul e luminat de lumina lui, cineva, închizând ochii, îşi năluceşte întunericul fără să fie întuneric şi umblă rătăcind în întuneric, căzând de multe ori şi rostogolindu-se în gropi şi socotind că nu e lu-

---

[75] *Cuvânt împotriva elinilor*, 4. Cf. *Ibidem*, 7; 8; *Tratat despre întruparea Cuvântului*, 4; 5.

[76] Cf. Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, 7: „nu există vreo substanţă a răului"; Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, Prolog, PG 90, 253AB. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, II, 4-5: „Răul nu are o existenţă vie însufleţită"; Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, XII, 2. Dionisie Areopagitul, *Despre Numirile dumnezeieşti*, IV, 19-35.

[77] *Tratat despre întruparea Cuvântului*, 3, XI.

[78] *Cuvânt împotriva elinilor*, 7.

[79] *Ibidem*, 8.

mină, ci întuneric, căci părându-i-se că vede nu vede nicidecum, tot așa și sufletul oamenilor, închizându-și ochii prin care poate vedea pe Dumnezeu, și-a născocit cele rele, în care se mișcă, și nu știe că nu face nimic, deși i se pare că face ceva. Căci dă un chip celor ce nu sunt și ceea ce s-a săvârșit nu rămâne cum s-a săvârșit, ci, precum s-a stricat, așa și apare. Pentru că sufletul a fost făcut ca să vadă pe Dumnezeu și să fie luminat de El. Dar în locul lui Dumnezeu, el a căutat cele stricăcioase și întunericul".[80]

Acest fel de cunoaștere delirantă a omului păcătos se manifestă și într-un alt fel. Depărtându-se de Dumnezeu, omul privește creaturile ca independente de Creatorul lor, căci el crede că universul există prin sine. Or, acest mod de cunoaștere nu este decât pură imaginație, iluzie,[81] delir, de vreme ce tot ce există prin Dumnezeu și pentru Dumnezeu există; toate ființele își au sensul, valoarea și realitatea de la Dumnezeu, începutul și sfârșitul, alfa și omega oricărei făpturi. Orice ființă este prin natura ei legată de Dumnezeu, și a o privi în afara acestei legături ontologice înseamnă a n-o cunoaște în mod real, ci a o cunoaște așa cum nu este. Această lume pe care omul o privește ca existând în afara lui Dumnezeu nu este decât o fantasmă, o iluzie produsă de o minte care aiurează. De aceea Sfântul Atanasie cel Mare, vorbind despre oamenii care privesc cele create fără a-și înălța mintea la Creatorul lor, spune: „Aceștia sunt tare nebuni și orbi. Căci cum ar fi cunoscut clădirea, sau corabia, sau lira, dacă n-ar fi lucrat un meșter de corăbii, dacă n-ar fi clădit un arhitect și dacă n-ar fi armonizat-o un muzician ? Precum, deci, cel ce gândește așa e nebun și dincolo de orice nebunie, la fel nu mi se par sănătoși la minte cei ce nu recunosc pe Dumnezeu și nu cred în Cuvântul (Rațiunea) Lui, Mântuitorul tuturor, Domnul nostru Iisus Hristos, prin care Tatăl orânduiește și susține și poartă de grijă de toate".[82]

Pierzând înțelegerea legăturii ființelor cu Dumnezeu, și deci a caracterului lor relativ, omul, inevitabil, le privește ca pe ceva absolut, ele ajungând să uzurpe în mintea lui locul cuvenit lui Dumnezeu, pe Care-L neagă.[83] Cultul creaturilor înlocuiește, pentru omul căzut, adorația cuvenită Creatorului. Avem de-a face cu idolatrie nu numai în cazul formelor religioase organizate, în care creaturile sunt explicit definite ca zei, ci și de fiecare dată când omul acordă unei ființe o finalitate, o valoare și un sens în sine, în loc ca acestea să-i fie recunoscute ca venind de la Dumnezeu. Găsim idolatrie, de asemenea, în orice activitate, în orice efort dedicate unei ființe luată în sine, iar nu lui Dumnezeu, prin mijlocirea ei. Avem de-a face cu o atitudine

---

[80] *Ibidem*, 7. Găsim o comparație asemănătoare la Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, XII, 2.

[81] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise* (II, 203). Sf. Macarie Egipteanul spune că „de la călcarea poruncii de către Adam, mintea stă și se amăgește în lume" (*Omilii duhovnicești*, Col. II. XXIV, 1).

[82] *Cuvânt împotriva elinilor*, 47. Cf. Sf. Antonie cel Mare: „Din pricina nebuniei lor, ei nu-L cunosc pe Dumnezeu și nu-I aduc laudă ca Făcătorului lor" (*Scrisoarea* V, 3).

[83] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, Prolog, PG 90, 257B.

idolatră față de o ființă de fiecare dată când ea încetează de a mai fi transparentă pentru Dumnezeu, când încetează de a-L revela, adică, altfel spus, de fiecare dată când omul nu mai sesizează „rațiunile" ei spirituale și energiile dumnezeiești prezente în ea, care definesc adevărata ei natură. Astfel înțeleasă, ființa Îl ascunde pe Dumnezeu, în loc să-L descopere; într-un anume fel se închide în sine, în loc de a fi pentru om un fel de treaptă, ajutându-l să se înalțe spre Creatorul ei. Și atunci omul îi atribuie unei creaturi, redusă la neant de neștiința lui, slava pe care se cuvine s-o aducă, prin mijlocirea ei, lui Dumnezeu. Sfântul Pavel numește aceasta nebunie: „S-au rătăcit în gândurile lor și inima lor cea nesocotită s-a întunecat. Zicând că sunt înțelepți, au ajuns nebuni. Și au schimbat slava lui Dumnezeu Celui nestricăcios cu asemănarea chipului omului celui stricăcios și al păsărilor și al celor cu patru picioare și al târâtoarelor" (Rom. 1, 21-23). Urmând învățăturii Apostolului, toți Sfinții Părinți văd în idolatrie o formă de nebunie spirituală. Astfel, Sfântul Atanasie cel Mare scrie: „Oamenii ajunși fără de minte (nebuni) au nesocotit harul dat lor și prin aceasta au întors atât de mult spatele lui Dumnezeu și au tulburat atât de mult sufletul lor, încât... au uitat de cunoștința de Dumnezeu și și-au plăsmuit zei în locul Lui – căci au făurit idoli în locul adevărului și au cinstit mai mult cele ce nu sunt, în locul lui Dumnezeu Cel ce este, slujind fápturii în locul Făcătorului".[84] Iar în altă parte spune: „Învățând oamenii să născocească pe seama lor răutatea, care nu este, și-au plăsmuit și pe zeii care nu sunt (...) Pierzându-și mintea... și uitând de cunoștința de Dumnezeu, folosindu-se de o rațiune fermecată, mai bine zis de o lipsă de rațiune, și-au închipuit cele văzute că sunt zei, pentru că slăveau zidirea în locul Ziditorului (cf. Rom. 1, 25) și au îndumnezeit lucrurile în locul cauzei lor, al Creatorului și Stăpânului Dumnezeu".[85] Și, puțin mai sus, spune încă: „Și neexistând nimeni afară de Sine (de Cuvânt), ci și cerul și pământul și toate cele din ele atârnând de El, totuși unii oameni fără minte, înlăturând cunoștința Lui și credința în El, au cinstit cele ce nu sunt; și în loc de Dumnezeu au zeificat cele ce nu sunt..., pătimind astfel un lucru nebunesc și plin de impietate".[86]

Închinându-se creaturilor, în locul Creatorului, oamenii au „schimbat adevărul lui Dumnezeu în minciună" (Rom. 1, 25). Necunoscându-L pe Dumnezeu, Adevărul însuși, adevărul oricărei ființe și izvor a tot adevărul (In 1, 9, 17; 8, 32; 14, 17; 15, 26; 16, 13. Efes. 4, 21; 1 In 5, 6), omul s-a lipsit de

---

[84] *Tratat despre întruparea Cuvântului*, 11. Cf. 15.

[85] *Cuvânt împotriva elinilor*, 8.

[86] *Ibidem*, 47. Clement Alexandrinul scrie și el: „Nimic nu mi se pare că a umplut mai mult de nebunie (μανία) viața omenească precum îndeletnicirea cu atâta râvnă de cele materiale" (*Cuvânt de îndemn către eleni*, X, 99, 1). Cf. Sf. Ioan Gură de Aur: „Părăsindu-L pe Dumnezeu, s-au închinat cerului, din pricina prostiei și nebuniei lor" (*Despre diavol*, I, 6). În mod curent formele de idolatrie ale păgânismului au fost privite de Sfinții Părinți ca forme de nebunie. A se vedea, pe lângă altele: *Constituțiile apostolice*, V, 15, 3. Clement Alexandrinul, *Cuvânt de îndemn către eleni* (Protrepticul), X, 96, 4. *Istoria călugărilor din Egipt*, Viața lui Simeon cel Bătrân, 2. Fer. Teodoret al Cirului, *Viețile sfinților pustnici din Siria*, I, 4; VI, 4; *Cuvânt despre Providență*, II, 580A.

orice posibilitate de cunoaştere adevărată. El nu mai sesizează prin duhul său realitatea în Duhul şi, văzând astfel toate lucrurile deformate din pricina păcatului şi a patimilor, el ajunge la o falsă înţelegere a lor; „păcătoşii, spune Origen, nu văd cu ochii înţelegători, sănătoşi şi buni, ci cu cei numiţi «minte trupească» (Col. 2, 18)"; crezând că vede, este de fapt orb (Is 6, 9-10; In 9, 39; 2 Cor. 4, 4).[87] Omul căzut trăieşte astfel într-o lume falsificată, ireală, creată de el, necunoscând adevărata semnificaţie a celor existente şi nici raporturile dintre ele. Această confuzie este sporită prin lucrarea Celui Rău, tatăl minciunii (In 8, 44), care, cum spune Sfântul Ioan Gură de Aur, „tulbură în chip nenorocit cugetul nostru şi face să rătăcească judecata noastră cu privire la dreapta preţuire a lucrurilor".[88] El vede aici o formă de nebunie, spunând despre omul păcătos că este „cu adevărat lipsit de minte (...), necunoscând adevărata natură a lucrurilor".[89]

Cum vedem, omul căzut, din pricina înţelegerii sale devenită trupească, judecă lucrurile după aparenţa lor sensibilă, neînţelegând ce sunt ele în esenţa lor inteligibilă. În faţa minţii sale stă un fel de văl care-l împiedică să sesizeze ceea ce este dincolo de fenomene, adică dincolo de lucruri aşa cum apar ele simţurilor, rămânând într-o permanentă iluzie. „Iar acoperământ (văl) este înşelăciunea senzaţiilor care leagă sufletul de suprafeţele lucrurilor sensibile şi împiedică trecerea lui la cele inteligibile".[90] Socotind ca adevărate cele care îi par lui aşa, introduce cea mai desăvârşită confuzie în perceperea realităţii; el ia drept adevărat ceea ce este fals, socoteşte răul bine, iar binele rău.[91] Ceea ce este cel mai puţin real, aparenţa, o consideră drept realitate deplină, iar ceea ce este cu adevărat real – realitatea spirituală, inteligibilă şi dumnezeiască –, drept ceva mai puţin real şi chiar ceva ce nu există deloc. În delirul său, omul căzut vede totul de-a-ndoaselea, lumea lui este o lume cu susul în jos. „Sunt mai lipsiţi de minte decât măgarii, pentru că socotesc îndoielnice cele ce sunt mai limpezi decât cele ce se văd", spune Sfântul Ioan Gură de Aur.[92] Şi voind să-i aducă pe ascultătorii săi pe calea cunoaşterii celei adevărate, el adaugă: „Dacă spui că trebuie să crezi numai în ce vezi, îţi voi spune şi eu că trebuie să crezi mai mult în cele pe care nu le vezi decât în cele pe care le vezi. Par ciudate cuvintele mele, totuşi sunt adevărate".[93] La rândul său, Sfântul Macarie Egipteanul subliniază rolul lucrării diavoleşti în această confuzie şi iluzie: „Din cauză că a încălcat porunca, (sufletul)... a ajuns jucăria puterilor potrivnice. Acestea l-au scos din minţi şi au tocit înclinarea lui spre cele cereşti, încât el nu mai vede cele ce i-au făcut şi crede că aşa a fost de la început".[94]

---

[87] Cf. Origen, *Omilii la Cartea Numerii*, XVII.
[88] *Către Staghirie Ascetul*, II, 2.
[89] *Ibidem.*
[90] *Ambigua*, 10, PG 91, 1112B.
[91] Cf. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, II, 3, 73.
[92] *Omilii la Matei*, XIII, 5.
[93] *Ibidem.*
[94] *Omilii duhovniceşti* (Col. II), XLV, 5. Cf. 1.

Pierzând înțelegerea adevărată a realității, pe care o avea în Duhul Sfânt, dar simțind în continuare setea de a cunoaște, omul căzut ajunge nu la o altă unică cunoaștere, ci la o mulțime de cunoștințe, corespunzătoare multitudinii de aparențe printre care se mișcă. Sfântul Marcu Ascetul spune astfel că necunoașterea și uitarea de Dumnezeu „tulbură sufletul printr-o grozavă și nestatornică curiozitate".[95] Dar cunoștințele pe care le capătă în acest fel sunt numai parțiale, schimbătoare, diferite, chiar opuse, ca și realitățile fenomenale cunoscute. Prin aceste substitute ale cunoașterii, omul nu face decât să claseze cele aparente, care nu au în sine nici urmă de obiectivitate, de vreme ce sunt definite de o minte neputincioasă și deformantă. Cunoașterea rațională, care încearcă să unifice cunoștințele, depășind formele aleatorii ale percepției sensibile, nu poate face aceasta decât în mod artificial, după cum am mai spus, din pricina convențiilor pe care și le-a stabilit ea însăși și care sunt, deci, cu totul relative.[96] Diversele cunoștințe ale omului nu sunt astfel decât proiecții iluzorii ale conștiinței sale decăzute,[97] și acolo unde pare că s-a atins o anumită obiectivitate sau s-a ajuns la un adevăr – ca în cazul cunoașterii științifice –, această obiectivitate și acest adevăr reprezintă doar un acord provizoriu al unor conștiințe care operează cu același tip de proiecție și care, într-un anume fel, au ajuns să se înțeleagă, în decăderea care lor comună. Această proiecție poate, de altfel, să varieze potrivit valorilor la care se raportează aceste conștiințe și scopurilor pe care ele le urmăresc. Nici cunoștințele științifice nu sunt neutre, ci, cum subliniază Sfântul Grigorie Palama – care se întâlnește în această privință cu reflecțiile epistemologice cele mai moderne –, ele stau în legătură cu scopurile oamenilor, „își iau forma după gândirea celor care se folosesc de ele și se schimbă cu ușurință după punctul de vedere al celor care le dețin".[98]

Aceasta este cu atât mai adevărat cu cât cunoștințele omului nu vin numai să umple vidul intelectual creat prin pierderea modului de cunoaștere spiritual, ci au și scopul de a-i satisface nevoile, cel mai adesea de ordin material, și care, cele mai multe, sunt dictate de patimi. „Când cunoașterea urmează poftelor trupești, ea adună aceste moduri: bogăția, slava deșartă, podoaba, tihna trupului, căutarea sârguitoare a înțelepciunii raționale, care e potrivită cu cârmuirea lumii acesteia și din care țâșnesc noutățile născocirilor, a meșteșugurilor și a învățăturilor și celelalte care încununează trupul în lumea aceasta văzută".[99]

---

[95] *Epistolă către Nicolae Monahul*, 10.

[96] Cf. Arhim. Sofronie, *Starețul Siluan*, Paris, 1973, p. 99. Epistemologia contemporană recunoaște, de altfel, că știința nu cunoaște realitatea așa cum este.

[97] Din punct de vedere filosofic, concepția „idealistă" cu privire la cunoaștere este cea adevărată, ca una care descrie modul de cunoaștere a omului căzut, deși nu face aceasta în mod conștient. Numai în Dumnezeu omul poate dobândi o cunoaștere perfect adecvată obiectului cunoscut.

[98] *Triade*, I, 1, 6.

[99] *Cuvinte despre nevoință*, 63.

Toate acestea îi pot oferi omului iluzia unei veritabile cunoașteri și, aparent, îi pot umple golul pe care îl resimte, însă ele nu-i sunt de nici un folos temeinic, pentru că nu-și poate împlini prin ele adevăratul său destin, care este îndumnezeirea lui. Cunoașterea trupească, spune Sfântul Isaac Sirul, „se numește cunoștință deșartă, întrucât este goală de orice grijă de Dumnezeu și aduce o neputință rațională în cugetare, punând-o sub stăpânirea trupului. Grija ei este cu totul în lumea aceasta".[100] Nespunând nimic despre Dumnezeu, ea nu spune nimic esențial nici despre om, nici despre creaturile de care acesta este răspunzător din punct de vedere spiritual. „Această cunoaștere, spune Sfântul Simeon Noul Teolog, este cu adevărat o necunoaștere a oricărui lucru bun".[101]

2. Patologia dorinței și a plăcerii

a) Devierea dorinței și pervertirea plăcerii

Omul a fost creat în vederea unirii cu Dumnezeu. Facultatea poftitoare (ἐπιθυμία, ἐπιθυμητικόν, ἐπιθύμητικη δύναμις) a fost sădită în firea sa pentru a putea să-L dorească pe Dumnezeu, să tindă spre înălțarea la El și spre unirea cu El.[102] Aceasta constituie folosirea firească a acestei facultăți, potrivit naturii ei,[103] și care o păstrează sănătoasă.[104] „Dacă ochiul a fost făcut anume ca să caute lumina și să se sature de ea, iar urechea pentru sunete și toate celelalte după rostul lor, atunci dorința sufletului se împlinește numai când Îl află pe Dumnezeu", spune Sfântul Nicolae Cabasila.[105] Spre „Hristos, Dumnezeul nostru, este toată râvna", spune Sfântul Simeon Noul Teolog.[106]

---

[100] *Ibidem.*

[101] *Cateheze*, XV, 20-21.

[102] Este de remarcat, în cadrul demonstrației noastre, că majoritatea Sfinților Părinți greci nu folosesc termenul ἐπιθυμία numai pentru dorințele simțuale, ci și pentru a desemna dorirea lui Dumnezeu (în afară de Sfântul Maxim Mărturisitorul, printre alții, a se vedea Fer. Teodoret al Cirului, *Tratamentul bolilor elinești*, V. 77). Tot astfel, ei nu ezită să folosească cuvântul ἔρως când e vorba de iubirea omului față de Dumnezeu (cf. Dionisie Areopagitul, *Despre Numirile dumnezeiești*, IV, 12). Ei folosesc, de asemenea, cuvântul ἡδονή pentru a desemna atât plăcerea de ordin spiritual, cât și pe cea a simțurilor, cum e cazul la Sf. Maxim Mărturisitorul (vezi, între altele: *Cele 15 capete*, 14; *Răspunsuri către Talasie*, 1; 55; 58). De asemenea: Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 23; Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, I, 68. Evagrie, *Tratatul practic*, 24.

[103] Cf. Isihie Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 126. Dionisie Areopagitul, *Despre Numirile dumnezeiești*, IV, 16. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, Prolog; 49. Isaia Pustnicul, *Cuvinte ascetice*, II, 5. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, I, 16.

[104] Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, I, 15.

[105] *Despre viața în Hristos*, II, 90.

[106] *Cateheze*, XX, 24-26.

Unirea cu El este pentru om, potrivit scopului naturii sale înseși, tot ce poate fi mai vrednic de dorit: „încununarea tuturor celor dorite, spune Sfântul Vasile cel Mare, este îndumnezeirea".[107]

De orice dorință este legată o plăcere; din îndreptarea firească a dorinței sale spre Dumnezeu, omul primește o bucurie duhovnicească de nespus.[108] „Zidind firea omenească, învață Sfântul Maxim Mărturisitorul, Dumnezeu a dat minții ei o anumită capacitate de plăcere, prin care să se poată bucura în chip tainic de El".[109] „Această plăcere (ἡδονή) dumnezeiască și preafericită"[110] este pentru om suprema bucurie, căci prin împărtășirea din viața lui Dumnezeu Cel nemărginit, omul primește o plăcere nemărginită – numită de Hristos „bucurie deplină" (In 15, 11)[111] –, pe care n-ar putea-o dobândi în alt fel, pentru că orice este în afara lui Dumnezeu, fiind mărginit, nu poate produce decât o plăcere neîndestulătoare și mărginită.[112] Tot așa, Sfântul Maxim spune că nu există decât o singură bucurie, „unirea sufletului cu Cuvântul",[113] și o unică plăcere, „dobândirea celor dumnezeiești".[114]

Adam în starea sa originară, care, o spunem încă o dată, era starea firească a întregii umanități, nu dorea nimic altceva decât pe Dumnezeu, îndreptându-și spre El „toată puterea lui de iubire"[115] și de la El avându-și desfătarea, bucuria, fericirea. Singur Dumnezeu era pentru om izvorul plăcerilor: „Numai în El își afla omul desfătarea", spune Sfântul Grigorie de Nyssa;[116] în Rai, omul nu cunoștea plăcerile „amestecate", spune tot el în altă parte, ci „binefacerea cea una a omului era bucuria de Binele cel desăvârșit".[117] Altfel

---

[107] *Despre Sfântul Duh*, IX, 29.

[108] Cf. Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva eli*nilor, 2. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 55. Psalmistul spune: „Desfătează-te în Domnul" (Ps. 36, 4). Sf. Grigorie de Nyssa arată că Eden înseamnă „plăcere curată" (*Despre facerea omului*, XIX, PG 44, 196D).

[109] *Răspunsuri către Talasie*, 61 (p. 336-337). Vorbind despre venirea Cuvântului lui Dumnezeu în trup pentru a restaura natura umană, Sf. Macarie Egipteanul scrie că numai așa putea „sufletul să vieze și să subziste în dumnezeirea Lui și să ajungă la viața nemuritoare și să se desfăteze de o plăcere nestricăcioasă și de o slavă negrăită". (*Parafrază în 150 de capete...*, 67).

[110] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, V. Sf. Maxim Mărturisitorul, la fel, numește δονη „plăcerea sufletului după virtute" (*Răspunsuri către Talasie*, 58, scolia 22).

[111] Cf. Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, II, 92.

[112] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 38.

[113] *Tâlcuire la Tatăl nostru*, PG 90, 849D.

[114] *Ibidem*, 901A. A se vedea, de asemenea, Evagrie, *Capete gnostice*, III, 64; IV, 49; *Tratatul practic*, 32. Clement Alexandrinul, *Stromate*, VI, 9, 75, 1. *Parafrază în 150 de capete...*, 106.

[115] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 120, PG 91, 1353C.

[116] *Despre feciorie*, XII, 4,8. Vezi și: *Marele cuvânt catehetic*, 8; *Despre facerea omului*, XIX, PG 44, 197B; XX, PG 44, 200C.

[117] *Despre facerea omului*, XIX, PG 44, 197B.

spus, la început omul nu cunoştea plăcerea legată de simţuri. „Dumnezeu, care a zidit firea omenească, nu a creat împreună cu ea plăcerea... din simţire", spune Sfântul Maxim.[118]

Diavolul, pizmuindu-l[119] pe om pentru bucuria duhovnicească care-i era menită, l-a îndemnat cu viclenie să-şi mute dorinţa de la Dumnezeu şi s-o îndrepte spre cele necuvenite, lucru de care Dumnezeu, prin porunca Sa, voise să-l ferească. „Diavolul, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, prin amăgire, l-a convins pe om să-şi mute dorinţa sufletului de la ceea ce este îngăduit la ceea ce este oprit şi să se abată spre călcarea poruncii dumnezeieşti".[120] Omul a fost astfel ispitit de diavol spre plăceri care îi erau necunoscute încă, dar care erau mai apropiate şi mai lesne de dobândit[121] decât plăcerile spirituale spre care îl îndemna firea sa, şi de care nu se împărtăşea încă decât în parte, urmând să intre în stăpânirea lor deplină la capătul creşterii sale duhovniceşti. Plăcerile pe care i le punea înainte Cel Rău erau legate de dorirea celor sensibile, pe care omul în starea cea dintâi nu le cunoştea ca atare.

Adam era menit să se bucure şi de realităţile sensibile (cf. Fac. 2, 16),[122] dar în chip spiritual, adică în Dumnezeu, prin intermediul „raţiunilor" lor spirituale, *logoi*. Sfântul Maxim învaţă că Dumnezeu „l-a introdus între făpturi ca cel din urmă pe om", „care este peste toate", „ca un laborator ce ţine şi leagă toate la un loc", „ca o legătură naturală ce mijloceşte prin părţile sale între extremităţile universului şi aduce în sine la unitate cele despărţite după fire printr-o mare distanţă". Dumnezeu a rânduit ca omul „să facă arătată prin sine marea taină a ţintei dumnezeieşti: unirea armonioasă a extremităţilor din făpturi între ele, unire ce înaintează în sus şi pe rând de la cele imediate la cele mai îndepărtate şi de la cele mai de jos la cele mai înalte, sfârşindu-se în Dumnezeu".[123] El trebuia ca, prin cunoaşterea şi contemplarea raţiunilor (*logoi*) din lucruri şi prin iubire, să unifice creaţia sensibilă, iar apoi să unească cele sensibile cu cele inteligibile.[124]

Dar Adam, printr-o rea folosire a libertăţii sale, s-a abătut de la acest ţel, care în final l-ar fi dus la unirea cu Dumnezeu, pe el şi întreaga creaţie unificată în el; şi-a pervertit astfel propria natură: „După ce a fost creat, omul... s-a mişcat, de bunăvoie, contrar firii şi fără de minte (ἀνοήτως)..., abuzând de puterea naturală dată lui prin creaţie spre unirea celor despărţite, ca mai vârtos să despartă cele unite".[125] Adam a început să privească şi să dorească

---

[118] *Răspunsuri către Talasie*, 61.
[119] Această trăsătură este des subliniată de Sfinţii Părinţi. Vezi, de pildă: Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, Prolog. Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, 6.
[120] *Tâlcuire la Tatăl nostru*, PG 90, 904C (p.273).
[121] Cf. Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, 3.
[122] Cf. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovniceşti* (Col. II), XIII, 1.
[123] *Ambigua*, 106, PG 91, 1305B. Cf. 1305 C.
[124] Cf. *ibidem*, 1305D-1308A.
[125] *Ibidem*, 1308C.

creaturile, vrând să se bucure de ele în sine și numai pentru sine, în mod egoist, adică în afara lui Dumnezeu; sau, cum zice Sfântul Maxim, „încercând să dobândească, cum nu trebuia, cele ale lui Dumnezeu, fără Dumnezeu și înainte de Dumnezeu, și nu după Dumnezeu".[126] Astfel el a înlocuit dorința și plăcerea de ordin duhovnicesc, conforme firii sale, cu o dorință și o plăcere trupești, potrivnice firii.[127] „Plăcerea pe care a ajuns omul s-o cunoască prin înșelăciunea diavolului i s-a făcut pricina căderii", spune Sfântul Grigorie de Nyssa.[128] Iar Sfântul Chiril de Scythopolis spune și el: „În locul frumuseții inteligibile, Adam a ales ceea ce a părut desfătător pentru ochii săi trupești".[129] Explicând acest proces, Sfântul Maxim arată că „lipindu-se de cele stricăcioase, întorcând spre materie dorința lui cea după fire", prin dulceața plăcerilor trupești, și-a îndepărtat mintea de la înțelegerea dumnezeiască a celor inteligibile, care îi era proprie după fire.[130]

Încetând de a-L mai dori și iubi pe Dumnezeu, omul a început să se iubească pe sine – iubire pe care Sfinții Părinți, și mai ales Sfântul Maxim Mărturisitorul, o numesc filautie (φιλαυτία) – și realitatea sensibilă, scoțând de aici înainte din sine și din aceasta, în principal prin mijlocirea simțurilor, deci a trupului, plăcerile și desfătarea.[131] „Oamenii, spune Sfântul Atanasie cel Mare, nesocotind cele bune și lenevindu-se cu înțelegerea, au căutat mai vârtos cele mai apropiate de ei. Iar mai aproape le-au fost trupul și simțurile acestuia. De aceea și-au despărțit mintea lor de cele inteligibile și au început să se privească pe ei înșiși. Iar privindu-se pe ei înșiși și cunoscându-și trupul și celelalte lucruri sensibile și lăsându-se amăgiți de ele, au căzut în poftele lor, alegând cele ale lor în locul contemplării lui Dumnezeu".[132]

Această abatere a doririi lui Dumnezeu, sădită în firea omenească, această deviere a puterii poftitoare a omului, care-l îndepărtează de Dumnezeu, spre

---

[126] *Ibidem*, 42, 1156C.
[127] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 61.
[128] *Despre feciorie*, XII, 4.
[129] *Viața Sfântului Sava*, 3.
[130] *Tâlcuire la Tatăl nostru*, PG 90, 888C.
[131] Trebuie să remarcăm, o dată cu Sf. Ioan Damaschin, că plăcerea simțurilor sau a cărnii nu este numai trupească: „Dintre plăceri, unele sunt sufletești, altele trupești. Sufletești sunt acelea care aparțin sufletului în sine (...) Trupești sunt acelea la care participă și sufletul și trupul. Pentru aceasta se numesc trupești toate cele care se raportează la hrană, la legături sexuale și cele asemenea. Dar nimeni nu va găsi plăceri proprii numai trupului" (*Dogmatica*, II, 13). Sf. Maxim Mărturisitorul explică plăcerea de ordin simțual și relația ei cu dorința de același fel, spunând: „Plăcerea pentru cele oprite se naște dintr-o pasiune față de ceva sensibil, prin mijlocirea lucrării simțurilor. Fiindcă plăcerea nu este altceva decât o formă a senzației modelate în organul simțului prin vreun lucru sensibil, sau un mod al lucrării simțurilor determinat de o poftă nerațională. Căci pofta adăugată la senzație se transformă în plăcere, imprimând senzației o formă, și senzația mișcată de poftă naște plăcerea când atinge lucrul sensibil" (*Ambigua*, 12, PG 91 1112C).
[132] *Cuvânt împotriva elinilor*, 3.

care era în chip firesc îndreptată, ducându-l, contrar firii sau rațiunii,[133] spre o realitate sensibilă luată în sine constituie o pervertire, o denaturare,[134] o îmbolnăvire a acestei facultăți, care afectează, după cum vom vedea, întreaga natură omenească. Într-adevăr, spune Sfântul Maxim, „răul este abaterea lucrării puterilor (facultăților) sădite în fire de la scopul lor, și nimic altceva. Sau, iarăși, răul este mișcarea nesocotită a puterilor naturale spre altceva decât scopul lor, în urma unei judecăți greșite. Iar scop numesc Cauza celor ce sunt, după care se doresc în chip firesc toate".[135] Corelativ, plăcerea după simțuri apare ca „lucrarea sufletului contrară firii", care „nu poate avea alt început al nașterii ei decât abaterea sufletului de la cele conforme firii sale".[136] De aceea Părinții vorbesc deseori despre „boala poftei" și consideră iubirea de plăcere (φιληδονία) ca pe cea dintâi și cea mai mare boală sufletească a omului căzut.[137]

Ajunși aici, ne putem întreba care este, în fond, cauza căderii omului: faptul că omul și-a îndreptat dorința spre realitatea sensibilă l-a înstrăinat de Dumnezeu sau îndepărtarea de Dumnezeu l-a mânat spre aceasta ? Sfinții Părinți socotesc că cea dintâi, arătând că, din pricina stării de copilărie pe care o avea la început în Rai, omul a ascultat îndemnul Celui Rău de a-și însuși „bunuri" mai ușor de dobândit și mai la îndemâna lui, cum am văzut, puțin mai sus, că spune Sfântul Atanasie. Sfântul Maxim Mărturisitorul adoptă și el o poziție asemănătoare: „Vicleanul, acoperindu-și de cele mai multe ori pizma sub chipul bunăvoinței și înduplecând cu viclenie pe om să-și miște dorința spre altceva din cele ce sunt, și nu spre cauză, a sădit în el necunoștința cauzei".[138]

Dar ne putem opri și asupra celuilalt punct de vedere. Există, într-adevăr, o interacțiune a acestor două cauze, o dialectică pe care o indică Sfântul Maxim în alt pasaj, în care descrie procesul căderii omului și unde se vede cum dorirea celor sensibile și a plăcerii adusă de ele, pe de o parte, și uitarea de Dumnezeu, pe de alta, dar și iubirea egoistă de sine, se sporesc una pe alta, se condiționează și se întăresc în mod reciproc: „Cu cât se îngrijea omul mai mult de cunoștința celor văzute prin simțire, cu atât își strângea în jurul său mai tare neștiința de Dumnezeu. Și cu cât își strângea mai mult legăturile neștiinței, cu atât se lipea mai mult de experiența gustării prin simțire a bunurilor materiale cunoscute. Dar cu cât se umplea mai mult de această experien-

---

[133] Cf. Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt de suflet folositor*.
[134] Cf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete*, I, 15; 16.
[135] *Răspunsuri către Talasie*, Prolog. Cf. Dionisie Areopagitul, *Despre Numirile dumnezeiești*, IV, 16.
[136] *Răspunsuri către Talasie*, 58.
[137] A se vedea, în ceea ce privește iubirea de plăcere considerată explicit ca boală: *Apoftegme*, XV, 136. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, XI, 10. *Epistole*, 7, 192. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 44; 70. Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt de suflet folositor*. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete*..., II, 22.
[138] *Răspunsuri către Talasie*, Prolog. Cf. 65.

ță, cu atât se aprindea mai mult patima iubirii trupești de sine, care se năștea din ea. Și cu cât se îngrijea mai mult de patima iubirii trupești de sine (filautia), cu atât născocea mai multe moduri de producere a plăcerii, care este rodul și ținta iubirii trupești de sine".[139]

Multiplele forme ale dorinței prin care omul căzut caută diferite moduri de obținere a desfătării simțurilor, căreia își dedică de acum înainte existența, dar și mijloacele prin care încearcă, psihologic și fizic, să îndepărteze durerea care, cum vom vedea, urmează plăcerii, constituie patimile, care apar astfel ca născociri ale omului în scopul împlinirii noilor sale nevoi. Dorind ca „iubirea trupească de sine să aibă unită cu ea numai plăcerea, rămânând neîncercată de durere..., așa s-a strecurat marea și nenumărata mulțime a patimilor stricăcioase în viața oamenilor", scrie Sfântul Maxim,[140] adăugând mai departe: „Căutând plăcerea din pricina iubirii trupești de noi înșine și străduindu-ne să fugim de durere din aceeași pricină, născocim surse neînchipuite de patimi făcătoare de stricăciune (...); iubirea față de partea lui văzută, adică față de trup, îl silește ca pe un rob, prin pofta de plăcere și frica de durere, să născocească multe forme ale patimilor, după cum se nimeresc timpurile și lucrurile și după cum îl îndeamnă modul lui de a fi".[141]

b) Iconomia dorinței

Dorințele spirituale, care se înmănunchează în dorirea lui Dumnezeu, și dorințele legate de simțuri, „carnale", nu constituie, cum am putea crede la o primă abordare, două feluri de dorinți, diferite prin obârșia lor: în ființa omului nu există decât o unică putere de a dori (ἐπιθυμία, ἐπιθυμητικόν, ἐπιθυμητικὴ δύναμις).[142]

La omul pe care l-am definit ca normal (Adam înainte de cădere, sfântul, omul restaurat în Iisus Hristos), această putere doritoare, potrivit naturii sale, este în întregime îndreptată spre Dumnezeu, „obiectul" firesc și normal al dorinței omenești.

Dorințele legate de simțuri care apar la omul căzut și păcătos, în natura lor profundă, nu sunt altceva decât această dorință, care, abătută de la țelul ei firesc, s-a întors contra propriei firi, divizându-se potrivit realității sensibile, caracterizată prin multiplicitate, spre care s-a îndreptat.

Astfel, toate dorințele omului căzut apar din această decădere și reorientare patologică a dorinței firești inițiale după Dumnezeu, prin întoarcerea ei contra firii, prin pervertirea ei. Ele sunt simple succedanee, iar plăcerea sensibilă pe care omul o dobândește în acest fel nu este decât un simulacru al desfătării spirituale

[139] *Ibidem*, Prolog.
[140] *Ibidem*. Cf. Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, 102. Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt de suflet folositor*. Teognost, *Despre făptuire și vedere*, 4.
[141] *Ibidem*.
[142] Cf. Fer. Teodoret al Cirului, *Tratamentul bolilor elinești*, V, 77.

şi al adevăratului bine.[143] O mulţime de învăţături patristice vin în sprijinul acestei idei.[144] Prin alipirea de trup, spune Sfântul Maxim, „iubirea datorată de noi numai lui Dumnezeu se împarte".[145] Origen, arătând cele două direcţii divergente în care poate merge această unică facultate de a iubi existentă în om, scrie încă şi mai precis: „Una dintre manifestările sufletului este dragostea, pe care noi o folosim bine pentru a iubi atunci când iubim înţelepciunea şi virtutea; însă când iubirea noastră coboară la fapte mai puţin bune, atunci carnea şi sângele sunt cele pe care le iubim".[146] Avva Isaia, la rândul său, spune: „Dorirea cea după fire este dorirea minţii şi nu este fără dorirea lui Dumnezeu; precum nu e nici iubirea celor conforme firii. De aceea s-a numit Daniel «bărbatul doririlor» (Dan. 9, 23). Vrăjmaşul a schimbat această dorire în poftirea urâtă a toată necurăţia".[147] Sfântul Grigorie de Nyssa este la fel de explicit atunci când vorbeşte despre cei care „după ce şi-au întors toată puterea de a iubi şi au mutat elanul[148] minţii de la realităţile dumnezeieşti spre lucruri pământeşti şi josnice, au lăsat ţarina sufletului lor pradă patimilor; şi aşa au încetat să se mai înalţe spre cele cereşti, iar dorirea (de Dumnezeu şi a celor cereşti), aproape secătuită, abătută din drumul ei, s-a îndreptat spre patimi".[149] Tot el vorbeşte, în alt loc, despre omul care „răpind ca un fur iubirea datorată numai lui Dumnezeu, o risipeşte în pofte omeneşti".[150] Şi încă: „Să ne înălţăm deasupra celor care atrag poftele omeneşti, care, deşi de rând, stricăcioase şi trecătoare, sunt socotite frumoase, şi de aceea vrednice de râvnit şi de mult preţ, şi să nu ne risipim nebuneşte cu ele puterea noastră de a iubi".[151]

O caracteristică esenţială a acestei facultăţi a omului, care dovedeşte că nu se poate vorbi decât despre o unică dorinţă, este faptul că ea nu se poate îndrepta şi spre Dumnezeu, şi spre realitatea sensibilă: „Nu vom afla într-o inimă mai multe patimi, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, căci se alungă una pe alta. Şi fiind inima împărţită între ele, devine slabă, patima cea mai tare supunându-le pe toate".[152] Iar Sfântul Isaac Sirul arată că: „nu poate cineva dobândi dragostea de Dumnezeu o dată cu poftirea lumii".[153] „Nu stă în firea

[143] „Bunătăţile acestei vieţi, care nu sunt decât un joc de cuvinte mincinoase, nici una nu aduce în suflet dragostea şi bucuria. Pentru că până şi ceea ce ne-ar părea bun nu-i decât un mincinos idol al adevăratului Bine", scrie Sf. Nicolae Cabasila (*Despre viaţa în Hristos*, II, p. 87).
[144] O găsim mai ales la Sf. Grigorie de Nyssa (*Despre feciorie*, V; VI, 2; IX, 1; XI, 3; XVIII, 3) şi la Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 71; *Răspunsuri către Talasie*, 49; *Tâlcuire la Tatăl nostru*, PG 90, 896C.
[145] *Ambigua*, 10, PG 91, 1144B.
[146] *Omilii la Cântarea cântărilor*, II, 1.
[147] *Douăzeci şi nouă de cuvinte ascetice*, II, 1.
[148] Ὁρμή, care poate fi tradus şi prin „impuls" sau „dorinţă".
[149] *Despre feciorie*, IX, 1.
[150] *Ibidem*, 2.
[151] *Ibidem*, XI, 3.
[152] *Omilii la Ioan*, II, 5.
[153] *Cuvinte despre nevoinţă*, 4. Cf. 44.

puterii noastre iubitoare, spune limpede Sfântul Grigorie de Nyssa, să slujească în același timp desfătărilor trupești și unirii spirituale".[154] „Căci, explică el mai departe, ochiul nu poate vedea deodată două lucruri, ci numai dacă le privește pe rând pe fiecare dintre ele; nici limba nu ar putea să slujească unor graiuri diferite, rostind în aceeași clipă cuvinte evreiești și cuvinte grecești; nici urechea nu poate asculta în același timp istorisirea unor întâmplări oarecare și cuvântul celui care dă învățătură".[155] Să amintim aici și cele spuse de Apostolul Pavel: „Trupul poftește împotriva duhului, iar duhul, împotriva trupului; căci acestea se împotrivesc unul altuia, ca să nu faceți cele ce ați voi" (Gal. 5, 17). Sau cum a spus Însuși Hristos: „Nimeni nu poate să slujească la doi domni; căci sau pe unul îl va urî și pe celălalt îl va iubi, sau de unul se va lipi și pe celălalt îl va disprețui" (Mt 6, 24; Lc 16, 13).

Astfel, îndreptându-și dorința spre ceva, prin chiar acest fapt omul o îndepărtează de altceva. „Grija de una duce neapărat la lepădarea celeilalte", spune Sfântul Grigorie de Nyssa.[156] De aici reiese că, cu cât omul dorește și iubește mai mult cele ale lumii, cu atât mai puțin Îl dorește și Îl iubește pe Dumnezeu. „De asta dragostea noastră de Hristos este mai slabă, pentru că ne irosim toată puterea dragostei noastre în dragostea de cele lumești".[157] Cel care nu-și îndreaptă toată dorința sa spre Dumnezeu, în chip necesar va dori fãpturile și va iubi lumea:[158] „La cel care nu știe să umble pe calea duhovnicească (...) toată preocuparea lui se mișcă numai în jurul trupului", scrie Sfântul Maxim Mărturisitorul.[159] Iar Sfântul Grigorie Palama constată că omul care nu-L iubește pe Dumnezeu din tot sufletul său și din toată inima sa „aleargă încoace și încolo prin lume, irosindu-și de dragul ei cea mai mare parte a iubirii sau chiar toată iubirea de care este în stare inima lui".[160] Și invers, cel care își îndreaptă toată dorința spre iubirea sinceră a lui Dumnezeu, nu poate dori vreun lucru omenesc și nu cunoaște dorințe pătimașe, căci și-a îndreptat spre El și spre realitățile spirituale toată puterea iubirii sale. „În Duhul să umblați și să nu împliniți pofta trupului" (Gal. 5, 16), învață Apostolul Pavel, iar Sfântul Diadoh al Foticeei se întreabă: „Ce poftă va mai avea de bunătățile lumii cel ce e hrănit de dragostea dumnezeiască ?".[161] „La cei care și-au înălțat mintea la Dumnezeu și sufletul l-au aprins cu iubirea Lui, trupul nu mai poftește cele ce se împotrivesc duhului", spune, în același sens, Sfântul Grigorie Palama.[162] La rândul său, Sfântul Simeon Noul Teolog

[154] *Despre feciorie*, XX, 3.
[155] *Ibidem*, 2.
[156] *Ibidem*.
[157] *Omilii la Matei*, IV, 9.
[158] Folosim aici cuvântul „lume" în accepția sa duhovnicească tradițională, în care el desemnează trupul și patimile.
[159] *Capete despre dragoste*, IV, 65.
[160] *Triade*, II,1, 18.
[161] *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 90.
[162] *Triade*, I, 2, 9.

scrie: „Sufletul unit prin iubire cu Dumnezeu nu poate să fie târât spre poftele și dorințele trupului și nici spre alte pofte ale lucrurilor și patimilor văzute sau nevăzute. Fiindcă pornirea inimii lui sau mai degrabă toată înclinarea voinței lui e legată de dulcea iubire a lui Dumnezeu. Deci aceasta fiind legată, precum spuneam, de Făcătorul ei, cum, spune-mi, se va putea aprinde trupul sau în general să-și împlinească poftele ei ? Nicidecum".[163]

Faptul că dorința, deviată de la unul dintre cele două domenii – spiritual sau sensibil/trupesc – spre care s-ar fi îndreptat, se mișcă în mod necesar spre domeniul opus, se explică prin caracterul mobil al sufletului, prin faptul că omul nu încetează să dorească ceva și, deci, dacă își retrage dorința de la un lucru spre care o îndrepta până atunci, el simte imediat nevoia de a găsi un altul spre care să și-o îndrepte.[164] Sfântul Nichita Stithatul spune: „Fiindcă sufletul este schimbător din fire, el este supus schimbării; dacă el părăsește sârguința spre cele dumnezeiești, cade în grija de cele pământești".[165] Același argument îl folosește și Sfântul Atanasie atunci când vorbește despre căderea omului în Rai: „Căci firea, fiind ușor mișcătoare, nu încetează de a se mișca, chiar dacă se întoarce de la cele bune. Dar ea nu se mai mișcă pe calea virtuții, nici ca să vadă pe Dumnezeu, ci, gândind la cele ce nu sunt, preface ceea ce este în puterea ei, folosindu-se rău de aceasta pentru poftele ce le-a născocit, dat fiind că a fost creată și cu voie liberă. Căci, precum poate înclina spre cele bune, așa poate să se și întoarcă de la cele bune. Iar întorcându-se de la bine, se gândește numaidecât la cele potrivnice. Căci nu poate să nu se miște deloc, fiind prin fire ușor mișcătoare".[166]

Atunci când vom studia, în capitolul următor, diferitele patimi, vom vedea că există o iconomie a dorinței nu numai în acest plan vertical pe care l-am evocat aici – în care dorința se mișcă fie spre realitățile spirituale, fie spre cele sensibile, trebuind să se îndepărteze de unele atunci când se îndreaptă spre cele opuse –, ci și unul orizontal, în care dorința omului se mișcă printre diferitele obiecte ale patimilor și unde, la fel, lăsându-se pradă unora, le părăsește pe altele.

c) Patologia dorinței și a plăcerii, la omul căzut

Vorbind despre dorința pervertită a omului căzut, Sfântul Vasile cel Mare scrie: „Pofta este o boală a sufletului (ἐπιθυμία νόσος ἐστὶ ψυχῆς)".[167] Și putem spune că este așa, din multe privințe.

---

[163] *Cateheze*, XXV, 109-121. Cf. III, 175.
[164] Cf. Origen, *Omilii la Cartea Numerii*, XX, 2. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, VI, 2.
[165] *Despre suflet*, 48, cf. 41.
[166] *Cuvânt împotriva elinilor*, IV.
[167] *Scrisori*, 366.

Mutându-și dorința de la Dumnezeu, Care era țelul ei firesc,[168] propriu, normal, spre sine însuși și spre cele sensibile, și aflându-și în ele desfătarea, în afara lui Dumnezeu, omul a folosit-o în chip necuvenit,[169] neîndrumând-o conform firii ei,[170] ci acționând contra firii. Supunând simțurilor puterea sa firească de a dori, omul „și-a văzut plăcerea mișcându-se potrivnic firii, spre lucrurile sensibile, prin mijlocirea simțurilor", ne spune Sfântul Maxim Mărturisitorul.[171] Iar la Sfântul Nichita Stithatul găsim scris: „Dacă omul dorește bunurile cele statornice dăruite de Dumnezeu și care sunt veșnice (...), atunci el se mișcă potrivit firii"; „dacă însă hrănește în sufletul său dorințe îndreptate spre cele materiale, întoarse spre cele pieritoare și care nu pot dăinui (...), atunci el se mișcă într-un mod lipsit de rațiune împotriva firii".[172] „Lipsit de rațiune" înseamnă contrar rațiunii (λογός), rațiune care, în ultimă analiză, în lumina învățăturii patristice, înseamnă conformitate cu Logosul, Cuvântul. Altfel spus, îndepărtându-și dorința de Hristos, omul aiurează, purtându-se ca un smintit, nebunește.[173] De aceea Sfântul Maxim vorbește despre „nebunia minții, care-și mișcă, potrivnic firii, dorința spre lucrurile sensibile".[174]

Dorința rătăcită a omului îl face să trăiască într-o lume pe dos, în care valorile sunt răsturnate, în care lucrurile și-au pierdut ordinea și adevăratele proporții: „pofta face mai iubite decât Cauza și Ființa cea unică și singura vrednică de dorit (...) cele de după ea";[175] omul ajunge să privească cu teamă cele vrednice de dorit și să le respingă, îngrijindu-se de cele nevrednice,[176] constată Sfântul Maxim. Omul căzut ajunge astfel să trăiască într-un mod cu totul delirant.

Iar aceasta cu atât mai mult cu cât, pierzând înțelegerea adevăratului Dumnezeu, el ajunge, prin această reorientare a dorinței sale și prin descoperirea de noi desfătări, să absolutizeze dorințele și plăcerile sensibile și, prin ele, obiectele pasiunilor sale, pe care le așază în locul lui Dumnezeu, așa cum arată Sfântul Maxim: „Împărtășindu-se deci omul fără măsură de aceasta numai prin simțire, asemenea dobitoacelor necuvântătoare, și aflând prin experiență că împărtășirea de cele sensibile susține firea lui trupească și văzută, a părăsit frumusețea dumnezeiască menită să alcătuiască podoaba lui spirituală și a socotit zidirea văzută drept Dumnezeu, îndumnezeind-o datorită fap-

---

168 Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, XVIII, 2; 3.
169 *Ibidem*, 3.
170 *Ibidem*.
171 *Răspunsuri către Talasie*, 61.
172 *Despre suflet*, 33; 34.
173 Sfântul Ioan Gură de Aur spune: „Noi, cei care ne-am predat inimile nu iubirii celei nebune, ci celei mai nobile, celei mai înalte dintre iubiri..." (*Despre străpungerea inimii*, I, 2).
174 *Răspunsuri către Talasie*, 61.
175 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Tâlcuire la Tatăl nostru*, PG 90, 888C.
176 *Răspunsuri către Talasie*, Prolog.

tului că e de trebuință pentru susținerea trupului".[177] Atunci omul își face din realitățile sensibile o mulțime de false zeități, idoli, care sunt din aceeași plămadă cu dorințele lui pervertite și pe măsura lor.

În relațiile sale cu creaturile, omul nu-L mai are în vedere pe Dumnezeu, ci propria sa plăcere, iar singura lui normă sunt propriile pofte. El nu mai privește creaturile în funcție de *logoi* lor – „rațiunile duhovnicești" –, ci le consideră ca importante sau valoroase numai în măsura în care le dorește și în funcție de intensitatea plăcerii pe care ele i-o oferă. Astfel lumea devine pentru om proiecția fantasmatică a dorințelor sale, iar creaturile, simple mijloace de satisfacere a patimilor lui, instrumente de desfătare a simțurilor. Relațiile omului cu celelalte făpturi și cu semenii sunt cu totul strâmbate, pentru că aceștia, pierzându-și pentru el valoarea spirituală, ajung simple obiecte de care se folosește pentru a-și satisface nenumăratele patimi. Raporturile dintre ființele omenești devin, în fond, raporturi între obiecte supuse predate capriciilor, dorințelor și plăcerilor simțurilor.

Mânat de dorința lui pervertită, omul caută întotdeauna într-o direcție greșită binele propriu, și binele în general, și definește cu constanță în mod greșit binele. Iubindu-L pe Dumnezeu, omul iubea adevăratul Bine și pe toate le judeca numai în funcție de El. Necunoscându-L decât pe Dumnezeu și nedorindu-L decât pe El, omul respingea răul. Prin păcat, el gustă din rodul pomului cunoștinței binelui și a răului; dorind desfătarea cu cele sensibile, el părăsește Binele absolut și unic, experiază răul și inaugurează un mod de existență în care, pentru el, binele și răul ajung să se confunde. „Mâncând din pomul neascultării, (omul) încerca în simțire cunoștința binelui și răului amestecate în el", spune Sfântul Maxim.[178] În conștiința omului căzut, răul nu mai este privit ca rău, ci foarte adesea este socotit bine. În starea de păcătoșenie, plăcerea devine criteriul binelui; cunoașterea binelui și răului pe care au dobândit-o oamenii prin păcat nu mai este cu adevărat cunoașterea și discernământul pe care le aveau atunci când cunoșteau adevăratul Bine și respingeau răul, ci mai curând, după cum remarcă Sfântul Grigorie de Nyssa, „înclinarea... spre ceva ce-ți stă la inimă".[179] Omul poate astfel numi și căuta ca bun ceea ce este plăcut, pentru simplul motiv că-i place, chiar dacă, în mod obiectiv, acesta este pentru el dăunător; și, tot așa, el poate să fugă, ca de ceva rău, de ceea ce este, în chip obiectiv, bun, pentru că îi produce, în planul sensibilității, neplăcere. Binele și răul sunt astfel definite în mod subiectiv, pornind de la dorințele sensibile și în funcție de plăcerea urmărită, creându-se o confuzie permanentă între ceea ce omului îi apare, potrivit dorinței sale pervertite, a fi bine, și binele real și autentic. Astfel, Sfântul Grigorie Palama scrie: „Cel cucerit și purtat de poftele cele rele poftește cele ce i se par lui bune, dar arată prin fapte că nu cunoaște ceea ce este cu adevărat

[177] *Ibidem.*
[178] *Ibidem.*
[179] *Despre facerea omului*, XX, PG 44, 197CD.

cele de față și la slava lor, a socotit că nu mai există nimic altceva afară de cele văzute și că numai cele vremelnice și cele trupești sunt bune".[188] Această restrângere a realității la o parte a ei și viziunea deformată care rezultă de aici apar și ele ca o stare de delir, instituită de dorința pervertită, cu atât mai mult cu cât omul, dorind creaturile după aparențele lor și în afara lui Dumnezeu și socotind că se bucură de ele, dorește și se bucură de o fantasmă, se alipește de ceva care, așa cum am arătat deja, nici nu există în realitate.

Pervertirea facultății poftitoare mai are, pentru oameni, și alte urmări, deosebit de grave. „Așa a devenit viața noastră plină de suspine".[189] Ei încep să divinizeze înseși „patimile cele rușinoase, pe care Dumnezeu i-a oprit nici măcar a le gândi",[190] „cinstind, cum spune Sfântul Maxim, pricinile care pierd (viața) și născocind și cultivând prilejurile coruperii sale, datorită neștiinței"[191] Prin dorințele sale contrare firii, omul căzut ajunge să se autodistrugă. „Așa s-a tăiat firea cea unică în nenumărate părticele, și noi, cei ce suntem de aceeași fire, ne mâncăm unii pe alții ca reptilele și fiarele".[192] Prin plăcerea sensibilă, omul își înveninează sufletul, scrie el în altă parte.[193] „Sufletul este mistuit de focul plăcerilor trupești", spune Marcu Ascetul.[194]

Sfântul Grigorie de Nyssa, în ceea ce-l privește, afirmă că „ceea ce pune stăpânire pe voința noastră și o trage de la bine la rău e într-adevăr o neputință, o slăbiciune",[195] o boală a firii noastre. Într-adevăr, întorcându-și dorința de la Dumnezeu și predându-se simțirii, omul nu și-a pervertit numai puterea poftitoare, ci și-a tulburat întreaga ființă, toate facultățile sale manifestându-se anapoda și fără nici o rânduială, cu totul la întâmplare. Îngrijindu-se numai de cele nevrednice de dorit, omul, remarcă Sfântul Maxim, „își preschimbă dispoziția sufletului deodată cu cele ce se împrăștie, ca pe una ce se rostogolește împreună cu cele ce curg și nu înțelege că se pierde, din pricina totalei orbiri a sufletului față de adevăr".[196]

Una dintre cele mai grave tulburări pe care o are omul de îndurat este dezordinea facultăților sale. Sfântul Maxim spune că vițelul de aur, care simbolizează realitatea sensibilă ridicată la rangul de idol, reprezintă în același timp „amestecarea și confuzia puterilor naturale întreolaltă"; sau mai curând, spune el, „împreunarea lor pătimașă și nesocotită, care dă naștere lucrării nesocotite a patimilor contra firii".[197]

Efectele schimbării sensului dorinței le resimte în primul rând mintea omului. Despre patologia ei am vorbit în capitolul precedent. Să semnalăm

[188] *Cuvânt împotriva elinilor*, 8.
[189] *Răspunsuri către Talasie*, Prolog.
[190] Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, XIII, 101-107.
[191] *Răspunsuri către Talasie*, Prolog.
[192] *Ibidem*.
[193] *Ambigua*, 10, PG 91, 1156C.
[194] *Epistolă către Nicolae Monahul*, 7.
[195] *Marele cuvânt catehetic*, 16.
[196] *Răspunsuri către Talasie*, Prolog.
[197] *Ibidem*, 16 (CCSG 7, p. 105).

cele de față și la slava lor, a socotit că nu mai există nimic altceva afară de cele văzute și că numai cele vremelnice și cele trupești sunt bune".[188] Această restrângere a realității la o parte a ei și viziunea deformată care rezultă de aici apar și ele ca o stare de delir, instituită de dorința pervertită, cu atât mai mult cu cât omul, dorind creaturile după aparențele lor și în afara lui Dumnezeu și socotind că se bucură de ele, dorește și se bucură de o fantasmă, se alipește de ceva care, așa cum am arătat deja, nici nu există în realitate.

Pervertirea facultății poftitoare mai are, pentru oameni, și alte urmări, deosebit de grave. „Așa a devenit viața noastră plină de suspine".[189] Ei încep să divinizeze înseși „patimile cele rușinoase, pe care Dumnezeu i-a oprit nici măcar a le gândi",[190] „cinstind, cum spune Sfântul Maxim, pricinile care pierd (viața) și născocind și cultivând prilejurile coruperii sale, datorită neștiinței"[191] Prin dorințele sale contrare firii, omul căzut ajunge să se autodistrugă. „Așa s-a tăiat firea cea unică în nenumărate părticele, și noi, cei ce suntem de aceeași fire, ne mâncăm unii pe alții ca reptilele și fiarele".[192] Prin plăcerea sensibilă, omul își înveninează sufletul, scrie el în altă parte.[193] „Sufletul este mistuit de focul plăcerilor trupești", spune Marcu Ascetul.[194]

Sfântul Grigorie de Nyssa, în ceea ce-l privește, afirmă că „ceea ce pune stăpânire pe voința noastră și o trage de la bine la rău e într-adevăr o neputință, o slăbiciune",[195] o boală a firii noastre. Într-adevăr, întorcându-și dorința de la Dumnezeu și predându-se simțirii, omul nu și-a pervertit numai puterea poftitoare, ci și-a tulburat întreaga ființă, toate facultățile sale manifestându-se anapoda și fără nici o rânduială, cu totul la întâmplare. Îngrijindu-se numai de cele nevrednice de dorit, omul, remarcă Sfântul Maxim, „își preschimbă dispoziția sufletului deodată cu cele ce se împrăștie, ca pe una ce se rostogolește împreună cu cele ce curg și nu înțelege că se pierde, din pricina totalei orbiri a sufletului față de adevăr".[196]

Una dintre cele mai grave tulburări pe care o are omul de îndurat este dezordinea facultăților sale. Sfântul Maxim spune că vițelul de aur, care simbolizează realitatea sensibilă ridicată la rangul de idol, reprezintă în același timp „amestecarea și confuzia puterilor naturale întreolaltă"; sau mai curând, spune el, „împreunarea lor pătimașă și nesocotită, care dă naștere lucrării nesocotite a patimilor contra firii".[197]

Efectele schimbării sensului dorinței le resimte în primul rând mintea omului. Despre patologia ei am vorbit în capitolul precedent. Să semnalăm

---

[188] *Cuvânt împotriva elinilor*, 8.
[189] *Răspunsuri către Talasie*, Prolog.
[190] Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, XIII, 101-107.
[191] *Răspunsuri către Talasie*, Prolog.
[192] *Ibidem*.
[193] *Ambigua*, 10, PG 91, 1156C.
[194] *Epistolă către Nicolae Monahul*, 7.
[195] *Marele cuvânt catehetic*, 16.
[196] *Răspunsuri către Talasie*, Prolog.
[197] *Ibidem*, 16 (CCSG 7, p. 105).

aici numai faptul că, orbită de plăcere[198] și înșelată de ea,[199] ea nu-și mai exercită funcția sa naturală, de cunoaștere, de contemplare și de discernământ,[200] nici pe cea, de asemenea naturală, de conducere a puterii poftitoare; dimpotrivă, lăsându-se înrobită de aceasta,[201] se pune în slujba ei,[202] făcând din căutarea și punerea în lucrare a mijloacelor care să-i permită împlinirea poftelor, una dintre principalele ei activități.

Un alt efect patologic fundamental al pervertirii puterii poftitoare este divizarea tuturor facultăților omului, în primul rând a dorinței. În Adam, dorința omului avându-L ca unică țintă pe Dumnezeu și tinzând fără încetare și cu totul spre El, era desăvârșit unificată; omul nu dorea nimic altceva decât pe Dumnezeu și nu avea altă dorință decât cea legată de Dumnezeu. Abătându-se de la Dumnezeu, dorința își pierde unitatea, iar îndreptându-se spre lumea sensibilă, privită ca de sine stătătoare; în afara lui Dumnezeu, ajunge să se răspândească, risipindu-se în multiplele forme sub care vede lumea mintea decăzută a omului. Ea devine astfel multiformă, se divizează într-o multitudine de dorințe eterogene și adesea contradictorii. „Despărțindu-se de cugetarea la acel Unul și cu adevărat existent; adică la Dumnezeu, și de dorirea Lui, au căzut în pofte felurite și mărginite ale trupului", spune Sfântul Atanasie cel Mare.[203] Legat de aceasta, omul pierde unica și adevărata bucurie, trainică și statornică, și se risipește în mulțimea plăcerilor sensibile: „Iubind plăcerea, sufletul a început s-o caute pe felurite căi", adaugă Sfântul Atanasie.[204]

Atras din toate părțile de multele sale dorințe, sufletul se risipește și se divizează. Mintea se răspândește în nenumărate direcții, risipindu-se și revărsându-se în fiecare clipă spre ceea ce place simțurilor.[205] „Mintea pătimașă, spune Evagrie, rătăcește în toate părțile, iar când află prilejuri de împlinire a poftelor sale nu poate fi în nici un chip oprită de la împlinirea lor".[206] Prinsă în vârtejul perpetuu al poftelor, mintea își pierde stabilitatea și pacea pe care le avea atunci când își împlinea lucrarea sa firească, de contemplare a celor dumnezeiești, este târâtă de curgerea neîncetatelor schimbări și se află într-o necontenită frământare.

Sufletul este divizat nu numai de mulțimea dorințelor care-l bântuie, dar și de dualitatea de care este marcat prin cunoașterea binelui și a răului pe care a dobândit-o prin păcat. „Căci cum se grăbește să înțeleagă binele, no-

[198] Cf. Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, 103.
[199] Cf. Talasie, *Capete despre dragoste*, IV, 15.
[200] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 18.
[201] Cf. Marcu Ascetul, *Epistolă către Nicolae Monahul*, 7.
[202] Cf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, III, 94-95.
[203] *Cuvânt împotriva păgânilor*, 3.
[204] *Ibidem*, 4.
[205] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, VI, 2.
[206] *Capete gnostice*, I, 85.

tează Sfântul Diadoh al Foticeei, îndată își amintește și de rău. Fiindcă de la neascultarea lui Adam, ținerea de minte a omului s-a sfâșiat în două".[207]

Omul, înrobit de dorințe și de plăcerile simțurilor, se alienează în întregime. „La cei dedați plăcerilor senzuale și stricăcioase toată puterea sufletului de a pofti se deșartă în trup și de aceea devin întregi trup", spune Sfântul Grigorie Palama.[208] De acum, omul are de suferit mărginirile impuse de trup și suferințele legate de el. „Pofta de plăcere... preschimbă dispoziția sufletului deodată cu cele ce se împrăștie, ca pe una ce se rostogolește împreună cu cele ce curg", spune Sfântul Maxim.[209] Legându-se de trup prin plăcere, omul ajunge în stricăciune și moarte.[210] „Amăgiți la început prin amăgirile plăcerii, am ales moartea în locul vieții"; „plăcerea păcătoasă este maica morții", spune încă Sfântul Maxim.[211]

Din duhovnicesc cum era în starea sa originară, omul, prin pervertirea dorinței, devine psihic, trupesc, și pierzând trăsăturile proprii firii sale,[212] se face asemănător animalelor;[213] „pornirea dobitocească și nerațională i-a făcut să uite de firea omenească";[214] „sufletul se pleacă spre plăcerile trupului cum se pleacă oaia, când paște, asupra pășunii".[215]

Abătându-și puterea doritoare de la Dumnezeu și îndreptând-o spre realitățile sensibile, pentru a culege din ele o plăcere care se dobândește ușor și iute, omul vede curând că desfătarea râvnită se spulberă numaidecât, și plăcerii, îndată, îi urmează durerea.

În starea cea dintâi, omul nu cunoștea durerea:[216] bucuria duhovnicească pe care i-o dădea comuniunea cu Sfânta Treime era cu totul ferită de ea. Dar din clipa în care, prin păcat, a încetat să mai fie duhovnicesc și a devenit trupesc, plăcerea s-a înjugat cu durerea.[217] „Experiența îl învață că e cu neputință să ajungă să aibă necontenit plăcerea ca tovarășă de viață și să rămână cu totul neatins de durere"; sau, tot așa: „Omul află prin însăși experiența sa că orice plăcere are ca urmașă în mod sigur durerea", cum remarcă Sfântul Maxim.[218]

---

207 *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 88.
208 *Triade*, I. 2, 9. Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 10, PG 91, 1112 C: „Sufletul mișcându-se, prin mijlocirea trupului, contrar firii, spre cele sensibile, îmbracă o formă pământească".
209 *Răspunsuri către Talasie*, Prolog.
210 Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 61. Cf. *Ibidem*, scolia 11.
211 *Capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia Întrupării*, III, 18.
212 Cf. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, I, 15.
213 Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise*, II, 302.
214 *Ibidem*.
215 Idem, *Despre feciorie*, IV, 5.
216 Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 61.
217 Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 58; 61. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, I, 23, 68. Sf. Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, 42.
218 *Răspunsuri către Talasie*, Prolog.

Nu vorbim aici numai de durerea fizică pe care o încearcă omul, ci și, îndeosebi, de suferința psihică și morală, care capătă forma tristeții. „Întristarea (λύπη) sufletului este urmarea plăcerii simțurilor, căci prin acestea se naște întristarea", aflăm din scoliile la „Răspunsurile către Talasie".[219] Întorcându-și, o dată cu dorința, și mintea spre cele sensibile, omul îi oferă puterii sale de cunoaștere un obiect care nu corespunde rostului ei și care nu este nici pe măsura naturii sale. „Socotind lucrarea simțurilor... drept o lucrare naturală și... prinzându-se de cele corporale..., purtată în chip nerațional de acestea, din pricina simțirii care a biruit-o, mintea naște întristarea din suflet, întrucât acesta-e lovit de biciuirile dese ale conștiinței".[220]

Dar această tristețe vine și din aceea că obiectul dorinței și plăcerea care vine de la el nu sunt nici ele pe măsura puterii de a dori a omului și a bucuriei care îi era menită. Dorința a fost sădită în om ca să-L dorească pe Dumnezeu și să se bucure de El. „Dorința noastră fierbinte e făcută pe măsura... bunătății nemărginite", arată Sfântul Nicolae Cabasila.[221] Dumnezeu, spune tot el, „este Cel ce a potrivit astfel (pe măsura Lui) sufletul nostru și dorul după fericire și întreaga noastră ființă";[222] „căci și inima omenească așa a fost zidită dintru început, mare și largă ca un rezervor, ca să poată cuprinde în ea pe Însuși Dumnezeu".[223] Și tot așa, omul avea din fire capacitatea nesfârșită de a se bucura, pe măsura bogăției bunătăților divine care-i fuseseră făgăduite. Îndreptând spre cele sensibile puterea iubirii sale, omul îi oferă acesteia numai obiecte mărginite, cu o existență limitată, părticele neînsemnate, cu totul relative. El nu încetează însă să înseteze după infinit și absolut, pentru că, prin cădere, facultatea sa de a iubi și-a schimbat doar direcția, nu și natura, rămânând nemărginită, ca și Cel spre care se îndrepta în chip firesc la început. Iar omul cade, astfel, pradă tristeții sau, folosind un cuvânt mai percutant pentru omul modern, insatisfacției, pentru că nu-și poate stinge niciodată dorința și nu se poate bucura veșnic. Nici o realitate a acestei lumi, mărginită prin natura ei, nu este în măsură să sature nemărginitul dor al omului după nemărginire. „Nimic din lumea celor zidite nu-i în stare să întreacă dorința noastră spre fericire, ci toate sunt mai mici și mai prejos decât ea".[224] Dorinței nesfârșite de fericire care ține de propria lui natură, nu i se mai oferă de-acum decât plăceri fulgurante, care pier repede, lăsând în sufletul omului un gol dureros. „Nimic din cele de jos nu ne pot sătura, nici nu poate pune capăt dorințelor noastre, ci veșnic rămânem însetați, ca și când nu ni s-ar împlini nici una dintre dorințele care ne mistuie. Toate acestea pentru că sufletul omenesc este însetat după desăvârșire, după apa cea veșnică, și atunci cum ar putea să-l sature această lume a noastră, trecătoare ? La acest lucru se

[219] *Ibidem*, 58, scolia 3. Cf. *Ibidem*, 58.
[220] *Răspunsuri către Talasie*, 58.
[221] *Despre viața în Hristos*, VII.
[222] *Ibidem*.
[223] *Ibidem*, II.
[224] *Ibidem*, VII.

gândea Domnul când spunea femeii samarinence: „Oricine va bea din această apă va înseta din nou; cel ce va bea însă din apa pe care Eu îi voi da-o, acela nu va mai înseta în veac" (In 4, 13-14).[225]

Dezamăgit de fiecare dată după împlinirea dorințelor sale, simțind mereu un gol în adâncul ființei sale, suferind din pricina nepotrivirii dintre ceea ce află și năzuințele sale profunde (pe care continuă să le aibă fără să le mai cunoască adevăratul sens), rămas într-o lume de obiecte, omul cutreieră printre ele, trecând de la unul la altul, străbate una după alta sferele acestei lumi, fără a ajunge vreodată la capătul căutării sale. „Oricare ar fi bunătățile cu care suntem încărcați, fie și chiar toate bunătățile lumii, noi privim mai departe și căutăm ceva ce nicicând nu vom găsi în această lume, a celor văzute, sau, mai pe scurt, nimic nu poate sătura această dorință și nici o putere din sufletul nostru nu e în stare să sature această sete după fericire".[226]

Omul căzut trăiește astfel într-o stare de permanentă frustrare, într-o perpetuă insatisfacție ființială. Chiar dacă, uneori, împlinirea vreunei dorințe îi dă, pentru o clipă, iluzia că a aflat ceea ce căuta, întotdeauna obiectul dorinței sale, pe care pentru o clipă l-a socotit absolut, sfârșește prin a se dovedi mărginit și relativ; iar atunci, omul descoperă abisul care-l desparte de adevăratul absolut. Atunci tristețea inimii sale, chip al neliniștii în fața acestui vid, rod al profundei sale frustrări, sporește. Iar el încearcă în van s-o lecuiască prin ceea ce a născut-o; în loc să admită că golul acesta chinuitor este absența lui Dumnezeu din sufletul său și că numai El îl poate umple (cf. In 4, 14), se încăpățânează să vadă în el o chemare la posedarea și desfătarea cu alte și alte noi obiecte care, continuă el să creadă, într-un sfârșit îi vor aduce fericirea mult râvnită. Pentru a evita durerea care urmează oricărei plăceri și pentru ca nevoia sa nemărginită de fericire să-și afle împlinirea, omul căzut își continuă alergarea nebunească în căutarea de noi plăceri, pe care le adună și le înmulțește, încercând să refacă totalitatea, continuitatea și absolutul după care tânjește, crezând în chip deșert că poate afla infinitul în acest abis în care se scufundă tot mai mult.

Arătând cum în simțirea omului căzut plăcerea este legată de durere, Sfântul Maxim spune: „Și fiindcă orice plăcere rea piere împreună cu modalitățile care o produc, omul, aflând prin însăși experiența sa, că orice plăcere are ca urmașă în mod sigur durerea, își avea toată pornirea spre plăcere și toată fuga dinspre durere. Pentru cea dintâi lupta cu toată puterea, pe cea de-a doua o combătea cu toată sârguința, închipuindu-și că printr-o astfel de dibăcie va putea să le despartă pe acestea una de alta și iubirea trupească de sine (φιλαυτια) va avea unită cu ea numai plăcerea, rămânând neîncercată de durere. Sub puterea patimii, el nu știa, precum se vede, că plăcerea nu poate fi niciodată fără de durere. Căci în plăcere e amestecat chinul durerii,

[225] *Ibidem*, II.
[226] *Ibidem*, VII.

chiar dacă pare ascuns celor ce o gustă, prin faptul că este mai puternică patima plăcerii".[227] Străduindu-se să ocolească durerea prin înnoirea și înmulțirea plăcerilor, omul nu face decât să-și sporească suferința: „Vrând să scăpăm de simțirea chinuitoare a durerii, ne aflăm refugiul în plăcere, încercând să ne mângâiem firea torturată de chinurile durerii. Dar grăbindu-ne să tocim împunsăturile durerii prin plăcere, întărim și mai mult zapisul aceleia împotriva noastră, neputând ajunge la o plăcere eliberată de durere și de osteneli".[228]

Altfel spus, în mod paradoxal, omul pornit în căutarea plăcerii, într-un sfârșit nu află altceva decât durerea, sub toate formele ei. Sfântul Maxim spune adeseori că omul care aleargă după plăcere nu-și atinge niciodată țelul, neputându-se bucura „nici de rodul simțirii, precum voia".[229] Încercarea omului de a-și afla fericirea în afara lui Dumnezeu a fost dintru început în mod necesar sortită eșecului, pentru că era, în fapt, cum arată limpede Sfântul Maxim Mărturisitorul, cu neputință de împlinit: omul a încercat „să dobândească, cum nu trebuia, cele ale lui Dumnezeu, fără Dumnezeu și înainte de Dumnezeu, și nu după Dumnezeu. Iar aceasta nu se putea".[230]

Ne întrebăm atunci: cum de-au putut Adam și cei care i-au urmat lui să dea fericirea dumnezeiască spre care îi mâna însăși firea lor în schimbul unor plăceri de rând și stricăcioase, culese din materie, care aveau urmări atât de nenorocite ? Comparând bunurile pământești cu cele duhovnicești, Sfântul Ioan Gură de Aur socotește că a le alege pe cele dintâi nu este altceva decât curată nebunie: „Da, plăcerea e scurtă și trecătoare, scrie el. Așa sunt toate cele omenești, toate cele trupești; nici n-au apucat să vină, că și zboară. Așa e desfătarea și celelalte (...) Nu au nimic trainic, nimic statornic, nimic nemișcat. Trec mai repede ca apa râurilor și lasă pustii și goi pe cei îndrăgostiți de ele. Cele duhovnicești însă nu sunt așa; sunt trainice, statornice, neschimbătoare, întinse cât toată veșnicia. Nu este, oare, o mare nebunie să schimbi pe cele statornice cu cele nestatornice, pe cele veșnice cu cele vremelnice, pe cele ce rămân necontenit cu cele ce zboară, pe cele ce ne aduc în veacul ce va să fie multă desfătare cu cele care ne pricinuiesc acolo mare osândă ?".[231]

3. Patologia agresivității

Alături de puterea poftitoare, în sufletul omenesc stă puterea agresivă sau irascibilă (θυμός). Această putere ține de însăși firea omului, fiind una dintre componentele sufletului omenesc încă de la crearea sa.

---

[227] *Răspunsuri către Talasie*, Prolog.
[228] *Ibidem*, 61.
[229] *Ambigua*, 10, PG 91, 1156C.
[230] *Ibidem*.
[231] *Omilii la Facere*, I, 4.

a) Cea dintâi funcție a agresivității la omul aflat în stare de sănătate (Adam înainte de cădere, omul restaurat în Hristos) este de a se împotrivi la tot ceea ce-l poate îndepărta pe acesta de Dumnezeu, abătându-l din calea spre îndumnezeire, pe care a fost pus la creație. Această putere a sufletului, spun Sfinții Părinți, a fost pusă de Dumnezeu în sufletul omului pentru a putea lupta împotriva răului, mai precis pentru a respinge atacurile demonilor, a se împotrivi ispitelor, a nu primi și a reteza gândurile răutății pe care dușmanii i le semănau în suflet.[232] În Rai, Adam și Eva erau ispitiți de diavol. Ei se foloseau de această putere pentru a păzi porunca pe care Dumnezeu le-o dăduse; sau, altfel spus, pentru a rămâne pe calea pe care le-o pusese înainte Dumnezeu atunci când i-a făcut, pentru a rămâne uniți cu Dumnezeu și pentru ca să crească duhovnicește în El. Prin această putere a sufletului sădită în ei de Dumnezeu, puteau să se împotrivească ispitei, respingând momelile Celui Rău și ferindu-se astfel de căderea în păcat. „Mânia neprihănită a fost dăruită firii noastre de Dumnezeu care ne-a zidit..., ca o armă a dreptății", spune Sfântul Diadoh al Foticeei.[233] Dacă s-ar fi folosit de ea împotriva Șarpelui, Eva n-ar fi ajuns să fie stăpânită de plăcerea pătimașă.[234] Sfântul Isihie Sinaitul spune, la fel: această putere „ne-a fost dată de Dumnezeu ca o platoșă și ca un arc",[235] și tot el vorbește despre folosirea ei „în chip drept, potrivit naturii sale, împotriva lui Satana, șarpele".[236] Sfântul Grigorie de Nyssa spune și mai precis: „Cât despre iuțime (θυμός), mânie (ὀργή) și ură (μῖσος), acestea se cuvine să vegheze la porți, ca niște câini de pază, omul folosindu-se de puterea lor firească numai pentru ca să se păzească de păcat și împotriva furului vrăjmaș care se strecoară înlăuntru pentru a-i răpi comoara sa dumnezeiască, ca să fure, să junghie și să piardă".[237] Sfântul Nichita Stithatul scrie, în același sens: „Dacă dorința și mintea tind potrivit firii spre cele dumnezeiești, mânia este pentru ele o armă de dreptate împotriva șarpelui care șoptește cugetului și-l amăgește să se facă părtaș plăcerilor trupului";[238] „Din fire, partea pătimașă (iuțimea) a sufletului (θυμός), spune Evagrie, luptă cu demonii";[239] „trebuie să ne folosim de partea irascibilă ca să ne pornim cu mânie împotriva Șarpelui".[240] „Mânia (θυμός) bună este o

---

232 Cf. Evagrie, *Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor*, 16. Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 62. Isihie Sinaitul, *Capete despre trezvie și virtute*, 31.

233 *Loc. cit.*

234 *Ibidem.*

235 *Capete despre trezvie și virtute*, 31.

236 *Ibidem*, 126.

237 *Despre feciorie*, XVIII, 3.

238 *Despre suflet*, 57. Cf. 33.

239 *Tratatul practic*, 24.

240 Idem, *Ad Eulogium monachum*, 10.

putere a sufletului prin care se nimicesc gândurile rele", spune tot el în altă parte.[241]

Îndepărtând cu ajutorul acestei puteri a sufletului, folosită conform naturii sale originare, toate opreliştile, omul poate să înainteze, fără nici o abatere, spre unirea cu Dumnezeu. Sufletul, spune Sfântul Maxim, „preface mânia în vigoarea nesfârşită a dorului ce se bucură de cele dumnezeieşti";[242] de aceea el sfătuieşte: „să ne mişte raţiunea noastră spre căutarea lui Dumnezeu (...), iar iuţimea să lupte pentru păstrarea Lui".[243]

Îndeosebi datorită lucrării puterii irascibile omul poate să-şi menţină dorinţa îndreptată mereu spre Dumnezeu, împiedicând-o să se întoarcă spre realităţile sensibile către care îl mână ispita. Astfel, Sfântul Macarie spune: „Când se trezesc patimile, cei înţelepţi nu ascultă de ele, ci mai degrabă se mânie pe poftele cele rele şi se fac duşmanii lor".[244] Aceasta se cuvine să fie atitudinea obişnuită a omului duhovnicesc, spune Sfântul Diadoh al Foticeei,[245] care arată că mânia, folosită în chip firesc, este de mare folos sufletului.[246] Sfântul Ioan Casian dezvoltă o aceeaşi învăţătură.[247]

Datorită războiului pe care omul duhovnicesc îl duce cu ajutorul acestei puteri, el se poate păstra curat de păcat: „E proprie minţii mânia potrivită firii. Căci fără mânie nu e nici curăţie în om. Mânia aceasta luptă împotriva seminţelor semănate ca plăceri înşelătoare de vrăjmaşul, în trup".[248]

Mânia se dovedeşte mai ales folositoare în rugăciune atunci când, pentru a ajunge la vederea curată, omul trebuie să respingă toate gândurile care încearcă să-l întoarcă de la Dumnezeu. Evagrie scrie, în această privinţă: „Când eşti ispitit, să nu te rogi înainte de a spune câteva vorbe, cu mânie, împotriva celui care te tulbură. Dacă spui (gândurilor) ceva cu mânie, încurci şi faci să dispară închipuirile iscate de vrăjmaşi".[249]

Respingând, prin mânia bine folosită, ispitele care-l asaltează din toate părţile, omul dovedeşte cât de mult şi de adevărat Îl iubeşte pe Dumnezeu. „E proprie minţii ura cea contrară răului... şi fără ura împotriva duşmăniei nu se descoperă cinste în suflet", scrie Avva Isaia.[250]

b) O altă funcţie firească şi normală a acestei puteri a sufletului este să-i permită omului să lupte pentru a dobândi bunurile duhovniceşti, spre care tinde prin însăşi natura sa[251] şi ca să ajungă în Împărăţia cerurilor, căci, po-

---

[241] *Pseudo-supliment*, 9, ed. Frankenberg, p. 431.
[242] *Răspunsuri către Talasie*, 55.
[243] *Tâlcuire la Tatăl nostru*, PG 90, 896C.
[244] *Omilii duhovniceşti* (Col. II), XV, 51.
[245] *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 43.
[246] *Ibidem*, 62.
[247] Cf. *Aşezămintele mănăstireşti*, VII, 3, 3; VIII, 7-8.
[248] *Douăzeci şi nouă de cuvinte*, II, 2.
[249] *Tratatul practic*, 42.
[250] *Douăzeci şi nouă de cuvinte*, II, 8.
[251] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 39. Cf. *Ibidem*, scolia 1.

trivit cuvintelor Mântuitorului: „Împărăția cerurilor se ia prin stăruință și cei ce se silesc pun mâna pe ea" (Mt. 11, 12); „Împărăția lui Dumnezeu se binevestește și fiecare se silește spre ea" (Lc 16, 16). Ea îl ajută, deci, pe om în tot ceea ce face pentru a-și împlini datoria, adică să sporească duhovnicește și să ajungă la asemănarea cu Dumnezeu. Astfel, Evagrie scrie: „Sufletul rațional lucrează firesc atunci când partea lui iute se luptă pentru virtute".[252] Tot ea îi permite omului să-și îndrepte și să-și înalțe toate celelalte puteri spre Dumnezeu. Mai întâi, mintea. Astfel, Sfântul Maxim sfătuiește: „Mintea (νοῦς) să se întindă întreagă spre Dumnezeu, trasă de iuțime ca de un odgon".[253] De asemenea, ea îi permite omului să-și îndrepte spre Dumnezeu întreaga dorința, căci ea „întărește pofta",[254] „îmboldind mișcarea poftei spre dorirea lui Dumnezeu".[255] Îi permite, în sfârșit, să lupte pentru dobândirea bucuriei duhovnicești după care tânjește. Evagrie afirmă că „din fire, partea pătimașă luptă... în vederea unei plăceri".[256] A lupta pentru plăcere înseamnă a lupta pentru a ajunge la ea, dar și pentru a o păstra. Cea de-a doua funcție a iuțimii apare aici strâns legată de cea dintâi.[257] De aceea, adaugă Evagrie, „îngerii ne insuflă plăcerea duhovnicească și starea de fericire creată de ea, pentru a ne îndemna să ne întoarcem partea pătimașă (iuțimea) împotriva demonilor".[258]

Atunci când această putere a sufletului este astfel exercitată, capătă forma unei mânii virtuoase, înțeleaptă și sfântă, cea despre care vorbește Psalmistul, când zice: „Mâniați-vă, dar nu greșiți" (Ps. 4, 4). Când omul se folosește astfel de această putere a sufletului, potrivit naturii și scopului ei firesc, el este înțelept[259] și „se mișcă în chip sănătos".[260]

Prin păcat, omul și-a pervertit și această putere, nemaifolosind-o așa cum se cuvenea, ci într-un mod nefiresc[261] și lipsit de rațiune,[262] ea devenind bolnavă: „mânia (θυμός) necuvenită se iscă în sufletul cel bolnav", scrie Evagrie.[263]

În loc să se războiască pentru a dobândi și a păstra bunurile duhovnicești, ea luptă acum pentru bunurile materiale cele deșarte, spre care îl împing pe om mintea sa pervertită și pofta.[264] Ea se pune în slujba dorințelor pătimașe

---

[252] *Tratatul practic*, 86.
[253] *Tâlcuire la Tatăl nostru*, PG 90, 896C.
[254] *Răspunsuri către Talasie*, 49, scolia 6.
[255] *Ibidem*, 49.
[256] *Tratatul practic*, 24.
[257] Cf. *ibidem*.
[258] *Ibidem*.
[259] Cf. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), XV, 51.
[260] Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, I, 15.
[261] Cf. Isihie Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 31. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 27.
[262] Cf. Isihie Sinaitul, *loc. cit*; Origen, *Omilii la Facere*, I, 17.
[263] *Pseudo-supliment*, 9, ed. Frankenberg, p. 431.
[264] Cf. Sf. Nichita Stithatul, *Despre suflet*, 34.

care îl îmboldesc pe omul căzut[265] și se dedică cu totul căutării și păstrării plăcerii legate de ele. Sfinții Părinți se referă adesea la legătura fundamentală dintre agresivitate și plăcere. Avva Dorotei, de pildă, spune că mânia omului „se naște mai ales din iubirea de plăcere (φιληδονία)".[266] La omul căzut, agresivitatea își păstrează funcția sa de luptă pentru a dobândi plăcerea, pentru că, așa cum spune Evagrie, „din fire ea luptă în vederea unei plăceri oarecare"; numai că, omul părăsind bunurile dumnezeiești și lipsindu-se astfel de bucuria duhovnicească adusă de ele, această putere a sufletului său se va strădui de acum să găsească și să păstreze cât mai mult plăcerea trupească.

Am văzut că experierea plăcerii sensibile este urmată fără greș de durere, fizică, dar și psihică și morală. De aceea, la omul căzut puterea irascibilă este folosită și ca să fugă de durere[267] și, în general, de orice neplăcere sau suferință.[268]

Împlinirea acestui țel contrar firii implică o a doua formă de pervertire a acestei puteri a sufletului. Nemaifiind folosită pentru a se război cu demonii și momelile lor, pentru că de acum se învoiește cu îndemnurile lor și le împlinește voința, omul își întoarce iuțimea împotriva semenilor, văzând în ei fie obstacole în împlinirea dorințelor și atingerea plăcerii, fie cauze ale suferinței legată de iubirea egoistă pe care o are pentru sine însuși. „Am ales cele materiale în loc de porunca iubirii și, îngrijindu-ne de ele, ne războim cu oamenii, în timp ce se cuvenea să punem iubirea de orice om mai presus decât cele văzute și decât însuși trupul nostru", spune Sfântul Maxim,[269] indicând astfel filautia ca principala cauză, căci ea „a sălbăticit facultatea iuțimii din noi, făcându-ne să o pornim, de dragul plăcerii, unii împotriva altora".[270] În ceea ce-l privește, Evagrie insistă asupra faptului că omul este ațâțat la aceasta de demoni, care, scrie el, „atrăgându-ne către poftele lumești, silesc partea pătimașă să lupte, contrar firii sale, împotriva oamenilor".[271]

Sfinții Părinți sunt unanimi în a sublinia și în acest caz caracterul nefiresc și irațional al acestui mod de folosire a puterii irascibile, care constituie o adevărată pervertire a ei, o îndreptare a ei spre un scop contrar firii. Chiar așa se exprimă Evagrie, atunci când sfătuiește: „Să nu te folosești rău de partea pătimașă, ajungând s-o folosești contrar firii, mâniindu-te împotriva fratelui"[272]. „Mânia împotriva șarpelui este în noi prin fire, dar noi ne folosim de ea împotriva aproapelui", spune cu amărăciune Sfântul Ioan Scărarul.[273] Iar Avva Isaia scrie: „Dar mânia noastră s-a mutat împotriva aproapelui, pentru

265 Cf. Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, 3.
266 *Învățături de suflet folositoare*, XII, 7.
267 Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, Prolog.
268 *Ibidem*.
269 *Cuvânt ascetic*, 7.
270 *Epistole*, 26 (28, PG 91, 620C).
271 *Tratatul practic*, 24.
272 *Ad Eulogium monachum*, 10.
273 *Scara*, XXVI, Partea a doua, 41.

toate cele neînțelepte și nefolositoare";[274] „și ura noastră s-a schimbat în pornire împotriva firii, spre a urî pe aproapele și a ne scârbi de el".[275] Sfântul Isihie Sinaitul, la fel, vorbește despre „mânia pornită spre oameni împotriva firii".[276] Sfântul Nichita Stithatul, spunând că: „dacă omul își într-armează mânia împotriva șarpelui celui vechi, atunci ea se mișcă potrivit firii",[277] arată de asemenea caracterul nefiresc al noii direcții pe care păcatul a dat-o acestei mișcări a sufletului și caracterul ei irațional: „Dacă (omul) își într-armează mânia împotriva semenilor (...), atunci ea se mișcă într-un mod lipsit de rațiune (οὐ λογικῶς), iar el viețuiește contrar rațiunii (ἀλόγως)",[278] adică în mod nebunesc.

Mai nebunească încă este folosirea ei împotriva lui Dumnezeu. Astfel, de la rostul ei firesc, de a se lupta împotriva a tot ce-l putea înstrăina pe om de Dumnezeu, prin păcat agresivitatea ajunge să fie folosită în sens cu totul contrar, adică împotriva a tot ce l-ar putea apropia de Dumnezeu, mergând până la a se întoarce împotriva lui Dumnezeu însuși. Astfel, Sfântul Varsanufie spune: „În loc de ura cea de la Dumnezeu, prin care se urăsc cele rele, a aruncat în noi ura rea, prin care urâm cele bune și pe Dumnezeu însuși".[279]

Putem observa acum că, în ceea ce privește facultatea irascibilă, funcționează același principiu al iconomiei pe care l-am subliniat atunci când am vorbit despre puterea poftitoare a sufletului: în om există o unică forță agresivă, care poate fi folosită în două feluri, mai precis, care poate fi îndreptată în două direcții contradictorii și incompatibile. Cum spune Sfântul Grigorie de Nyssa: „Viața voită a firii omenești e desfăcută numaidecât în două porniri".[280] Evagrie scrie și el, în același sens: „Partea pătimașă luptă (...) în vederea unei plăceri oarecare".[281] Dar, așa cum am arătat, una dintre aceste direcții corespunde scopului firesc, este normală și sănătoasă, cealaltă o îndepărtează de la acest scop firesc, o face să lucreze contrar naturii sale, conducând la îmbolnăvirea ei.

În fapt, în ceea ce privește direcția pe care o ia, puterea agresivă este legată de orientarea pe care omul o dă celorlalte două puteri ale sufletului său: rațiunea și dorința, ea fiind folosită tocmai la împlinirea scopurilor acestora. Acest lucru ni-l arată Sfântul Nichita Stithatul: „Iuțimea este la hotarul dintre poftă și puterea rațională a sufletului, fiind fiecăreia dintre acestea ca un fel de armă în mișcarea lor contrară firii, sau conformă firii. Pofta și rațiunea, mișcându-se potrivit cu firea

---

[274] *Douăzeci și nouă de cuvinte*, II, 2.
[275] *Ibidem*, 8.
[276] *Cuvânt despre trezvie și virtute*, 34.
[277] *Despre suflet*, 33.
[278] *Ibidem*, 34.
[279] *Scrisori duhovnicești*, 97.
[280] *Despre „Fericiri"*, II, p. 345.
[281] *Tratatul practic*, 24.

spre cele dumnezeiești, iuțimea este fiecăreia dintre ele o armă a dreptății, împotriva șarpelui care le șoptește și le înfățișează numai împărtășirea de plăcerile trupului și bucuria de slavă de la oameni. Dar abătându-se acestea de la mișcarea potrivită firii și mutându-se de la îndeletnicirea cu lucrurile dumnezeiești spre cele omenești, iuțimea li se face arma nedreptății, spre păcat. Acestea se vor lupta în acest caz și se vor năpusti prin iuțime împotriva celor ce le înfrânează pornirile și poftele lor".[282]

Vom vedea că, la omul căzut, puterea agresivă bolnavă se vădește mai ales prin mânie (în sensul larg pe care Sfinții Părinți îl dau acestui cuvânt). De aceea ne vom îndrepta atenția spre nenumăratele efecte patologice ale acestei stări.

4. Patologia libertății

Omul a fost creat liber, adică stăpân pe voința proprie și având puterea de a voi în felul în care dorește, nefiind supus nici unei necesități.[283] Libertatea (ἐλευθερία) este una dintre însușirile firii dumnezeiești și, creându-l pe om după chipul Său, Dumnezeu a pus în el această însușire.[284] Sfântul Grigorie de Nyssa arată că: „dacă sila (necesitatea) ar fi aceea care ne-ar dirigui viața, atunci de bună seamă că chipul din om n-ar mai fi unul dumnezeiesc, ci fals, înstrăinat și fără asemănare cu originalul. Și cum să mai vorbești de un chip al naturii absolute, când acesta e sugrumat și robit de silă? Căci cel care a fost zidit întru totul asemenea lui Dumnezeu trebuia să fie din fire liber și stăpân pe voința proprie".[285]

Conferind naturii umane libertatea, Dumnezeu a voit s-o facă astfel părtașă propriei Sale desăvârșiri.[286] „Libertatea, spune Sfântul Grigorie de Nyssa, îl arată pe om făcut după chipul lui Dumnezeu, căci a nu depinde de nimic și a avea toate de la Sine este propriu preafericitei Dumnezeiri".[287] „Prin libertate, omul este asemenea cu Dumnezeu (ἰσόθεος)", afirmă el.[288] Aceste ultime afirmații arată că, în mod esențial, prin libertatea sa omul se arată ca fiind

---

[282] *Cele 300 de capete...*, I, 16.

[283] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, XVI, PG 44, 184B; *Marele cuvânt catehetic*, 5; 30. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia: Că Dumnezeu nu este autorul relelor*, Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, II, 12; 25. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Disputa cu Pyrhus*, PG 91, 324D. Talasie, *Capete despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte*, II, 16. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii* (Col. II), XV, 23; 25; 40. Sf. Irineu, *Contra ereziilor*, IV, 37, 1; 4.

[284] Sf. Chiril al Alexandriei, *Glafire la Facere*, PG 96, 24C. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, III, 14.

[285] *Marele cuvânt catehetic*, 5.

[286] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Disputa cu Pyrhus*, PG 91, 304C. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, XVI, PG 44, 184B.

[287] *Cuvânt despre moarte*, PG 46, 524A.

[288] *Ibidem*.

făcut după chipul lui Dumnezeu; ele nu se află în contradicție cu concepția tradițională, potrivit căreia omul este chip al lui Dumnezeu prin sufletul său rațional, pentru că libertatea este o însușire a acestui suflet rațional. Voința (θέλησις), remarcă Sfântul Maxim, este „voința sufletului rațional";[289] mișcarea liberă caracterizează „cele naturale ale celor înțelegătoare".[290] Iar Sfântul Grigorie de Nyssa remarcă, în același sens, că „vrerea noastră liberă (προαίρεσις) (este) acel ceva nesupus nimănui și liber pe destinul său, ale cărui temelii stau în independența cugetului nostru".[291]

Creându-l liber, Dumnezeu voia ca binele dobândit de omul unit cu El prin împlinirea asemănării, să fie cu adevărat binele lui propriu. Dumnezeu, învață Sfântul Grigorie de Nazianz, „l-a cinstit pe om dându-i libertatea pentru ca binele să-i aparțină cu adevărat celui care l-a ales, nu mai puțin decât Celui care a pus începutul binelui în firea lui".[292] Obișnuitei obiecții, că Dumnezeu n-ar fi trebuit să-l facă pe om liber, pentru ca, astfel, să nu poată cădea în păcat, Sfântul Irineu îi răspunde: „Dacă ar fi fost așa (...), comuniunea cu Dumnezeu ar fi fost lipsită de orice valoare și n-ar fi fost vrednic de dorit binele pe care l-ar fi dobândit fără să se miște liber spre el și fără nici o grijă și lucrare din partea lui, ci de la sine și fără nici un efort"; având „binele de la sine, și nu prin liberă alegere (...), omul n-ar fi înțeles măreția acestui bine și nici nu s-ar fi putut bucura de el".[293] Sfântul Macarie spune și el: „Când zici că omul cel bun este lipsit de libertate, îl lipsești de laudă. Cel ce este, din fire, bun, chiar dacă dorește aceasta, nu este vrednic de laudă. Pentru că nu este vrednic de laudă (...) dacă nu îmbrățișează binele în chip liber".[294] Iar Sfântul Grigorie de Nyssa scrie: „Cel care a fost zidit întru totul asemenea lui Dumnezeu, trebuia să fie din fire liber și stăpân pe voința proprie, pentru ca apoi participarea la bunurile dumnezeiești să fie răsplata unor strădanii virtuoase".[295] Omul n-ar fi putut cu adevărat să devină dumnezeu dacă i-ar fi lipsit una dintre însușirile firii celei dumnezeiești, libertatea; iar, pe de altă parte, el n-ar fi fost cu adevărat virtuos, virtuțile fiindu-i cumva impuse, dacă nu le-ar fi câștigat prin deschiderea liberă a voinței sale la harul sfințitor al lui Dumnezeu. „Nu este virtute ceea ce se face silit",[296] spune Sfântul Ioan Damaschin.

În starea firească de la început, libertatea (ἐλευθερία) consta pentru om în a decide de unul singur, ceea ce înseamnă a acționa potrivit naturii sale. „Libertatea este asemănarea cu acea neatârnare și autodeterminare, care ne-a

---

[289] *Scrieri despre cele două voințe în Hristos (Opuscule teologice și polemice)*, 1, PG 91, 21D. Cf. *Disputa cu Pyrhus*, PG 91, 293B.
[290] *Disputa cu Pyrhus*, PG 91, 301AB.
[291] *Marele cuvânt catehetic*, XXX.
[292] *Cuvântarea XLV*, PG 36, 632C.
[293] *Contra ereziilor*, IV, 37, 6.
[294] *Omilii duhovnicești* (Col. II), XXVII, 21.
[295] *Marele cuvânt catehetic*, 5.
[296] *Dogmatica*, II, 12.

fost dăruită dintru început de Dumnezeu", scrie Sfântul Grigorie de Nyssa.[297] Sfântul Maxim Mărturisitorul spune, în același sens, că pentru om libertatea constă în punerea de acord a voinței sale personale, sau a voinței „gnomice" (socotință) (θέλημα γνωμικόν) cu voința sa firească (θέλημα φυσικόν), care tinde spre bine, și în desăvârșirea firii sale în Dumnezeu, Care este obârșia și țelul său.[298] Altfel spus, libertatea pentru fiecare om constă în a alege întotdeauna binele, în a-L alege întotdeauna pe Dumnezeu.

Am arătat că stă în firea omului să tindă spre Dumnezeu, ca să devină dumnezeu. Așa că numai păstrându-și toate însușirile conforme cu firea, îndreptate spre Dumnezeu, și numai ajungând la asemănarea cu Logosul, omul este cu adevărat om; numai așa el poate să acționeze conform cu propria fire, nefiind determinat de nimic din afară sau străin de el. La fel, am arătat că în virtuți se află adevărata fire a omului, prin ele se luminează chipul lui Dumnezeu din el, ajungând la asemănarea cu El. Viețuind în chip virtuos, omul nu numai că duce o viață cu adevărat omenească și acționează în conformitate cu ceea ce este, mișcat de propria fire, fără a fi mânat de nimic din afară și străin de el, care să-i înrobească voința, dar, mai mult, el acționează în conformitate cu Dumnezeu însuși, împărtășindu-se de voința Sa suverană și libertatea Lui absolută. Omul unit cu Dumnezeu prin virtute este astfel îndumnezeit, fiind liber după chipul libertății lui Dumnezeu, adică „este părtaș la libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu", despre care vorbește Sfântul Apostol Pavel (Rom. 8, 21).

Sfântul Grigorie de Nyssa învață că libertatea absolută a omului stă în trei principii, care se implică reciproc, având în fond aceeași semnificație: asemănarea cu Dumnezeu, viața virtuoasă și conformitatea cu firea. „Libertatea, scrie el, este asemănarea cu ceea ce este neatârnat și autodeterminat, asemănare care ne-a fost dăruită dintru început de Dumnezeu. (...) După natură, libertatea este una singură și se înrudește numai cu ea însăși; prin urmare, tot ce este liber are legături de prietenie cu ceea ce se aseamănă lui. Or, cum Dumnezeirea este izvorul a toată virtutea, așadar în Dumnezeire vor fi cei ce s-au eliberat de răutate, pentru ca, după cum zice Apostolul: Dumnezeu să fie totul în toate".[299]

Libertatea desăvârșită o află omul în ascultarea poruncilor dumnezeiești, care îi arată cum poate să sporească în virtute și să se unească din ce în ce mai deplin cu Dumnezeu. Marcu Ascetul numește poruncile „porunci ale libertății", „lucrare a libertății" sau, urmând Sfântului Iacov (Iac. 2, 12), „lege a libertății",[300] iar Fericitul Augustin scrie: „Nu există decât o singură

---

[297] *Dialogul despre suflet și înviere*, p. 384 (85, PG 46, 101D).
[298] A se vedea, în special: *Opuscule teologice și polemice*, 1, PG 91, 12C-13A; 17C. *Epistole*, 2, PG 91, 396C: (folosind cum se cuvine liberul arbitru)... convinge socotința noastră să procedeze potrivit firii... având o unică socotință și o unică voință cu Dumnezeu, *Ambigua*, 10, PG 91, 1116B; *Tâlcuire la Tatăl nostru*, PG 90, 880A; 905A.
[299] *Dialogul despre suflet și înviere*, p. 384.
[300] Cf. *Despre botez*, 5-7, 8.

libertate: cea a sfinților și a celor care ascultă de legea dumnezeiască".[301] Căci așa a învățat Iisus Hristos: „Dacă veți rămâne în cuvântul Meu... veți cunoaște adevărul, iar adevărul vă va face liberi" (In 8, 31).

„Libertatea... se arată în voirea sufletului rațional care este gata să se miște spre orice ar vrea", spune Sfântul Diadoh al Foticeei.[302] Aceasta este libertatea pe care a avut-o Adam în Rai. Voința sa își realiza țelul firesc, aceea de a tinde spre bine,[303] mișcându-se în chip netulburat, de la sine, spre bine.[304] Cunoscând adevăratul bine și numai pe el voind să-l cunoască, omul se îndrepta spre el fără nici o șovăială; el nu punea în cumpănă binele și răul, supunerea și împotrivirea, ceea ce este cu totul bun și ceea ce este mai puțin bun. Știind unde se află binele adevărat și respingând cu totul răul, el nu alegea între ele, în sensul propriu, nu examina mai multe posibilități, nu delibera; se îndrepta de la sine spre bine, și folosind libertatea așa cum se cuvine, se făcea asemănător Arhetipului său dumnezeiesc, căci, așa cum spune Sfântul Ioan Damaschin, „cu privire la Dumnezeu vorbim despre voință, dar nu vorbim despre preferință în sensul propriu al cuvântului, căci Dumnezeu nu deliberează. A delibera înseamnă a nu avea cunoștință de ceva (...) Dumnezeu, pentru că cunoaște toate, nu deliberează".[305] Lui Adam în starea de nevinovăție i se potriveau cuvintele proorocului Isaia (7, 15-16), adică știa „să arunce răul și să aleagă binele".

Adam a fost creat de Dumnezeu în stare de înaintare spre îndumnezeire și tinzând de la sine spre bine. El stăruia pe această cale în chip liber, căci, în afară de putința „de a rămâne și a progresa în bine, ajutat fiind de darul dumnezeiesc", o avea și pe aceea de a se „întoarce de la bine și să ajungă la rău (...), pentru motivul că omul era înzestrat cu liberul arbitru",[306] el „putea și să cedeze atacurilor diavolului, și să nu cedeze, și avea puterea să o facă".[307] Dumnezeu i-a dat, o dată cu libertatea, și cunoștința bunei ei folosiri și a funcției ei normale. Prin porunca de a nu mânca din pomul cunoștinței răului și a binelui (Fac. 2, 17), i-a arătat mijlocul de a o exercita în chip desăvârșit. „Știind, spune Sfântul Atanasie cel Mare, că libertatea de alegere a oamenilor poate înclina în amândouă părțile, a voit să le asigure de mai înainte harul dat lor, prin lege. Căci așezându-i în raiul Său, le-a dat lor lege".[308]

Totuși, omul era în mod constant ispitit de diavol să-și folosească libertatea altfel decât îi arătase Dumnezeu, Care voia ca el să fie cu adevărat liber și

---

[301] *Despre liberul arbitru*, I, 15.
[302] *Capete gnostice*, 5.
[303] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, II, PG 44, 796D: „ținta libertății (este să) tindă spre bine".
[304] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 36; *Ambigua*, PG 91, 1353CD.
[305] *Dogmatica*, II, 22.
[306] *Ibidem*, II, 12.
[307] Sf. Marcu Ascetul, *Despre botez*, 22. Cf. Sf. Irineu, *Contra ereziilor*, IV, 37, 2. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), XV, 25; 36; 40. XXVII, 10; 11.
[308] *Tratat despre întruparea Cuvântului*, 3.

să cunoască adevăratul bine prin desăvârșirea sa integrală și împlinirea naturii sale. Atâta vreme cât Adam nu ceda ispitei, aceasta avea un rol pozitiv: ea făcea ca îndumnezeirea să fie cu adevărat dorită de om și-i vădea bărbăția. „Trebuia ca omul să fie încercat mai întâi", arată Sfântul Ioan Damaschin. „Căci un bărbat neispitit și neîncercat nu este vrednic de nimic. Și în încercare să se desăvârșească prin păzirea poruncii, ca astfel să primească nemurirea drept răsplată a virtuții".[309] Prin ispită, libertatea se arată cu adevărat a fi libertate, pentru că, pe de o parte, omului i se descoperă și alte posibilități, iar, pe de alta, pentru că prin ea este probată voința; și prin forța cu care respinge, liber, tot ceea ce încearcă să-l îndepărteze de Dumnezeu, se arată în ce măsură omul Îl iubește pe Acesta.

În ciuda tuturor bunurilor pe care Dumnezeu i le-a pus înainte, omul a cedat în fața ispitei diavolului. El și-a folosit libertatea de voință pentru a se îndepărta de Dumnezeu și a se face părtaș păcatului, spre care îl îndemna Cel Viclean, lăsându-l să pătrundă în el și în creație.

Toți Sfinții Părinți insistă asupra faptului că răul, în om, dar și în lume, este un rezultat al relei folosințe a libertății, că el a fost conceput, imaginat, inventat, creat, apoi pus în lucrare de alegerea greșită pe care a făcut-o prin liberul său arbitru, prin voința sa personală sau, potrivit terminologiei folosite de Sfântul Maxim, prin voința sa „gnomică".[310] „Răul stă în alegerea greșită", spune Sfântul Grigorie de Nyssa;[311] „nimic rău nu există, dacă nu iese din voință";[312] „puterea voii noastre libere..., când e îndreptată spre păcat, provoacă cel mai mare rău", adaugă el;[313] „pricina relelor... (este) prostia noastră de a alege răul în locul binelui".[314] Sfântul Antonie cel Mare, vorbind despre relele care au venit asupra omului, spune și el că: „tot ceea ce era astfel în afara firii noastre, venea din libertatea voinței noastre".[315]

Înstrăinându-se de Dumnezeu, Adam încetează de a mai avea o libertate asemănătoare cu cea a Arhetipului său dumnezeiesc. El nu mai este liber potrivit asemănării cu Dumnezeu. Se împlinește astfel vicleana făgăduință a Șarpelui: el este ca Dumnezeu; el dobândește într-adevăr o formă de libertate care îi permite să se determine într-un mod independent, raportându-se numai la sine și care-i dă impresia că este absolut autonom, că își este suficient sieși și se poate defini după o măsură proprie. Prin această libertate, el face din sine însuși un dumnezeu, care se vrea cu totul independent de adevăratul Dumnezeu. Dar el nu face decât să se amăgească în mod profund. Căci liber-

---

[309] *Dogmatica*, II, 30.
[310] În afara referințelor indicate mai înainte, a se vedea Sf. Marcu Ascetul, *Despre botez*, 22.
[311] *Despre feciorie*, XII, 2. Cf. *Marele cuvânt catehetic*, 7.
[312] *Marele cuvânt catehetic*, 7.
[313] *Omilii la Ecclesiast*, VIII, 3. Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia: Că Dumnezeu nu este autorul relelor*.
[314] Sfântul Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, 5.
[315] *Scrisori*, 5 bis.

tatea care apare după cădere și prin care stăruie în cădere este o libertate care-l duce la pierzanie,[316] iar nu, așa cum crede el, la suprema împlinire. Prin această libertate decăzută, el este ca Dumnezeu, dar nu este dumnezeu, în timp ce libertatea pe care o avea la început, care-l mâna spre Dumnezeu, îl făcea, dimpotrivă, să devină într-adevăr dumnezeu prin har. Omul căzut în păcat își folosește libertatea care-i fusese dată pentru a se îndrepta liber spre Dumnezeu, într-un mod patologic, spune Sfântul Atanasie cel Mare. El „nu înțelege că n-a fost făcut numai pentru a se mișca, ci ca să se miște către cele spre care trebuie. De aceea și glasul Apostolului ne atrage luarea-aminte: «Toate îmi sunt slobode, dar nu toate îmi sunt de folos» (I Cor. 6, 12)".[317]

Sfântul Maxim arată că prin păcat omul introduce separare și dezbinare în liberul său arbitru, adică disociază „voința gnomică" de voința naturală, iar prin aceasta se înstrăinează de natura lui,[318] se îndepărtează cu toate puterile ființei sale de viața conformă cu firea lui, ajungând să ducă o viață contra firii; se depărtează de Bine, căzând în păcat, și astfel se distruge pe sine însuși. „La început, înșelătorul diavol l-a înșelat pe om... îmbiindu-i momeala plăcerii înfățișată ca iubire de sine. Iar prin aceasta l-a despărțit pe om de Dumnezeu și pe noi întreolaltă, făcându-ne prin alegerea socotinței să părăsim cugetul drept și să împărțim în modul acesta firea, tăind-o în multe opinii și închipuiri. Căci a făcut ca lege a trupului uneltirea și născocirea de orice fel de păcat, folosindu-se pentru aceasta de puterile noastre și impunând, ca sprijin al stăruinței răului în toți, lipsa de acord a socotinței lor. Prin aceasta a convins pe om să se abată de la mișcarea cea după fire".[319] Odată angajat, prin liberul său arbitru pervertit, pe calea răului, omul este din acel moment târât de rău, cum arată Sfântul Grigorie de Nyssa: „Sensul schimbării e progresiv, dacă urmează legile firii; dacă însă se abate de pe drumul cel drept, sensul e regresiv. Pornit o dată pe acest povârniș..., după ce a părăsit binele, omul s-a afundat în rele tot mai adânc".[320]

Atunci când, în starea dintâi, Adam nu voia să cunoască nimic altceva decât pe Dumnezeu și nu voia să trăiască decât pentru a-l fi cu totul asemenea, liberul său arbitru, cum am văzut, era în deplin acord cu voința sa firească, nu se îndepărta de la norma sau *logos*-ul firii sale și se îndrepta de la sine spre Bine. Dobândind prin păcat cunoștința binelui și a răului, omul nu-și mai exercită în chip simplu liberul său arbitru, el experiază acum nehotărârea și nesiguranța, se pierde în dualitatea confuză a binelui și răului. Întunecat de patimi și amăgit de gânduri, omul nu mai recunoaște imediat binele; confundând binele și răul, luând cel mai adesea răul drept bine, iar binele drept rău,

---

[316] Cf. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), XV, 23.

[317] *Cuvânt împotriva elinilor*, 4.

[318] Cf. *Tâlcuire la Tatăl nostru*, PG 90, 880A; 893B; 905A. *Răspunsuri către Talasie*, 42; *Epistole*, 2.

[319] *Epistole*, 2, p. 30.

[320] *Marele cuvânt catehetic*, VIII.

el este supus în mod constant, în alegerile pe care le face, riscului de a se înșela.[321]

Libertatea care stă în deliberare este o formă alterată a libertății pe care o avea la început, când se afla în legătură cu Dumnezeu. Este chiar negarea libertății, de vreme ce omul căzut, separând-o de voința lui naturală, care tindea spre bine, o folosește pentru a face răul, făcând-o astfel, în mod paradoxal, să slujească la propria lui înrobire. Depărtându-se de propria fire, omul nu se mai mișcă cu voia sa, în chip cuvenit, ci ajunge să fie mânat de ceea ce-i este străin; el este dus contra firii, adică la rău.

Prin reaua folosire a libertății sale, omul devine rob al păcatului (cf. In 8, 34; 2 Pt. 2, 19; Rom. 6, 20; Is. 61, 1; Rom. 6, 6, 17; 8, 21; Gal. 5, 1), subjugat de poftele și desfătările simțurilor spre care s-a plecat (Tit. 3, 3; Rom. 6, 19), slujitor al dumnezeilor pe care și i-a făcut din creaturi (Gal. 4, 3, 8-9). Sfinții Părinți subliniază mereu faptul că, atunci când se credea mai liber, omul era, de fapt, cu totul înrobit. „Sfârșitul neașteptat al acestei libertăți nelavreme este robia", spune Sfântul Isaac Sirul.[322] Omul căzut, care se crede liber, trăiește de fapt țintuit de trup,[323] stăpânit de legea acestuia[324] și supus simțurilor,[325] suferă tirania poftelor,[326] este sclavul căutării plăcerii și al temerii de suferință,[327] slujitor al răutății,[328] pe scurt, este robul patimilor.[329] Acestea exercită asupra omului o adevărată tiranie, care-i înrobește sufletul.[330] În această stare, omul nu mai este el însuși. El este parazitat de patimile pe care păcatul le-a adus în sine. Mânat de aceste porniri străine de natura sa originară, omul ajunge cu totul înstrăinat. Propriu vorbind, nu mai este el cel care acționează, ci legea păcatului care locuiește în el (Rom. 7, 17, 20, 23).

Dar omul nu este numai robul patimilor sale, ci și al diavolului și al demonilor acestuia. El nu mai este doar ispitit, ci stăpânit și zdrobit de tirania Celui Rău.[331] Sfântul Isaac Sirul arată că „cel care nu și-a supus voia sa lui Dumnezeu, va fi supus potrivnicului".[332] Sfântul Macarie descrie astfel

---

[321] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 45, PG 91, 1353C.
[322] *Cuvinte despre nevoință*, 42.
[323] Cf. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, XXXVII, 11.
[324] Cf. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, III, 76.
[325] Cf. idem, *Despre suflet*, 34.
[326] Cf. Clement Alexandrinul, *Stromate*, III, 7.
[327] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, Prolog.
[328] *Ibidem*.
[329] Această afirmație, care urmează învățătura scripturistică cuprinsă în citatele biblice date mai sus, o întâlnim adeseori la Sfinții Părinți. O vom regăsi de multe ori în capitolul următor. A se vedea, de pildă: Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 12. Sf. Simeon Noul Teolog, *Capete teologice, gnostice și practice*, I, 78. Sf. Nichita Stithatul, *Despre suflet*, 57; *Cele 300 de capete...*, III, 75. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, I. Clement Alexandrinul, *Stromate*, II, 144, 3. Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâi*, 53.
[330] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVII, 42.
[331] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, V, 409-413.
[332] *Cuvinte despre nevoință*, 42.

această îndoită înrobire a omului, de către patimi și de către puterile răului: „Călcând porunca și fiind izgonit din rai, omul a fost încătușat în două chipuri și cu două legături. Una (prin) lucrurile din această viață: cu iubirea lumii, adică a plăcerilor trupești și a patimilor (...), într-un cuvânt a tuturor lucrurilor celor văzute (...) Întru cele lăuntrice, sufletul este înconjurat, împrejmuit, închis cu ziduri și înlănțuit cu lanțurile întunericului de către duhurile răutății".[333] Iar între cele două există o relație evidentă: numai pentru că omul viețuiește în răutate au asupra lui forțele demonice o asemenea putere; prin patimi, omul li se deschide, făcându-le să viețuiască în el.[334]

În această stare, nu mai rămâne mare lucru din libertatea inițială a omului. În vreme ce în Dumnezeu și în lucrarea virtuților, omul se mișca el însuși potrivit firii sale și se făcea părtaș voinței suverane a lui Dumnezeu, înstrăinându-se de Acesta și trăind contrar firii, în fapt nu mai acționează el, ci o natură străină care a pus stăpânire pe el, cea a patimilor care, prin păcat, au acoperit cu totul firea sa autentică, tiranizând-o și trăind pe seama ei.

5. Patologia memoriei

Memoria i-a fost dată omului la creație pentru ca prin ea să-și poată aduce aminte întotdeauna de Dumnezeu și să fie astfel mereu unit cu El, prin mintea și inima sa. „De aceea ni s-a dat aducerea-aminte, pentru a-L purta (pe Hristos) în noi", scrie Sfântul Nicolae Cabasila.[335] Aducerea-aminte de Dumnezeu apare astfel ca lege pentru om. Așa spune și Sfântul Macarie Egipteanul: „Creștinul este dator ca totdeauna să-și amintească de Dumnezeu".[336] Iar Sfântul Grigorie de Nazianz: „Se cuvine să ne aducem aminte de Dumnezeu mai des chiar decât respirăm; și, ca să spunem așa, în afară de aceasta noi nu trebuie să facem nimic altceva".[337]

Aducerea-aminte de Dumnezeu implică, la un prim nivel, aducerea-aminte de poruncile prin care omul se alipește de El, împlinindu-I voia: a poruncii date de Dumnezeu în Rai, lui Adam și Evei;[338] a poruncilor date de Hristos omului restaurat prin Logosul întrupat.[339] Ea implică, de aceea, „aducerea-aminte de virtuți", care nu lasă loc pentru patimi.[340]

După cum ne arată acest ultim punct, „aducerea-aminte de Dumnezeu (μνήμη θεοῦ)" mai înseamnă aducerea-aminte de binefacerile lui Dumne-

---

[333] *Omilii duhovnicești* (Col. II), XXI, 2.
[334] Cf. *ibidem.*
[335] *Despre viața în Hristos*, VI, p. 196.
[336] *Omilii duhovnicești* (Col. II), XLIII, 3. Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Epistole*, XXII; *Regulile mari*, 5. Origen, *Omilii la Cartea Numerii*, XXIV, 2.
[337] *Cuvântări*, XXVII, 4.
[338] Cf. Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 56.
[339] *Ibidem.*
[340] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 56.

zeu,[341] pentru care Îi aducem slavă și mulțumită. Sfântul Marcu Ascetul insistă în special asupra acesteia: „Așadar, fiule, începutul purtării tale plăcute lui Dumnezeu trebuie să-l faci pornind de la aceasta: să te gândești statornic și pururea, într-o meditație neîntreruptă, la toate binefacerile de care ți-a făcut parte iubitorul de oameni Dumnezeu, spre mântuirea sufletului tău; și să nu încetezi a-ți aminti de multele și marile Lui binefaceri, acoperindu-le cu uitarea păcatului sau trândăviei și prin aceasta lăsând să treacă vremea cealaltă fără folos și fără să aduci mulțumire. Căci aceste amintiri neîncetate, împungând inima ca un ac, o mișcă totdeauna spre mărturisire, spre smerenie, spre mulțumire adusă cu suflet zdrobit și spre toată sârguința bună. Ele ne îndeamnă să-l răsplătim lui Dumnezeu cu purtările noastre bune și cu toată virtutea"; „cel ce se gândește totdeauna la aceasta și nu uită binefacerile lui Dumnezeu... se nevoiește spre toată virtutea bună și spre toată lucrarea dreptății, gata întotdeauna să facă cu râvnă voia lui Dumnezeu".[342]

Această formă de aducere-aminte de Dumnezeu duce în chip firesc la principala ei formă de manifestare, cea a rugăciunii neîncetate, cum o numesc Sfinții Părinți.[343] Ea, așa cum subliniază Sfântul Diadoh al Foticeei, este a minții, care „cere o ocupație care să dea de lucru hărniciei ei", singura îndeletnicire „prin care își poate atinge deplin scopul".[344] Rugăciunea neîncetată este în același timp „lucrarea proprie minții",[345] singura potrivită cu natura ei. „Rugăciunea face mintea să-și împlinească propria lucrare", spune Evagrie,[346] care adaugă: „Rugăciunea este lucrarea demnă de vrednicia minții sau întrebuințarea cea mai bună și mai curată a ei".[347] În Rai, Adam viețuia „în rugăciune",[348] având neîncetata aducere-aminte de Dumnezeu.[349] Tot astfel, sfinții, care se întorc, în Hristos, la starea dintâi a lui Adam „și se apropie de desăvârșire, au neîntreruptă în inimă pomenirea Domnului".[350]

Prin această continuă aducere-aminte de Dumnezeu omul poate într-adevăr, potrivit menirii sale, să se unească cu El. „Unirea duhovnicească este amintirea nepecetluită, care arde în inimă cu un dor înfocat", spune Sfântul Isaac Sirul.[351]

---

[341] Vezi, de asemenea, Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mici*, 294.
[342] *Epistolă către Nicolae Monahul*, 2.
[343] A se vedea, cu privire la acest subiect, I. Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, Rome, 1960, p. 156 sq. H. J. Sieben, „Mnèmè Theou", *Dictionnaire de spiritualité*, 10, 1980, col. 1407-1414.
[344] *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 59.
[345] *Ibidem*, 61.
[346] *Cuvânt despre rugăciune*, 83.
[347] *Ibidem*, 84.
[348] Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, I, 1. Cf. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, II, 11.
[349] Cf. Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 56. Sf. Grigorie Sinaitul, *Capete*, 60-61.
[350] Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 88.
[351] *Cuvinte despre nevoință*, 1.

Prin aducerea-aminte de Dumnezeu omul se întărește în păstrarea și lucrarea poruncilor; altfel spus, el poate să se ferească de patimi și să sporească în el virtuțile.[352]

Aducerea-aminte de Dumnezeu este mai ales condiția dragostei de Dumnezeu,[353] care are darul de a o trezi și a o face să crească,[354] fiind nedespărțită de ea.[355] Aceasta este adevărat mai ales când e vorba despre forma sa desăvârșită, rugăciunea neîncetată, dar și când e vorba de aducerea-aminte de binefacerile lui Dumnezeu. Sfântul Marcu Ascetul sfătuiește astfel: „Punând înaintea ochilor tăi binefacerile de care te-ai împărtășit de la începutul vieții tale și până acum, fie trupești, fie duhovnicești, zăbovește cu gândul la ele, după cum s-a spus: „Nu uita toate răsplătirile Lui" (Ps. 102, 2). Fă aceasta pentru ca inima să ți se miște cu ușurință spre frica lui Dumnezeu și spre dragoste (...). Căci rușinându-te de amintirea atâtor bunătăți, de care te-ai bucurat din partea Stăpânului bun și de oameni iubitor, inima ta se va umple de dragostea și de dorul Lui printr-o mișcare pornită chiar din ea însăși, mai bine-zis conlucrând și darul de sus".[356]

Aducerea-aminte continuă de Dumnezeu în rugăciune este pentru om și un mod de a ajunge la vederea Lui, căci, așa cum spune Sfântul Isaac Sirul, în ea „își află hrana de viață dătătoare pentru întipărirea vederii sufletești".[357] Sfântul Calist Patriarhul spune, în același sens, că ea face ca în „mintea curată să se arate razele dumnezeiești".[358] Memoria însoțește lucrarea minții până pe treptele cele mai înalte ale vieții duhovnicești,[359] când omul „e răpit de amintirea (sufletului rațional) mai presus de fire la vederea lui Dumnezeu", pe care i-o dă Duhul.[360]

Prin aducerea-aminte de Dumnezeu, omul Îl păstrează pe Dumnezeu înlăuntrul minții sale[361] și Îl face să locuiască în inima sa. „Sălășluirea lui Dumnezeu în noi, spune Sfântul Vasile cel Mare, constă tocmai în a avea pe Dumnezeu temeinicit în gând. Numai atunci devenim temple ale Duhului, când gândirea statornică la El nu se mai lasă întreruptă de grijile pământești și când cugetul nu se lasă tulburat de patimi trecătoare".[362]

---

352 Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, XXXIII.
353 Cf. Sf. Macarie Egipteanul, *Cuvântări* (Col. I), XXXII, 3.
354 Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 85. Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 32. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, II, 2, 19.
355 Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Capete teologice, gnostice și practice*, I, 93.
356 *Ibidem*, 6.
357 *Cuvinte despre nevoință*, 1. Acest punct va fi examinat în mod detaliat în partea a VI-a, cap. 3, 5.
358 *Capete despre rugăciune*, 3.
359 Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 33.
360 *Ibidem*, 65.
361 Cf. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, I, 2, 23.
362 *Epistole*, 2, 4.

Prin aceasta, aducerea-aminte de Dumnezeu este pentru om izvorul unei bucurii desăvârşite,[363] „naşte în suflet o plăcere negrăită",[364] aşa cum spune Psalmistul: „Adusu-mi-am aminte de Dumnezeu şi m-am bucurat" (Ps. 76, 4).

Prin gândul statornic la Dumnezeu, omul nu face decât să cugete la „singurul lucru care trebuie", ducând o existenţă îndreptată în întregime spre Dumnezeu, potrivit menirii sale. Altfel spus, aducerea-aminte de Dumnezeu implică uitarea cu totul a lumii,[365] ştergerea oricărei amintiri pătimaşe şi lumeşti.[366] Ea implică, de asemenea, uitarea de sine. Omul duhovnicesc, spune Sfântul Isaac, „uită chiar şi de el însuşi şi de firea lui..., nemaiamintindu-şi deloc de veacul acesta. El se îndeletniceşte cu cele privitoare la mărirea lui Dumnezeu şi mereu se gândeşte la ele". „El se mişcă împreună cu acestea spre amintirea lor, potrivit treptei vieţuirii lui (...) şi nu se mai gândeşte şi nici nu-şi mai aduce aminte de lumea aceasta".[367] Într-un cuvânt, „când pomenirea lui Dumnezeu pune stăpânire pe întinderea sufletului, pierde din inimă amintirea tuturor celor văzute", spune el în altă parte.[368]

Dedicându-se în întregime aducerii-aminte de Dumnezeu, memoria omului în starea sa iniţială, normală, era cu totul unitară, simplă şi omogenă.[369] Toate gândurile omului se îndreptau spre ceea ce constituia pentru cugetul său unicul obiect al atenţiei. În aducerea-aminte neîncetată de Dumnezeu, spune Sfântul Ioan Casian, omul „trebuie să-şi fixeze toată atenţia într-un singur punct şi toate gândurile sale să-şi aibă drumul lăuntric numai spre un singur ţel".[370] Astfel memoria devine statornică şi nemişcată,[371] ajungând la linişte şi pace.[372]

Memoria stăpânită în întregime de aducerea aminte de Dumnezeu a lepădat „cu totul orice formă şi orice chip", fiind memoria „inimii curate".[373]

Prin aducerea-aminte de Dumnezeu, omul se fereşte de gândurile străine pe care i le strecoară în suflet Cel viclean.[374] Ea îndepărtează cu desăvârşire orice gând rău[375] şi nu îngăduie nici unei înclinări spre răutate să se mani-

---

[363] Cf. Ilie Ecdicul, *Culegere din sentinţele înţelepţilor*, 12. Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 60.

[364] Calist Patriarhul, *Capete despre rugăciune*, 3.

[365] Cf. Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 56. Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mari*, 6.

[366] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoinţă*, 8 şi 10. Sf. Marcu Ascetul, *Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte*, 37.

[367] *Cuvinte despre nevoinţă*, 85.

[368] *Ibidem*, 73.

[369] Cf. Sf. Grigorie Sinaitul, *Capete*, 60-61.

[370] *Convorbiri duhovniceşti*, XXIV, 6.

[371] Cf. Sf. Grigorie Sinaitul, *Capete*, 61.

[372] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoinţă*, 8.

[373] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre cunoştinţa de Dumnezeu şi iconomia Întrupării*, II, 82. Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Capete teologice, gnostice şi practice*, III, 32.

[374] Cf. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovniceşti* (Col. II), LIII, 16.

[375] Cf. Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 5; 97.

feste.[376] Ea constituie o armă împotriva demonilor;[377] cu ajutorul ei omul nu numai că este ferit de atacurile lor, dar îi și învinge și îi alungă.[378]

Dacă memoria folosită potrivit firii sale este o memorie sănătoasă, prin păcat ea funcționează contrar firii și devine bolnavă.[379] Boala constă, ca și în cazul celorlalte puteri ale sufletului pe care le-am studiat, în pervertirea ei, mai precis într-o inversare a activității sale: în timp ce în starea de normalitate a firii omenești ea slujește exclusiv aducerii-aminte de Dumnezeu și de bine, uitând prin aceasta de realitatea sensibilă și de rău, prin păcat ea devine, dimpotrivă, uitare de Dumnezeu și a binelui, și aducere-aminte de rău și de lume.[380]

Această boală a memoriei afectează, desigur, mintea, care este organul ei; mintea care-L uită pe Dumnezeu se înstrăinează într-o activitate care nu-i este proprie, se sufocă și, din punct de vedere duhovnicesc, este cu adevărat moartă. „Ceea ce i se întâmplă peștelui ieșit din apă, aceea se întâmplă și minții care a ieșit din pomenirea lui Dumnezeu și s-a împrăștiat în amintirile lumii", spune Sfântul Isaac Sirul.[381] Toate celelalte puteri ale sufletului care depind de ea în mod direct vor suferi aceleași efecte patologice. Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că uitarea lui Dumnezeu și a binelui este, alături de neștiință, principala patimă-boală a părții raționale a sufletului.[382]

Uitarea de Dumnezeu, alături de necunoașterea Lui au un rol central în căderea omului. Astfel, Sfântul Grigorie Palama vede în părăsirea „pomenirii și vederii lui Dumnezeu" esența păcatului strămoșesc.[383] Iar la Sfântul Marcu Ascetul aflăm scris: „Scriptura zice că: «iadul și adâncul (pierzării) sunt cunoscute Domnului» (Pilde 15, 11). Acestea le zice despre neștiința și uitarea inimii. Căci iad este neștiința..., și pierzare este uitarea",[384] și amândouă duc la moartea duhovnicească.[385] Sfântul Marcu Ascetul, iar apoi Sfântul Ioan Damaschin, afirmă, așa cum am văzut deja, că uitarea (λήθη), alături de neștiință (ἄγνοια) și nepăsarea trândavă (ῥαθυμία), este unul dintre cei trei „uriași ai Celui Rău", de la care vin toate patimile și toate relele de care suferă omul căzut.[386] Aflăm la Sfântul Marcu Ascetul descrierea acestor trei boli

---

376 *Ibidem*, 3.

377 *Ibidem*, 33.

378 *Ibidem*, 81.

379 Sf. Isihie Sihaitul, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, 32, și Sf. Grigorie Sinaitul (*Capete*, 61), vorbesc în mod explicit despre boala memoriei.

380 Despre această dublă polaritate a memoriei, exercitată „potrivit firii" sau „contrar firii" vorbește explicit Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 65.

381 *Cuvinte despre nevoință*, 43.

382 Cf. *Capete despre dragoste*, I, 68. Cf., de asemenea, *Răspunsuri către Talasie*, Prolog: „Răutatea este o faptă a sufletului înțelegător, și anume uitarea bunătății celor după fire".

383 *150 de capete despre cunoștința naturală, despre cunoașterea lui Dumnezeu, despre viața morală și despre făptuire*, 46. Cf. 50.

384 *Despre legea duhovnicească*, 61-62.

385 *Ibidem*, 62.

386 Cf. Sf. Marcu Ascetul, *Epistolă către Nicolae Monahul*, 10-13. Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt de suflet folositor*.

spirituale fundamentale strâns legate una de alta, relațiile dintre ele și efectele lor: „Cei trei uriași ai Celui Rău, care sunt socotiți ca cei mai tari, sunt cele trei rele amintite mai înainte: neștiința, maica tuturor relelor; uitarea, sora împreună-lucrătoare și slujitoare a ei; și nepăsarea trândavă, care țese veșmântul și acoperământul norului negru așezat peste suflet și care le sprijină pe amândouă, le întărește, le susține și sădește în sufletul cel fără grijă răul înrădăcinat și statornic. Prin nepăsarea trândavă, prin uitare și prin neștiință se întăresc și se măresc proptelele celorlalte patimi. Căci ajutându-se întreolaltă și neputând să ființeze fără să se susțină una pe alta, ele se dovedesc puteri tari ale Vrăjmașului și căpetenii puternice ale Celui Rău. Prin ele se întărește și pe ele se reazemă toată oastea duhurilor răutății, ca să-și poată duce la îndeplinire planurile".[387]

Am văzut deja că este greu de arătat dacă atracția plăcerii simțurilor duce omul la necunoașterea și uitarea de Dumnezeu, ori, dimpotrivă, neștiința și uitarea de Dumnezeu îl fac să se întoarcă spre realitatea văzută. Există o dialectică a acestor două atitudini, așa cum am văzut, care ne îndreptățește să o socotim cauză când pe una, când pe cealaltă. Astfel, Sfântul Diadoh al Foticeei o pune înainte pe prima: ispitiți de plăcerea simțurilor, Adam și Eva au început să uite de Dumnezeu. „Că vederea, gustul și celelalte simțuri slăbesc ținerea de minte a inimii, când ne folosim de ele peste măsură, ne-o spune cea dintâi, Eva. Căci până ce n-a privit la pomul oprit cu plăcere, își amintea cu grijă de porunca dumnezeiască. De aceea era acoperită de aripile dragostei dumnezeiești... Dar când a privit la pom cu plăcere și s-a atins de el cu multă poftă și, în sfârșit, a gustat din rodul lui cu o voluptate puternică... toată pofta ei și-a întors-o spre gustarea lucrurilor de aici, amestecând, din pricina fructului plăcut la vedere, în greșeala ei, și greșeala lui Adam. De atunci, cu anevoie își mai poate aduce aminte omul de Dumnezeu sau de poruncile lui".[388] Alți Părinți privesc procesul căderii în sens invers. O apoftegmă spune: „Ziceau Bătrânii că trei sunt puterile Vrăjmașului din care vine toată greșeala: uitarea, negrija și pofta. Cu adevărat, de îndată ce vine uitarea, ea naște negrija, iar negrija naște pofta, iar pofta îl duce pe om la cădere".[389] Sfântul Isihie Sinaitul zice, în același sens: „de la uitare ajungem la negrijă, iar de la negrijă... la pofte necuviincioase".[390] Iar Sfântul Macarie: „Mintea care alungă de la ea amintirea lui Dumnezeu cade fie în mânie, fie în pofta trupească".[391] Cele mai multe referințe le găsim la Sfântul Marcu Ascetul, care spune apriat: „tot cel ce uită de Dumnezeu caută plăcerea (desfrânată)".[392]

Uitând de Dumnezeu, memoria se fragmentează și se risipește, intrând sub stăpânirea mulțimii gândurilor legate de lucrurile din lumea văzută spre care s-a întors omul. „Începutul și pricina gândurilor, scrie Sfântul Grigorie

---

[387] *Epistolă către Nicolae Monahul*, 12. Cf. 13.
[388] *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 56.
[389] *Apoftegme*, N 273.
[390] *Cuvânt despre trezvie și virtute*, 32.
[391] *Omilii duhovnicești* (Col. II), LIV, 10.
[392] *Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte*, 131.

Sinaitul, este împărțirea, prin neascultare, a amintirii simple și unitare. Prin aceasta a pierdut și amintirea de Dumnezeu. Căci făcându-se din simplă, compusă, iar din unitară, felurită, și-a pierdut unitatea împreună cu puterile ei".[393] Această îmbolnăvire a memoriei are, evident, repercusiuni asupra tuturor puterilor sufletului. Mintea, în care înainte nu exista decât singur gândul la Dumnezeu, este acum bântuită de mulțimea feluritelor amintiri lumești, al căror număr sporește tot mereu.

Memoria devine pentru om, alături de imaginație, principala cale de acces pentru gândurile străine, care pătrund în sufletul său și-i preocupă mintea; ea este una dintre principalele surse ale „gândurilor care ne răpesc".[394] De la ea primește omul cea mai mare parte a reprezentărilor, care constituie pentru el tot atâtea sugestii ispititoare. Mai ales ea este cea care aduce în minte „gândurile simple", de care apoi se alipește în chip pătimaș.[395] Sfântul Maxim spune: „prin acestea trei primește mintea înțelesuri pătimașe: prin simțire, prin schimbări în starea organică și prin amintire".[396] Dar adesea memoria produce ea însăși în mod direct gânduri pătimașe,[397] lucru pe care-l subliniază Sfântul Talasie Libianul, care vede în această facultate a minții principala lor sursă, și cea mai periculoasă: „trei sunt căile prin care primești gânduri: simțirea (lucrarea simțurilor), amintirea și starea mustului (amestecarea) din trup. Dar cele mai stăruitoare sunt cele din amintire".[398] Memoria produce astfel de gânduri pentru că ea păstrează amintirea greșelilor trecute și urmele patimilor care ni s-au făcut obișnuință[399] și mai ales a plăcerii legate de ele,[400] ceea ce dă reprezentărilor o mare putere de ademenire.[401] Astfel, memoria este adesea trezită și ațâțată de demoni, care încearcă să o împingă mai ales spre asemenea amintiri.[402]

Pentru toate aceste motive, memoria devine la omul căzut una dintre principalele cauze ale trezirii și stăruirii patimilor.[403] De aceea Sfântul Isaac Sirul spune că ea este lăcaș al patimilor, locul în care le poți afla pe toate.[404]

---

[393] *Capete foarte folositoare...*, 60.
[394] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 33.
[395] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 84; III, 42.
[396] *Capete despre dragoste*, II, 74.
[397] Cf. *ibidem*, II, 84.
[398] *Capete despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte*, I, 46.
[399] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 33. Iar Evagrie remarcă: „Dacă avem amintiri pătimașe, aceasta se datorează faptului că de la bun început am primit lucrurile în noi cu patimă; și invers: despre lucrurile pe care le-am primit în noi cu patimă, vom avea amintiri pătimașe" (*Tratatul practic*, 34).
[400] Cf. Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 93. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 19.
[401] Cf. Sf. Marcu Ascetul, *Epistolă către Nicolae Monahul*, 10.
[402] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 33. Sf. Marcu Ascetul, *Epistolă către Nicolae Monahul*, 10. Evagrie, *Cuvânt despre rugăciune*, 10; 44-46.
[403] Cf. Sf. Talasie Libianul, *Capete despre dragoste, înfrânare...*, III, 32; IV, 16. Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 85. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 33.
[404] Cf. *Cuvinte despre nevoință*, 8.

Astfel că „aducerea aminte de rău (μνήμη τοῦ κακοῦ)" ajunge să fie la omul căzut o deprindere (ἕξις).[405] Amintirea răului înlocuiește, în grade diferite, amintirea binelui, singura care, la început, stăpânea în memorie; pentru că amintirea binelui nu poate fi ștearsă și înlocuită cu totul, acesteia îi rămâne de acum înainte un loc mai mult sau mai puțin redus în memorie.

Ca urmare, are loc o nouă divizare a memoriei, care nu exista la început. Ea este scindată în două părți, cum spune Sfântul Diadoh al Foticeei: „De când mintea noastră s-a rostogolit la chipul îndoit al cunoștinței, e silită, chiar dacă nu vrea, să poarte în aceeași clipă și gânduri bune, și gânduri rele (...). Căci cum se grăbește să înțeleagă binele, îndată își amintește și de rău. Fiindcă de la neascultarea lui Adam ținerea de minte a omului s-a sfâșiat în două".[406]

Amintirea binelui și amintirea răului nu ajuns doar să se învecineze, ci se întrepătrund și se amestecă, sporind confuzia creată de multele și feluritele gânduri care stăpânesc memoria și cugetarea omului.[407]

Chiar dacă omul căzut se află, după cum spune Sfântul Isihie Sinaitul, „acoperit de vălmășeala adâncului uitării"[408], a-și aminti de Dumnezeu și de bine nu este cu neputință pentru el, dar aceasta se face cu mai multă greutate. „De atunci, cu anevoie își mai poate aduce aminte omul de Dumnezeu și de poruncile Lui", spune Sfântul Diadoh al Foticeei.[409] „Neascultarea, unealta păcatului, nu a stricat numai amintirea simplă a sufletului față de bine, ci și toate puterile lui, întunecând dorința firească care tindea spre virtute".[410] Într-adevăr, după cum am văzut, mintea omului este stăpânită de mulțimea amintirilor lumești și a gândurilor, care, chiar dacă nu sunt pătimașe, sunt totuși străine de Dumnezeu. Aceste amintiri pătrund în minte din pricina iubirii de lume, dar și prin lucrarea duhurilor rele care încearcă mai ales prin acest mijloc să țină mintea departe de Dumnezeu.[411] În ambele situații, amintirile

---

[405] Cf. Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 3; 5; 83; *Cuvânt la Înălțare*, 6.

[406] *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 88.

[407] Cu privire la starea de confuzie a memoriei, a se vedea Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 85.

[408] *Capete despre trezvie și virtute*, 116.

[409] *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 56.

[410] *Capete foarte folositoare...*, 61.

[411] Lucrarea lor i se arată în chip limpede omului care încearcă prin rugăciune să regăsească aducerea-aminte de Dumnezeu, după cum spune Evagrie: „Când diavolul cel preaviclean, făcând multe, nu poate împiedica rugăciunea dreptului... îi ațâță la plăcerea pătimașă prin aducerea-aminte de lucruri" (*Cuvânt despre rugăciune*, 46. Cf. 44; 45; 68). În altă parte, el explică pe larg: „Când te văd dracii râvnind cu adevărat la rugăciune, îți strecoară gândurile unor lucruri așa-zise trebuincioase; și, după puțină vreme, îți fură amintirea lor, ca mișcându-ți-se mintea spre căutarea lor și neaflându-le, să se descurajeze și să se întristeze foarte. Apoi, când revine iarăși la rugăciune, îi aduce aminte cele căutate și cele amintite mai înainte, ca mintea, căutând să le ia la cunoștință, să piardă rugăciunea care aduce roade" (*Ibidem*, 10).

lumești îndepărtează aducerea-aminte de Dumnezeu. Principiul iconomic reliefat în cazul celorlalte puteri ale sufletului este valabil și pentru memorie: cu cât în ea stăruie mai mult aducerea-aminte de Dumnezeu, cu atât mai puțin va păstra amintirile legate de lume; și, invers, cu cât își amintește mai mult de lume, cu atât mai puțin își va aduce aminte de Dumnezeu.

6. Patologia imaginației

Imaginația (φαντασία) este una dintre facultățile de cunoaștere ale omului,[412] una dintre cele mai elementare.[413]

Funcția ei firească este de a-i permite omului reprezentarea lucrurilor sensibile așa cum sunt ele.[414] Ea este deci direct legată de simțire[415] și de cele care cad sub simțuri.[416] Ea transformă senzațiile în imagini și îi permite omului să aibă, sub forma unei imagini, o reprezentare a ceea ce percepe.[417] Îi permite, de asemenea, în legătură cu memoria, să-și reprezinte amintirile rămase în urma celor percepute.[418]

Imaginația este, pe de o parte, această facultate a omului de a transforma percepțiile în imagini corespunzătoare și de a le reproduce, atunci când memoria le-a păstrat și, pe de altă parte, ea este și capacitatea de a produce, prin combinarea mai multor imagini astfel obținute, luate în întregime sau numai în parte, imagini cu totul noi.

Imaginația este astfel capabilă să capete trei forme: cea a unei imaginații producătoare de imagini, a unei imaginații reproductive și a unei imaginații creatoare,[419] fiecare dintre ele bazându-se pe cea precedentă. Sub cele două ultime forme, în condițiile particulare ale somnului, ea produce visele.[420]

În starea primordială a omului, imaginația sa era exclusiv legată de reprezentarea creaturilor existente. Facultate indispensabilă în cadrul relațiilor sale necesare cu acestea, ea nu constituia la început un obstacol în relația omului cu Dumnezeu și nu-l îndepărta în nici un chip de El.[421] Căci omul fiind pe

---

[412] Cf. Sf. Nichita Stithatul, *Despre suflet*, 37.
[413] Cf. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, II, 3, 59.
[414] Cf. Sf. Calist și Ignatie Xanthopol, *Cele 100 de capete*, 69.
[415] Cf. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, II, 17. Sf. Nichita Stithatul, *Despre suflet*, 65. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, II, 3, 59.
[416] Cf. Pseudo-Maxim Mărturisitorul, *Scolii la* [illegible]

gini și nu mai pun în lucrare imaginația,[441] ci sunt produse în mintea (νοῦς) omului deplin înduhovnicit de Duhul însuși,[442] și de aceea „ele nici n-ar trebui să se mai numească vise, ci cu adevărat vederi și descoperiri".[443]

Prin păcatul strămoșesc, imaginația devine pentru om un mijloc de separare de Dumnezeu.

Omul începe de-acum să-și umple mintea, golită de Dumnezeu, cu produsele imaginației sale.

Lucrul acesta este adevărat mai ales în cazul imaginației creatoare. Nu putem decât să reamintim aici explicația dată de Sfântul Atanasie cel Mare, potrivit căreia sufletul, neputând rămâne nemișcat și fără să aibă ceva spre care să se îndrepte, după ce s-a îndepărtat de Dumnezeu, către Care îl purta inițial firea sa, a început să-și imagineze obiecte pentru năzuințele sale: „Firea nu se mai mișcă pe calea virtuții, nici ca să vadă pe Dumnezeu, ci, gândind la cele ce nu sunt, preface ceea ce e în puterea ei, folosindu-se rău de aceasta pentru poftele pe care le-a născocit (...)";[444] „răul nu este de la Dumnezeu, nici n-a fost în Dumnezeu, nici n-a fost de la început, nici nu există vreo substanță a lui, ci oamenii, respingând gândul binelui, au început să gândească și să-și născocească cele ce nu sunt (...) sufletul oamenilor, închizându-și ochii prin care poate vedea pe Dumnezeu, și-a născocit cele rele, în care se mișcă și nu știe că nu face nimic, deși i se pare că face ceva. Căci dă un chip celor ce nu sunt și ceea ce s-a săvârșit nu rămâne cum s-a săvârșit, ci, precum s-a stricat așa și apare. Pentru că sufletul a fost făcut ca să-L vadă pe Dumnezeu și să fie luminat de El. Dar în locul lui Dumnezeu el a căutat cele stricăcioase și întunericul".[445]

Căzând din cunoașterea lumii spirituale, omul își construiește prin inteligența și imaginația sa o lume fantasmatică, de care se alipește cu atât mai mult cu cât ea corespunde dorințelor și patimilor care l-au cuprins. Astfel, omul căzut se înstrăinează într-o lume ireală, și „nimic din ceea ce se vede nu vedem așa cum este, ci, potrivit închipuirilor noastre mincinoase, luăm unele lucruri drept altele, așa amăgind lumea pe cei care o iubesc fără nici o grijă, prin chipurile și înfățișările ei cu totul înșelătoare".[446]

Dar mintea omului căzut, din care a fost scos Dumnezeu, mai este plină și de imaginile din lumea sensibilă, pe care i le reprezintă imaginația legată de

[441] Cf. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, II, 3, 59.
[442] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Capete teologice, gnostice și practice*, III, 61; 64. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete*, II, 62. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, II, 3, 59. La fel sunt și viziunile profeților.
[443] Sf. Simeon Noul Teolog, *Capete teologice...*, III, 64.
[444] *Cuvânt împotriva elinilor*, 4.
[445] *Ibidem*, 7. Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Epistole*, 233, 1: „aflându-se în continuă mișcare, mintea adeseori plăsmuiește și imagini fantastice despre lucruri inexistente, ca și cum ele ar exista".
[446] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, III, 4.

tul, căci Dumnezeu este transcendent oricărei făpturi, deci oricărei înțelegeri, oricărei gândiri și *a fortiori* oricărei reprezentări sub formă de imagine sau chip.[434] „S-a spus că nu poate exista nici o închipuire despre Dumnezeu. Căci Dumnezeu este pururea mai înalt decât toate și dincolo de orice cugetare", spune scoliastul Sfântului Dionisie Areopagitul.[435]

Creșterea duhovnicească a omului implica deci depășirea chiar a acestei imaginații bune, o dată cu depășirea lumii sensibile. Atitudinea primului om față de imaginație era cea descrisă de Sfinții Calist și Ignatie Xanthopol, atunci când vorbesc despre cei care, reînnoiți în Hristos, au redobândit starea inițială a umanității și înaintează pe aceeași cale pe care trebuia să meargă Adam spre desăvârșirea care i-a fost menită omului de Dumnezeu, la creație: „Cei care au înaintat cu timpul, resping și alungă în întregime închipuirea necuviincioasă, împreună cu cea cuviincioasă, prefăcând-o și topind-o în cenușă, ca ceara ce se topește de fața focului (Ps. 67, 2), prin rugăciunea curată și prin golirea și dezbrăcarea minții de toate chipurile, datorită predării ei în stare simplă lui Dumnezeu sau, dacă voiești, datorită primirii Lui și unirii simple și fără chip cu El".[436] Unirea cu Dumnezeu în contemplare nu este posibilă, după cum vom vedea ulterior, decât în rugăciunea curată, acea rugăciune care implică, pe de o parte, nepătimirea, iar pe de alta, absența oricărei reprezentări, de orice natură, a oricărui gând și, în primul rând, a imaginației,[437] legate nu numai de lucrurile sensibile și/sau lumești,[438] ci chiar de Dumnezeu însuși.[439]

La acest nivel al contemplării, imaginația încetează și în timpul somnului. Omul se află în permanență strâns unit cu Dumnezeu și chiar în somn sufletul lui veghează. Vederile sunt înlocuite cu descoperiri dumnezeiești. „Cel ce e luminat de Duhul Sfânt fie că priveghează, fie că doarme, privește cu trezvie și cu înțelegere, bunătățile acelea «pe care ochiul nu le-a văzut și urechea nu le-a auzit și la inima omului nu s-au suit» (1 Cor. 2, 9), la care doresc și îngerii să privească (1 Pt. 1, 12)", scrie Sfântul Simeon Noul Teolog.[440] Dar aceste descoperiri dumnezeiești nu mai sunt constituite din ima-

---

[434] Cf. Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 68. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 49. Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre Numirile dumnezeiești*, I, 5, PG 3, 593A.

[435] *Scolii la Numele dumnezeiești*, PG 4, 201C.

[436] *Cele 100 de capete*, 65.

[437] A se vedea, de exemplu: Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 59, 68. Evagrie, *Cuvânt despre rugăciune*, 66; *Scrisori*, 39; *Capete gnostice*, I, 46. De asemenea, Sf. Calist și Ignatie Xanthopol, *Cele 100 de capete*, 65, unde, în sprijinul afirmațiilor lor aduc citate din Isihie Sinaitul, Diadoh al Foticeei, Vasile cel Mare, Evagrie și Maxim Mărturisitorul.

[438] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 49. Evagrie, *Tâlcuire la psalmul 140*, ed. Pitra, p. 348. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVIII, 45.

[439] Cf. *Apoftegme*, Am. 181, 10. Sf. Calist și Ignatie Xanthopol, *Cele 100 de capete*, 73. Sf. Vasile cel Mare, *Despre facerea omului*, I, 5.

[440] *Capete teologice, gnostice și practice*, III, 64.

gini și nu mai pun în lucrare imaginația,[441] ci sunt produse în mintea (νοῦς) omului deplin îndhovnicit de Duhul însuși,[442] și de aceea „ele nici n-ar trebui să se mai numească vise, ci cu adevărat vederi și descoperiri".[443]

Prin păcatul strămoșesc, imaginația devine pentru om un mijloc de separare de Dumnezeu.

Omul începe de-acum să-și umple mintea, golită de Dumnezeu, cu produsele imaginației sale.

Lucrul acesta este adevărat mai ales în cazul imaginației creatoare. Nu putem decât să reamintim aici explicația dată de Sfântul Atanasie cel Mare, potrivit căreia sufletul, neputând rămâne nemișcat și fără să aibă ceva spre care să se îndrepte, după ce s-a îndepărtat de Dumnezeu, către Care îl purta inițial firea sa, a început să-și imagineze obiecte pentru năzuințele sale: „Firea nu se mai mișcă pe calea virtuții, nici ca să vadă pe Dumnezeu, ci, gândind la cele ce nu sunt, preface ceea ce e în puterea ei, folosindu-se rău de aceasta pentru poftele pe care le-a născocit (...)";[444] „răul nu este de la Dumnezeu, nici n-a fost în Dumnezeu, nici n-a fost de la început, nici nu există vreo substanță a lui, ci oamenii, respingând gândul binelui, au început să gândească și să-și născocească cele ce nu sunt (...) sufletul oamenilor, închizându-și ochii prin care poate vedea pe Dumnezeu, și-a născocit cele rele, în care se mișcă și nu știe că nu face nimic, deși i se pare că face ceva. Căci dă un chip celor ce nu sunt și ceea ce s-a săvârșit nu rămâne cum s-a săvârșit, ci, precum s-a stricat așa și apare. Pentru că sufletul a fost făcut ca să-L vadă pe Dumnezeu și să fie luminat de El. Dar în locul lui Dumnezeu el a căutat cele stricăcioase și întunericul".[445]

Căzând din cunoașterea lumii spirituale, omul își construiește prin inteligența și imaginația sa o lume fantasmatică, de care se alipește cu atât mai mult cu cât ea corespunde dorințelor și patimilor care l-au cuprins. Astfel, omul căzut se înstrăinează într-o lume ireală, și „nimic din ceea ce se vede nu vedem așa cum este, ci, potrivit închipuirilor noastre mincinoase, luăm unele lucruri drept altele, așa amăgind lumea pe cei care o iubesc fără nici o grijă, prin chipurile și înfățișările ei cu totul înșelătoare".[446]

Dar mintea omului căzut, din care a fost scos Dumnezeu, mai este plină și de imaginile din lumea sensibilă, pe care i le reprezintă imaginația legată de

---

[441] Cf. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, II, 3, 59.
[442] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Capete teologice, gnostice și practice*, III, 61; 64. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete*, II, 62. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, II, 3, 59. La fel sunt și viziunile profeților.
[443] Sf. Simeon Noul Teolog, *Capete teologice...*, III, 64.
[444] *Cuvânt împotriva elinilor*, 4.
[445] *Ibidem*, 7. Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Epistole*, 233, 1: „aflându-se în continuă mișcare, mintea adeseori plăsmuiește și imagini fantastice despre lucruri inexistente, ca și cum ele ar exista".
[446] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, III, 4.

memorie. Alipit în chip pătimaș de lumea sensibilă, o lume închisă în ea însăși, care nu i-L mai descoperă pe Creatorul ei, omul îi cade cu totul pradă. Imaginile pe care le are din această lume, în urma percepției sau a amintirilor, nu mai sunt cele pe care le avea Adam înainte de cădere, adică transparente pentru energiile dumnezeiești, nu mai sunt prilejuri de neîncetată aducere-aminte de Dumnezeu, nu-l mai înalță spre El, ci sunt cu totul și cu totul opace. Înstrăinat printre obiectele reduse la dimensiunile lor materiale, mintea sa este fără încetare populată și bântuită de mulțimea gândurilor legate de ele și de imaginile lor. Iar aceasta se întâmplă nu numai atunci când este treaz, ci și în somn, când este năpădit de închipuirile din vise.[447]

Imaginația, aflată în legătură cu o memorie ea însăși pervertită și nemaifiind, potrivit firii sale, o facultate anexă în procesul cunoașterii, ajunge să stăpânească mintea și o silește să-i urmeze,[448] înstrăinând-o.[449] Atunci „mintea rătăcește mereu din nălucire în nălucire, căci atunci când se stinge una, din ea răsare alta".[450] Imaginația pune stăpânire pe minte în multe feluri. „De aceea, spun Sfinții Calist și Ignatie Xanthopol, dumnezeieștii Părinți vorbesc de multe ori despre ea și împotriva ei. Sfinții de mai înainte au socotit-o asemenea miticului Dedal ca o închipuire cu multe chipuri și multe capete, asemănătoare hidrei (...) Căci blestemații ucigași, străbătând și trecând prin ea, intră în comunicare cu sufletul, făcându-l un fel de stup de viespi și o peșteră de gânduri sterpe și pătimașe".[451] Prin aceasta, nu numai că ea „se opune foarte mult rugăciunii curate a inimii",[452] dar nici nu mai lasă vreun loc pentru gândul și amintirea de Dumnezeu, care, în chip firesc, ar trebui să-și afle locul în sufletul omului. Sfântul Varsanufie aseamănă sufletul, așa cum a ieșit el de la Dumnezeu, adică îndeletnicindu-se numai cu aducerea-aminte de El, cu „o scândură gata zugrăvită", care nu mai primește nici un alt chip și nici o altă culoare.[453] În starea decăzută a omului însă, lucrurile se petrec cu totul dimpotrivă: pictura cea frumoasă este în întregime mâzgălită de imaginație cu chipuri și forme născocite de ea, nemailăsând să se vadă nimic din ceea ce era la început.

În viața lăuntrică a omului căzut, imaginația ajunge să ocupe un loc atât de mare și să aibă un rol atât de nefast pentru că ea se manifestă în strânsă legătură cu patimile. „Căci acum omul se mișcă în jurul nălucirilor iraționale ale patimilor", arată Sfântul Maxim Mărturisitorul.[454] Pe de o parte, imaginația trezește patimile, dându-le hrana care le face să lucreze și să sporească.[455] Pe de altă parte, patimile suscită în chip deosebit lucrarea și plăsmuirile ima-

---

[447] Cf. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete*, II, 62.
[448] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 56.
[449] Notăm aici definiția Sf. Ioan Scărarul: „Nălucirea este ieșirea minții" (*Scara*, III, 37).
[450] Ioan din Singurătate, *Convorbire*, ed. Hausherr, p. 38.
[451] *Cele 100 de capete*, 64.
[452] *Ibidem*.
[453] *Scrisori duhovnicești*, 193.
[454] *Ambigua*, 120 (45, PG 91, 1353C).
[455] Cf. *Apoftegme*, II, 22. Evagrie, *Tratatul practic*, 34.

ginației; pentru că se hrănesc mai ales cu aceste închipuiri,[456] patimile împing imaginația să zămislească imaginile care le sunt potrivite – fie ele vechi sau noi – și care le aduc desfătările pe care le caută.[457] Sfântul Maxim Mărturisitorul constată că: „Precum minții celui flămând i se nălucește numai pâine, iar celui însetat numai apă, la fel celui lacom i se nălucesc tot felul de mâncări, iubitorului de plăceri forme de femei, iubitorului de slavă deșartă cinstiri de la oameni, iubitorului de argint, câștiguri, celui ce ține minte răul, răzbunare asupra celui ce l-a supărat, pizmașului, necazuri asupra celui pizmuit și așa mai departe în toate celelalte patimi".[458]

Aceasta se întâmplă și în starea de veghe, dar mai ales în somn. Cu „gândurile nesănătoase" se întâmplă la fel ca și cu bolile, căci „bolile trupului nu sunt contractate chiar în momentul când se ivesc, ci mai înainte", arată Sfântul Ioan Casian; aceste gânduri sunt „semnul unei boli care zăcea înăuntru, ascunsă în cele mai adânci alcătuiri ale sufletului (...) adusă la suprafață de odihna somnului, vădindu-se astfel fierbințelile ascunse ale patimilor de care ne-am îmbolnăvit, hărțuiți de cugetări nesănătoase".[459] Nevoitorii știu bine că visele sunt zămislite de imaginație în legătură cu obișnuințe trupului[460] și ale sufletului;[461] în acest din urmă caz, ele sunt fie recompuneri ale unor resturi de amintiri, cel mai adesea legate de ocupațiile și de grijile din starea de veghe,[462] fie, legat de puterea poftitoare, mijloace de satisfacere a dorințelor, fie, în legătură cu puterea irascibilă, ca reacții la mânia sau temerile resimțite, dacă este vorba despre coșmaruri. Astfel, Sfântul Simeon Noul Teolog spune că „cele ce ocupă sufletul sau cele în care petrece el în stare de veghe, acelea rețin închipuirea și cugetarea lui și în somn".[463] Sfântul Nichita Stithatul remarcă și el că „după preocuparea omului dinlăuntru și după grijile lui sunt și mișcările trupului și nălucirile minții" din timpul viselor.[464] Iar Sfântul Maxim precizează: „Când crește pofta (ἐπιθυμία), mintea își nălucește materiile plăcerilor în vremea somnului; iar când crește iuțimea (θυμός), vede lucrurile pricinuitoare de frică".[465] Sfântul Simeon Noul Teolog scrie în același sens: „Când partea poftitoare a sufletului (ἐπιθυμετικὸν) e împinsă spre patimile desfătărilor și spre plăcerile vieții, tot pe acestea le vede sufletul și în vis. Iar când iuțimea sau mânia (θυμικὸν) sufletului e înfuriată împotriva semenilor, visează atacuri, războaie și lupte între șerpi și certuri ca la judecată cu dușmanii. Când, în sfârșit, rațiunea lui (λογιστικὸν) se înalță

---

[456] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 8.
[457] Cf. *ibidem*.
[458] *Capete despre dragoste*, II, 68; 69; 85.
[459] *Așezămintele mănăstirești*, VI, 11.
[460] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, XIII, PG 44, 172D.
[461] Cf. *ibidem*, 173C.
[462] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, XIII, PG 44, 172D.
[463] *Capete teologice, gnostice și practice*, III, 62.
[464] *Cele 300 de capete*, II, 60.
[465] *Capete despre dragoste*, II, 69.

prin trufie și mândrie, își închipuie răpiri înaripate în aer, șederi și domnii pe tronuri înalte, pășiri înaintea poporului în fruntea unor care de luptă".[466] Sfântul Nichita Stithatul arată încă și mai precis legătura dintre vise și diferitele patimi: „Dacă cineva are sufletul iubitor de cele materiale și de plăceri, își nălucește câștiguri de lucruri și de bani sau chipuri de femei și împreunări pătimașe, din care vine îmbrăcămintea pătată și întinăciunea trupului. Iar dacă are sufletul lacom și iubitor de argint, vede totdeauna aur și pe acesta îl dorește, se lăcomește după dobânzi și le așază în vistierii, dar se vede și osândit ca un om fără milă. Dacă are un suflet înclinat spre mânie și dușmănie, este urmărit de fiare și de șerpi veninoși și e năpădit de temeri și spaime. Iar dacă are sufletul îngâmfat de slavă deșartă, își nălucește laude și primiri din partea mulțimii, scaune de stăpânire și de conducere și le socotește, chiar când e treaz, pe cele ce încă nu le are, ca și când le are sau le va avea cu siguranță. Dacă e cu sufletul plin de mândrie și de trufie, se vede pe sine purtat în trăsuri strălucitoare și uneori zburând în văzduh și pe toți îi vede tremurând de covârșirea puterii lui."[467] Astfel, prin prezența și formele pe care le iau, visele ne descoperă care și cât de puternice sunt patimile noastre care le zămislesc,[468] arătând în chip vădit faptul că sufletul este bolnav și chiar de ce boală suferă și care parte a sa este vătămată în special, așa cum scrie Evagrie: „Atunci când, în închipuirile somnului, demonii atacând partea poftitoare a sufletului ne arată (iar noi dăm buzna spre ele) întruniri ale cunoscuților și ospețe ale rubedeniilor, coruri de femei și câte și mai câte (imagini) de felul acesta, ațâțătoare la plăceri, înseamnă că partea cu pricina e bolnavă și patima teribil de puternică. Atunci când, dimpotrivă, ne tulbură partea pătimașă a iuțimii, silindu-ne să umblăm pe drumuri prăpăstioase, scoțându-ne în cale oameni înarmați, precum și fiare veninoase și carnivore, iar noi, îngroziți de aceste drumuri și hăituiți de fiarele și oamenii cu pricina, scăpăm cu fuga, (înseamnă că trebuie) să ne îngrijim de partea pătimașă a iuțimii".[469]

În cadrul acestei îndoite legături a imaginației cu patimile, demonii, după cum arată Sfinții Părinți, joacă și ei un rol important, fie împingându-l pe om în astfel de închipuiri, ca răspuns la patimile sale și prin mijlocirea lor, cum tocmai am arătat,[470] fie iscând în el chipuri și năluciri,[471] cu scopul de a stârni patimile.[472] În acest ultim caz, se poate întâmpla ca ei să pună în cugetul

---

[466] *Capete teologice, gnostice și practice*, III, 63.
[467] *Cele 300 de capete*, II, 60.
[468] Cf. Evagrie, *Tratatul practic*, 54. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, XIII, PG 44, 172D; 173C.
[469] *Tratatul practic*, 54. A se vedea, de asemenea, *Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor*, 4.
[470] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 85.
[471] Cf. *Istoria monahilor din Egipt* a lui Ioan de Lycopolis, 19. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 85.
[472] Cf. Maxim Mărturisitorul, *loc. cit.*

omului, în somn, ca și în starea de veghe, imagini cu totul noi pentru el, care nu sunt legate nici de vreo percepție din prezent sau din trecut,[473] nici create de el însuși, și pe care într-un anume fel cugetul este silit să le primească.[474] Scopul acestora este să-l împingă pe om în greșeli noi sau să-l pună pe calea unor noi răutăți, pe care nu umblase încă. În toate aceste cazuri însă, duhurile cele rele vor să-l rătăcească pe om și să-l țină departe de Dumnezeu.

Nălucirile imaginației apar ca principala formă pe care o iau momelile și îndemnurile diavolești spre păcat:[475] dacă în textele ascetice gândurile (λογισμοί) sunt asociate deseori cu închipuirile, aceasta se întâmplă tocmai pentru că cel mai adesea gândurile sunt, de fapt, simple închipuiri sau își au izvorul în ele. De aceea, imaginația este pentru ispite principala poartă de intrare în suflet. „Sfinții de mai înainte au socotit-o... ca pe un pod al demonilor", arată Sfinții Calist și Ignatie Xanthopol.[476] Iar Sfântul Isihie Sinaitul scrie așa: „Diavolii ne duc pururea spre păcătuire prin nălucire și minciună";[477] „neavând fantasia la dispoziție, Satana nu poate făuri gânduri mincinoase, pentru a le înfățișa minții spre amăgire mincinoasă".[478]

Imaginația este principalul instrument al lucrării diavolești împotriva sufletului, fie în starea de veghe, fie în somn; prin ea diavolii îl hărțuiesc pe om,[479] căutând nu numai să-l împingă în păcat sau să-i trezească și să-i ațâțe patimile, ci și să-l umple de tulburare în felurite chipuri,[480] trezind în el mai ales tristețe, neliniște și îngrijorare,[481] amăgindu-l[482] și făcându-l să rătăcească din pricina mulțimii nălucirilor,[483] ajungând chiar să-l înrobească cu totul.[484] Sfântul Isihie Sinaitul spune chiar că imaginația a pricinuit în principal căderea omului: „Și așa l-a despărțit pe Adam de Dumnezeu, dându-i nălucirea demnității dumnezeiești. Și la fel obișnuiește să-i amăgească vrăjmașul mincinos și viclean pe toți cei ce păcătuiesc".[485]

---

[473] Vedem aceasta într-o istorisire din *Apoftegme*, N 171: „Se spune despre un Bătrân că a venit la Schit având cu el pe fiul său, prunc, care nu știa ce este femeia. Când a crescut, diavolii i-au arătat chipuri de femei, iar el i-a spus tatălui său, care s-a mirat foarte. Odată, ducându-se în Egipt cu tatăl său și văzând femei, i-a spus acestuia: «Părinte, acestea sunt cele care vin noaptea la mine la Schit (...)». Iar Bătrânul s-a minunat de viclenia demonilor, care în pustia aceea îi arătau chip de femeie".

[474] Sfinții Părinți spun că, adesea, astfel poate fi explicată creația artistică.

[475] A se vedea, de exemplu, Evagrie, *Tratatul practic*, 67.

[476] *Cele 100 de capete*, 64.

[477] *Capete despre trezvie*, 118.

[478] *Ibidem*, 14.

[479] Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 118.

[480] Cf. ibidem, 10; 70. *Apoftegme*, II, 22. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), LI, 3.

[481] Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 118.

[482] Cf. *ibidem*, 78. Sf. Isihie Sinaitul, *Capete despre trezvie și virtute*, 6; 14.

[483] Cf. Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 38.

[484] Cf. Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâi*, 14.

[485] *Capete despre trezvie și virtute*, II, 17.

Adam încă de la crearea sa a fost ispitit de Cel Rău, cunoscând deci ispitirile aduse de acesta prin mijlocirea imaginației. Înainte de căderea în păcat însă, el nu le dădea nici o atenție, nu sta la vorbă cu ele și *a fortiori* nu consimțea să le urmeze. Astfel, el nu cunoștea „închipuirea necuviincioasă",[486] imaginația sa neajungând la rău. Omul căzut, dimpotrivă, primește îndemnurile răutății și le însușește și-și hrănește imaginația cu ele, zămislind și dezvoltând imaginația păcătoasă, pe care am descris-o mai înainte, predându-se astfel cu totul lucrării diavolești și urmărilor ei nenorocite.

Sfinții Părinți subliniază astfel responsabilitatea omului[487] în ceea ce privește pervertirea imaginației sale, care duce la îmbolnăvirea ei: din pricină că n-a rămas credincios poruncilor dumnezeiești, n-a mai ascultat de glasul lui Dumnezeu, nu și-a ferit inima de cugetele străine, pe scurt, pentru că n-a rămas treaz și veghetor (νεπτικός), omul a făcut din imaginație, care i-a fost dată ca un fel de punte spre Dumnezeu, „o punte pentru demoni".

Atâta vreme cât omul nu-și regăsește trezvia, adică vigilența care caracteriza natura sa în starea cea desăvârșită și deplin sănătoasă, inima îi rămâne deschisă la momelile mincinoase ale Celui Viclean, aduse prin mijlocirea imaginației, fiind năpădit ziua și noaptea de imagini care-i fac mintea să rătăcească și o abat de la rostul ei, înstrăinând-o și ținând-o departe de Dumnezeu.

Din faptul că omul își imaginează cele care-l îndepărtează de Dumnezeu, se vede nu doar simpla îmbolnăvire a imaginației, ci faptul că sufletul său în întregime este bolnav.

7. Patologia simțurilor și a funcțiunilor trupești

Păcatul strămoșesc a produs schimbări și abateri și a adus boală nu numai la nivelul puterilor sufletului; funcțiunile trupești și simțurile, modul în care omul se folosește de diferitele organe ale corpului și modalitățile de percepție senzorială au fost și ele pervertite, iar prin aceasta, îmbolnăvite.

Omul a fost creat în întregime după chipul lui Dumnezeu, adică și trupul, ca și sufletul,[488] având menirea de a înfăptui în întregimea sa asemănarea cu El, pentru ca, în final, să fie în întregime îndumnezeit. La lucrarea virtuților, spun Sfinții Părinți, ia parte și trupul. Nu numai că există chiar „virtuți trupești", dar prin trup se împlinesc multe dintre virtuțile sufletului. Anumite

---

[486] Cf. Sf. Calist și Ignatie Xanthopol, *Cele 100 de capete*, 64.

[487] Sf. Calist și Ignatie Xanthopol, *Epistole duhovnicești*, 102. A se vedea, de asemenea, Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, I, 5.

[488] Cf. Sf. Irineu, *Contra ereziilor*, V, 6, 1; 16, 1. *Demonstrația propovăduirii apostolice*, 11; 32; 97. Sf. Grigorie Palama, *Prosopopee*, PG 150, 1361C. Conform afirmației des întâlnite la Sfinții Părinți, că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu-omul.

daruri ale Duhului, spune Sfântul Grigorie Palama, „se lucrează și prin trup".[489] Trupul, în general, prin însușirile și puterile sale, „ia și el parte la sfințenie".[490] Lucrând împreună cu sufletul și lăsându-se cârmuit de el, trupul primește de la acesta darul Sfântului Duh. Trupul este și el chemat la îndumnezeire, alături de suflet.[491] „Căci, scrie Sfântul Macarie Egipteanul, după cum Dumnezeu a creat cerul și pământul pentru ca omul să-l locuiască, tot așa El a creat trupul și sufletul omului ca să fie locuința Sa, ca să locuiască și să se odihnească în trup, ca în propria-I casă, având sufletul drept mireasă frumoasă și preaiubită".[492] Subliniind unitatea fundamentală a celor din care e format omul, unitatea fundamentală a sufletului și trupului în persoana omului și destinul lor comun, Sfântul Grigorie Palama spune: „Care durere, care plăcere, care mișcare în trup, nu-i o lucrare atât a sufletului, cât și a trupului? (...) Căci sunt și pătimiri fericite și lucrări comune ale sufletului și trupului care nu țintuiesc duhul de trup, ci ridică trupul aproape de vrednicia duhului și-l induplecă și pe el (pe trup) să tindă în sus. Care sunt acestea? Cele duhovnicești, care nu merg de la trup la duh..., ci trec de la minte la trup și prin cele ce le lucrează și le pătimesc, ele prefac și trupul spre mai bine și-l îndumnezeiesc (...) La bărbații duhovnicești, harul Duhului, trecând prin mijlocirea sufletului la trup, îi dă și acestuia să pătimească cele dumnezeiești și să pătimească în chip fericit împreună cu sufletul, care pătimește cele dumnezeiești și care, o dată ce pătimește cele dumnezeiești, are și ceva pătimitor, lăudabil și dumnezeiesc. (...) Înaintând la împlinirea acestui rost fericit al ei, latura pătimitoare îndumnezeiește și trupul, nefiind mișcată de patimile trupești și materiale (...), ci mai degrabă ea însăși întorcând spre sine trupul și atrăgându-l de la plăcerea pentru cele rele și insuflându-i prin sine o sfințenie și o îndumnezeire de care nu mai poate fi jefuit".[493]

Una dintre funcțiunile elementare ale trupului este de a fi instrument al sufletului în ceea ce privește relația sa cu creația materială: prin mijlocirea simțurilor trupului, sufletul ia cunoștință de existența creaturilor sensibile și prin organele trupului intră în mod concret în legătură cu ele și acționează asupra lor.

Percepția senzorială, ușă a cunoașterii creației materiale, este un proces în același timp somatic și psihic. La baza sa stă senzația, adică reacția fizică a unui simț la stimulul unui obiect. Prin aceasta, i se comunică sufletului o informație obiectivă cu privire la datele exterioare ale obiectului. Apoi intervine o a doua operație, prin care datul senzorial este interpretat de toate celelalte facultăți ale sufletului care contribuie la procesul cunoașterii. Printr-un

---

[489] *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc...*, 2, 13.
[490] Idem, *Omilii*, 12, PG 150, 153C.
[491] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu*, II, 88. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, III, 3, 12. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II) IV, 3-4; XV, 38.
[492] *Omilii duhovnicești* (Col. II), XLIX, 4.
[493] *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc...*, II, 12.

proces complex, în care intervin inteligența, memoria, imaginația și dorința, obiectul, așa cum este el prezentat de simțuri, este situat în spațiu și raportat la alte obiecte, este numit, definit în ceea ce privește natura, semnificația, funcția și valoarea sa. Această interpretare, care constituie esențialul în percepția senzorială, având ca temei un dat obiectiv – cel oferit de senzație, nu se oprește însă la acesta și nu constituie o simplă descriere a lui, ci este elaborată în funcție de valorile subiectului cunoscător. În ultimă instanță, de la acesta, mai mult decât de la obiectul în sine, ia naștere percepția. De aceea Sfântul Ioan Gură de Aur spune: „Judecățile noastre nu se formează după natura lucrurilor cu care venim în atingere, ci după simțământul sufletului cu care le privim".[494] De aici rezultă că percepția senzorială este legată de starea spirituală a celui care percepe, depinzând de starea tuturor facultăților sale care intervin în procesul de interpretare pomenit mai sus; și îndeosebi de ceea ce el, de o manieră generală, cunoaște, înțelege, dorește, își imaginează, își amintește...

În starea primordială a omului, toate facultățile sale fiind îndreptate spre Dumnezeu, prin ele Adam percepea în Dumnezeu toate făpturile create și, o dată cu aceasta, sesiza cu ajutorul rațiunii sale *logoi* sau rațiunile lor spirituale. Percepția sa senzorială era astfel subordonată contemplării naturale (τεωρία φυσική). În acest fel, el se folosea de toate facultățile sale care participau la percepția senzorială și în primul rând de toate simțurile sale, în mod firesc, sănătos și potrivit scopului lor, păstrându-și astfel sufletul curat, cum ne arată Sfântul Maxim Mărturisitorul, care spune că aceasta este și datoria omului reînnoit în Hristos: „Își păzește cineva sufletul fără pată pentru Dumnezeu dacă se silește (...) să-și deprindă simțurile să privească și să-și imagineze în chip evlavios lumea văzută și cele din ea, vestind sufletului măreția rațiunilor (λόγοι) din ele".[495] Sfântul Nichita Stithatul spune și el în această privință: „Când mintea pătrunde în cele mai presus de fire, simțurile aflându-se în starea cea după fire, intră în chip nepătimaș în legătură cu pricinile lucrurilor, cercetând numai rațiunile și firile lor și deosebind fără greșeală lucrările și însușirile lor, neîmpătimindu-se și nemișcându-se cu plăcere spre ele în mod contrar firii".[496]

Undeva, în altă parte, tot el spune că „toate cele ce se lucrează în chip împărțit în simțuri, vederea, auzul, mirosul, gustul, pipăitul, se mișcă potrivit firii dacă biruie ceea ce este mai bun".[497] Iar Sfinții Părinți, atunci când au prilejul, ne readuc aminte de cum trebuie folosite, potrivit firii, simțurile noastre. Sfântul Atanasie precizează faptul că: „trupul are ochi pentru a vedea zidirea și, prin prea armonioasa alcătuire a ei, a cunoaște pe Făcător".[498]

---

[494] *Cateheze*, II, 4.
[495] *Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu...*, I, 14.
[496] *Cele 300 de capete...*, I, 22.
[497] *Despre suflet*, 31.
[498] *Cuvânt împotriva elinilor*, 4.

Sfântul Ioan Gură de Aur spune și el, la fel: „Ochii v-au fost dați pentru ca, văzând cele create, să dați slavă lui Dumnezeu";[499] sau: „Ochiul pentru aceasta a fost creat, ca prin el să vedem creaturile lui Dumnezeu, și să slăvim pe Făcătorul lor".[500] Sfântul Serapion de Thmuis ne amintește, legat de aceasta,[501] cuvintele Psalmistului: „Către Tine, Cel ce locuiești în cer, am ridicat ochii mei. Iată, precum sunt ochii robilor la mâinile stăpânilor lor, precum sunt ochii slujnicei la mâinile stăpânei sale, așa sunt ochii noștri către Domnul Dumnezeul nostru" (Ps. 122, 1-2). Tot astfel, urechile au fost făcute pentru ca omul să asculte „cuvintele dumnezeiești și legile lui Dumnezeu"[502] și pentru ca pe Dumnezeu să-L audă în orice sunet din lumea aceasta. La fel și mirosul i-a fost dat omului pentru ca el să simtă în toate creaturile „buna mireasmă a lui Hristos" (2 Cor. 2, 15);[503] gustul, pentru ca, gustând din hrană, să vadă „că bun este Domnul" (Ps. 33, 8), iar pipăitul, pentru ca să pipăie pe Dumnezeu în toate lucrurile (cf. I In 1, 1). Scurt vorbind, rostul simțurilor este să contribuie la unirea creației văzute cu Dumnezeu, căci aceasta este sarcina pe care Dumnezeu i-a dat-o omului atunci când l-a creat.[504] Așa scrie Sfântul Nichita Stithatul: „Ca ființe dăruite cu simțuri trebuie să simțim în chip cuvenit lucrurile supuse simțurilor, și prin frumusețea lor să ne înălțăm la Cel ce le-a zidit și Lui să-I aducem cunoștința lor fără greșeală".[505]

Punând folosința simțurilor sub cârmuirea minții sale care contempla rațiunile spirituale ale făpturilor, Adam avea o percepție obiectivă a acestora, cunoscându-le adevărata lor natură, cunoscând fără greșeală, cum spune Sfântul Nichita Stithatul, lucrările și însușirile lor.[506]

Adam și Eva, înainte de a păcătui, percepeau realitatea în mod identic, pentru că, având toate facultățile și toate simțurile lor orientate spre Dumnezeu Cel Unul, pe toate le vedeau în Dumnezeu așa cum le vede Dumnezeu.

În același fel ca simțurile, în starea paradisiacă, toate organele trupului lucrau potrivit adevăratei lor naturi și meniri, adică potrivit lui Dumnezeu și în vederea îndumnezeirii omului. Tot așa trebuie să lucreze ele și în omul reînnoit în Hristos, după cum învață Apostolul Pavel: „Vă îndemn, deci, fraților, pentru îndurările lui Dumnezeu, să înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bine plăcută lui Dumnezeu" (Rom. 12, 1).

În ființa omenească, așa cum a voit-o Dumnezeu, mâinile au rostul de a lucra în Domnul cele de trebuință, de a sluji voii dumnezeiești, de a se pune

---

499 *Despre diavol*, II, 3.
500 *Omilii la Facere*, XXII, 3.
501 *Epistolă către monahi*, X.
502 *Cuvânt împotriva elinilor*, 4.
503 Cf. Sf. Serapion de Thmuis, *Epistolă către monahi*, X.
504 Despre acest rol al omului, despre care am vorbit deja, cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 41, PG 91, 1308A.
505 *Cele 300 de capete...*, 72.
506 *Ibidem*, I, 22.

în slujba dreptății, și îndeosebi de a fi ridicate în rugăciune către El.[507] Tot astfel, picioarele au rostul firesc de a-i da omului putința să meargă spre Dumnezeu și să săvârșească binele.[508] În ceea ce privește limba, ea i-a fost dată pentru a rosti cuvintele adevărului și ca să aducă neîncetat laudă lui Dumnezeu. Fiecare organ al trupului lucrează în chip firesc și sănătos atunci când lucrează în Domnul și se mișcă de dragul Lui; inima făcându-se sălaș al rugăciunii și bătând numai pentru Dumnezeu într-o rugăciune ritmată de suflul plămânilor...

Într-un cuvânt, trupul omului este sănătos din punct de vedere duhovnicesc atunci când tinde spre Dumnezeu prin toate lucrările sale și devine astfel templu al Duhului Sfânt (1 Cor. 6, 19); când simțurile sale sunt „în bună rânduială",[509] când toate organele sale sunt folosite de om pentru a duce o viață virtuoasă, drept căi spre contemplarea lui Dumnezeu și mijloace de unire cu El.

Prin păcat, această rânduială a fost tulburată. Omul, depărtându-se de Dumnezeu, și-a abătut simțurile și toate organele trupului de la scopul lor firesc și normal, pentru a le îndrepta, contrar firii, spre lumea sensibilă. Astfel pervertite și împrăștiate,[510] ele se îmbolnăvesc.[511] Atât pe plan trupesc, cât și sufletesc, omul se înstrăinează de firea sa fundamentală și autentică, căpătând o fire cu totul contrară, decăzută. Atunci când Apostolul vorbește despre „omul cel vechi", spune Sfântul Macarie Egipteanul, „el se referă la om în întregimea lui, având pe lângă ochii săi alți ochi, pe lângă cap alt cap, pe lângă urechi alte urechi, pe lângă mâini alte mâini, pe lângă picioare alte picioare. Pentru că pe tot omul – trup și suflet – l-a surpat și l-a întinat Cel Viclean; pe omul cel de demult l-a îmbrăcat cu un altul, cu un om vechi, întinat și necurat (...), nesupus legilor lui Dumnezeu (...), pentru ca omul să nu mai vadă precum se cuvine, ci să vadă și să audă rău; să aibă picioare grabnice spre a face rău; mâini care să lucreze nelegiuirea, și inimă care să cugete cele viclene".[512]

În loc să-i dea minții materia pentru contemplarea firească a celor văzute, simțurile sunt pricini ale unei mulțimi de cugetări trupești și deșarte.[513] În loc

---

507 Cf. Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, 4. Sf. Ioan Gură de Aur, *loc. cit.*, Sf. Macarie Egipteanul, *Epistolă către fiii cei duhovnicești*, 14. Sf. Serapion de Thmuis, *Epistolă către monahi*, X. Sf. Grigorie Palama, *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc...*, II, 20.

508 Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *loc. cit.*, Sf. Macarie Egipteanul, *Epistolă către fiii cei duhovnicești*, 14. Sf. Serapion de Thmuis, *loc. cit.*, Sf. Grigorie Palama, *loc. cit.*

509 Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 58.

510 Cf. *ibidem*, 60.

511 Sf. Isaac Sirul vorbește în mod explicit despre „boala (slăbiciunea) simțurilor" (*Cuvinte despre nevoință*, 23), despre faptul că mintea omului căzut trebuie mai întâi „să-și liniștească simțurile" și să le tămăduiască de boală (*ibidem*, 30). În *Cuvântul 1*, el vorbește despre „boala simțirilor".

512 *Omilii duhovnicești* (Col. II), II, 2.

513 Cf. Sf. Isihie Sinaitul, *Capete despre trezvie și virtute*, 53.

să se supună minții, contribuind la înălțarea ei spre Dumnezeu, simțurile o înrobesc,[514] plecând-o către lumea cea simțită, văzută în afara lui Dumnezeu, înstrăinând mintea și supunând-o acestei lumi,[515] lipsind-o de pătrunderea realităților spirituale. În acest sens vorbește Sfântul Isaac Sirul despre „boala simțirilor".[516]

În loc de a sluji lui Dumnezeu, împlinindu-I voia, simțurile și organele trupești ale omului căzut se pun în slujba dorințelor lui trupești și slujesc la lucrarea păcatului și ațâțarea patimilor.[517] Omul se folosește de ele în primul rând pentru a dobândi plăcerea simțuală pe care o caută. Astfel, el se folosește de ochi „așa cum nu se cuvine",[518] pentru a-și oferi, după pofta sa, obiecte de care să-și bucure privirea. Își folosește urechile, de asemenea, „așa cum nu se cuvine",[519] ca să asculte vorbe rele și să se bucure de auzirea lor, ca să se plece spre cuvinte deșarte și să-și înveselească prostește mintea cu ele. Gustul ajunge rob lăcomiei. Mirosul este mânat „spre mirosirea feluritelor parfumuri ce trezesc poftele trupești".[520] Pipăitul, la rândul său, se face unealtă a multor patimi. Înstrăinate de Dumnezeu, facultățile cognitive ale omului nu mai interpretează potrivit Duhului datele senzoriale. Nemaivăzând energiile dumnezeiești din creaturi, care le definesc adevărata lor natură, omul căzut nu mai are o percepție a lor corectă, obiectivă, adică conformă realității lor și adecvată la ceea ce sunt ele în chip adevărat. „Aproape tot din ceea ce privim, noi vedem altfel decât este", constată Sfântul Ambrozie.[521] Omul vede făpturile în funcție de dorințele sale pătimașe, le situează, le ordonează, le dă sens și valoare în funcție de patimile sale. Urmează că percepția devine subiectivă și schimbătoare, de vreme ce ea nu se mai potrivește cu realitatea însăși a obiectelor, ci este o proiecție a conștiinței decăzute a fiecărui om, schimbându-se după felul, mulțimea și măsura dorințelor sale pătimașe. Faptul că, în ciuda acestor diferențe, putem spune că, în mare, toți oamenii percep realitatea aproape în același fel, nu înseamnă deloc că percepția lor este una obiectivă, ci arată simpla potrivire a unor subiectivități părtașe la o aceeași cădere și faptul că deformările suferite de facultatea perceptivă a urmașilor lui Adam sunt fundamental aceleași.

Organele trupului sunt și ele deviate de la rostul lor inițial, de la funcționarea lor firească și încep să funcționeze patologic. Arătând care sunt urmările păcatului strămoșesc, Sfântul Atanasie explică felul în care sufletul face

---

[514] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 23.
[515] De aceea Sf. Nichita Stithatul vorbește despre „robia simțurilor" (*Cele 300 de capete...*, I, 20).
[516] *Cuvinte despre nevoință*, 1.
[517] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 50. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 1.
[518] Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), II, 2.
[519] *Ibidem*.
[520] Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, 5.
[521] *Cum că moartea este un bine*, 10.

să lucreze contrar firii toate funcţiunile trupeşti: „Mişcându-se mintea spre ceea ce e potrivnic, mâinile au pornit să omoare (...) şi(-au dat) celelalte mădulare spre desfrânare, în loc de a le folosi pentru naşterea de prunci. Şi în loc să folosească limba spre cuvinte bune, au folosit-o spre hule şi bârfeli şi jurăminte mincinoase";[522] şi încă mâinile „spre a fura şi a bate pe cei asemenea lor";[523] cât priveşte picioarele, ele sunt „grabnice să alerge spre rău" (Pilde 6, 18);[524] stomacul l-a întors spre „beţie şi lăcomie nesăturată".[525] Sfântul Ioan Gură de Aur scrie şi el în acest sens: „Să luăm aminte la mădularele noastre şi vom vedea că, dacă nu luăm aminte, şi ele sunt pricină de cădere; nu pentru că asta le-ar sta în fire, ci din lipsa noastră de grijă".[526]

Lucrând contrar firii, simţurile şi organele trupului acţionează într-un chip lipsit de raţiune, nebunesc. Sfântul Nichita Stithatul vorbeşte despre „pornirea dobitocească", lipsită de judecată a simţurilor.[527] Iar Sfântul Atanasie, subliniind rolul sufletului în această rătăcire a simţurilor, scrie astfel: „Conducătorul unui cal de curse, suindu-se pe el, dacă dispreţuieşte ţinta spre care trebuie să-l conducă şi abătându-se de la ea, mână calul precum poate – şi poate precum voieşte – şi de multe ori îl repede spre cei pe care-i întâlneşte; şi iarăşi de multe ori îl mână spre prăpastie, fiind purtat de el spre ţinta spre care se poartă pe sine însuşi în repeziciunea calului, socotind că, astfel alergând, nu s-a abătut de la ţintă. Căci gândeşte numai la alergare şi nu vede că s-a abătut de la ţintă. Tot aşa şi sufletul, abătându-se de la calea spre Dumnezeu şi mânând mădularele trupului spre altceva decât spre ceea ce se cuvine, mai bine zis, mânându-se pe sine prin ele, păcătuieşte şi-şi pricinuieşte răul, nevăzând că s-a rătăcit din drum şi s-a abătut de la ţinta sa".[528]

---

522 *Cuvânt împotriva elinilor*, 5. A se vedea, de asemenea, Pilde 6, 17. Sf. Ioan Gură de Aur, *loc. cit.*
523 Autorul Pildelor vorbeşte şi el de „mâinile care varsă sânge nevinovat" (Pilde 6, 17). Cf. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovniceşti* (Col. II), II, 2.
524 Cf. Sf. Macarie Egipteanul, *loc. cit.*
525 *Cuvânt împotriva elinilor*, 5.
526 *Loc. cit.*
527 *Cele 300 de capete*, I, 6.
528 *Loc. cit.*

Partea a II-a

Descrierea, manifestările și felul în care se produc bolile spirituale. Patimile

1

Patimile, boli spirituale

Întorcându-și de la Dumnezeu facultățile sufletului și trupului și îndreptându-le spre realitatea sensibilă pentru a-și afla în ea plăcerea, omul face să se nască în el patimile (πάθη), numite și vicii (κακίαι).

Toți Sfinții Părinți spun că acestea nu fac parte din firea omului.[1] „Ele nu țin de chipul lui Dumnezeu", ne amintește Sfântul Vasile cel Mare.[2] „Patimile nu au fost create la început împreună cu firea oamenilor. Căci altfel ar intra în definiția firii", spune Sfântul Maxim Mărturisitorul.[3] Sfântul Nichita Stithatul spune că ele sunt „cu totul străine și în nici un fel proprii firii sufletului".[4] Sfântul Isaac Sirul, în același sens, spune că „patimile sunt un adaos dintr-o pricină sufletească. Pentru că sufletul este prin fire nepătimitor (...) Noi credem că Dumnezeu a făcut pe cel după chipul Său nepătimaș (...). Deci, când se mișcă în chip pătimaș, (sufletul) este în chip vădit în afara firii, precum ne asigură cei învățați de Biserică. Deci patimile au intrat în suflet pe urmă și nu e drept să se spună că patimile țin de suflet, chiar dacă acesta se mișcă în ele. Prin urmare, e vădit că se mișcă în cele din afară, când e pătimaș, nu în ale sale".[5] „Mișcarea potrivnică firii este pătimașă. Căci a spus dumnezeiescul și marele Vasile: «Sufletul, când se află după fire, petrece în cele de sus; când se află în afară de fire, petrece jos, pe pământ. Iar când e în cele de sus, este nepătimaș. Și când firea coboară din treapta ei, patimile pun stăpânire pe ea»".[6] Același Sfânt Părinte scrie în altă parte, folosindu-se, cum vom vedea, de un limbaj medical: „Deci e vădit că sănătatea există în fire de mai înainte de boala ce-i vine ca ceva ce nu ține de ea (ca un accident). Și dacă acestea sunt așa, precum sunt cu adevărat, virtutea este în suflet în chip firesc. Iar cele ce-i vin ca ceva deosebit (accidentele) sunt în afară de fire (...). O dată ce se știe și se mărturisește de toți că ține de suflet curăția în chip firesc, se cuvine să îndrăznească și să spună că (patimile) nu țin de suflet nicidecum în chip firesc. Pentru că boala e a doua, după sănătate".[7] Acest pa-

---

[1] A se vedea: Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, XI, 134; Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 20. Evagrie, *Scrisori*, 18. Sf. Antonie cel Mare, *Scrisori*, 5; 5 bis;

[2] *Omilii despre facerea omului*, I, 8.

[3] *Răspunsuri către Talasie*, 1.

[4] *Despre suflet*, 69.

[5] *Cuvinte despre nevoință*, 82.

[6] *Ibidem*, 83.

[7] *Ibidem*.

saj este foarte aproape de ceea ce spune Evagrie: „Dacă boala, în raport cu sănătatea, este a doua, este limpede că răutatea este și ea a doua, după virtute".[8] În ceea ce-l privește, Sfântul Ioan Scărarul spune că: „Păcatul sau patima nu se află în fire în chip natural. Căci Dumnezeu nu e făcătorul patimilor";[9] „Dumnezeu nici n-a făcut, nici n-a zidit răul. Deci s-au amăgit unii spunând că unele dintre patimi sunt firești în suflet".[10]

Vedem de aici că patimile sunt un rod al închipuirii omului, ca urmare a păcatului strămoșesc. Sfântul Macarie învață în acest sens: „În urma neascultării primului om, a intrat în noi ceva străin de firea noastră, (a intrat) răutatea patimilor, care prin mult exercițiu și obișnuință ne-a devenit a doua fire".[11] La fel spune și Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Spun, învățând de la marele Grigorie al Nyssei, că ele odrăslesc în fire, după ce au pătruns în partea cea mai puțin rațională a ei, din pricina căderii din starea de desăvârșire. Prin ele, în loc de chipul dumnezeiesc și fericit, îndată după călcarea poruncii s-a făcut în om străvezie și vădită asemănarea cu dobitoacele necuvântătoare".[12] Altfel spus, patimile sunt efectul relei folosințe de către om a liberului său arbitru, rod al voii personale despărțită de voința sa firească, dăruită de Dumnezeu. Așa spune Sfântul Isaac Sirul: „Patimile sunt un adaos dintr-o pricină sufletească, pentru că sufletul este din fire nepătimitor".[13] Sfântul Ioan Damaschin precizează: „Toate câte a făcut Dumnezeu, așa cum s-au făcut, sunt foarte bune. Dacă rămân așa cum au fost zidite, sunt foarte bune. Dar dacă se îndepărtează, în chip voluntar, de la starea conformă naturii și dacă vin la o stare contra naturii, ajung în rău. Potrivit firii lor toate sunt roabe și supuse Creatorului. Dar când una dintre făpturi s-a revoltat și n-a ascultat de Făcător, a format în ea însăși răul".[14]

Singure virtuțile, așa cum am arătat, țin de firea omului; depărtându-se de lucrarea virtuților, acesta a adus în el patimile, așa încât trebuie ca ele să fie definite în primul rând în mod negativ, ca absență, ca lipsă a virtuților care le corespund și care constituie în om asemănarea lui cu Dumnezeu. Iată ce spune Avva Dorotei: „Am scos virtuțile și am sădit patimile contrare lor (...) Căci virtuțile ne sunt date de la Dumnezeu prin fire. Pentru că îndată ce a făcut Dumnezeu pe om, a semănat în el virtuțile, precum zice: Să facem pe om după chipul și asemănarea noastră" (Fac. 1, 26) (...) după asemănare, adică după virtute (...) Deci Dumnezeu ne-a dat în chip firesc virtuțile, dar patimile nu le avem în chip firesc. Căci nici nu au vreo ființă sau vreun ipostas; ci sunt ca întunericul, care nu există după ființă (...), ci din lipsa lumi-

[8] *Capete gnostice*, 1, 42.
[9] *Scara*, XXVI, 41.
[10] *Același cuvânt*, partea a doua, 41.
[11] *Omilii duhovnicești* (Col. II), IV, 8.
[12] *Răspunsuri către Talasie*, 1.
[13] *Cuvinte despre nevoință*, 82.
[14] *Dogmatica*, IV, 20.

nii.[15] Abătându-se sufletul de la virtuţi din iubirea de plăcere, a dat naştere patimilor (bolilor) şi le-a întărit pe acestea împotriva sa".[16] Sfântul Ioan Damaschin învaţă tot aşa: „Viciul nu este nimic altceva decât îndepărtarea virtuţii, după cum şi întunericul este îndepărtarea luminii. Dacă rămânem în starea naturală, suntem în virtute; dacă ne abatem de la starea naturală, adică de la virtute, şi venim la cea contra naturii, ajungem în viciu".[17]

Virtuţile constau în lucrarea potrivit firii sau, altfel spus, potrivit scopului pe care Dumnezeu li le-a dat la crearea firii omeneşti, a facultăţilor, puterilor sau tendinţelor omului. Ele corespund folosinţei şi sensului firesc şi raţional (λόγικός) al acestor facultăţi, care, aşa cum am văzut, au rostul de a-l îndrepta pe om către Dumnezeu şi de a-l înălţa la El, λόγικός însemnând de altfel, pentru Sfinţii Părinţi, *conform Logosului*, după chipul şi asemănarea Căruia a fost creat omul. Patimile, dimpotrivă, se ivesc datorită lucrării contra firii (adică împotriva scopului firesc şi normal sau, altfel spus, împotriva lui Dumnezeu) a puterilor sufletului şi a organelor trupului,[18] prin devierea, pervertirea, reaua lor folosinţă (παράχρησις). Astfel, Sfântul Ioan Damaschin defineşte patimile ca „abaterea de bunăvoie de la starea conformă firii la una contrară firii".[19] Sfântul Nichita Stithatul, tot aşa, consideră că patimile sunt suscitate de „puterile sufletului în mişcarea împotriva firii".[20] Sfântul Ioan Scărarul, la fel, spune că: „noi am schimbat însuşirile susţinătoare ale firii în patimi".[21] Sfântul Talasie vorbeşte şi el despre schimbarea virtuţilor în păcate.[22] Iar Sfântul Vasile cel Mare arată că: „Dumnezeu ne-a înzestrat cu puterile necesare ca să împlinim toate poruncile pe care ni le-a dat (...) cu aceste puteri lucrând corect şi după cuviinţă, facem viaţa noastră virtuoasă prin pietate; dacă însă nu folosim acţiunea lor, alunecăm spre răutate. Iar definirea răutăţii este următoarea: folosirea rea şi împotriva poruncii Domnului a darurilor pe care ni le-a dat Dumnezeu ca să facem binele; după cum tot

---

[15] Avva Dorotei trimite aici la Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, II, 5.

[16] *Învăţături de suflet folositoare*, XII, 10.

[17] *Dogmatica*, II, 30.

[18] Sfinţii Părinţi fac deosebire, în general, între „patimile sufletului" şi „patimile trupului" (A se vedea: Evagrie, *Tratatul practic*, 35; 36. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 64. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoinţă*, 8. Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt de suflet folositor*. Totuşi, patimile trupeşti, după cum am văzut, îşi au obârşia în suflet şi este de la sine înţeles că anumite patimi privesc în acelaşi timp şi sufletul, şi trupul. Fiecare patimă, pe de altă parte, implică într-o oarecare măsură totalitatea puterilor sufletului (inteligenţa, voinţa, memoria, dorinţa, irascibilitatea, imaginaţia etc.). Cu toate că, strict vorbind, patimile afectează în mod esenţial „partea pătimaşă a sufletului", formată din puterea doritoare şi puterea irascibilă, care sunt puteri pătimaşe (παθητικαί), Sfinţii Părinţi vorbesc adesea şi despre patimile „părţii raţionale a sufletului", care cuprinde inteligenţa sau mintea (νοῦς).

[19] *Dogmatica*, IV, 20.

[20] *Cele 300 de capete*, I, 37.

[21] *Scara*, Partea a doua a Cuvântului XXVI, 41.

[22] Cf. *Capete despre dragoste, înfrânare şi petrecerea cea după minte*, I, 89.

așa de adevărat, definiția virtuții cerute de Dumnezeu este folosirea acestor daruri ale lui Dumnezeu cu bună-știință, potrivit poruncii Sale".[23] Sfântul Grigorie Palama învață tot așa că „reaua întrebuințare a puterilor sufletului e cea care dă naștere patimilor vrednice de dezaprobare".[24] Iar Sfântul Maxim, care vorbește adesea despre caracterul nefiresc al patimilor,[25] spune, în acest sens: „nimic nu e rău din cele ce sunt, decât reaua întrebuințare, care vine din negrija minții de a cultiva cele firești";[26] „în toate lucrurile reaua folosire este păcat";[27] „păcatele ne vin din reaua întrebuințare a puterilor sufletului, a celei poftitoare, irascibile și raționale".[28] Așa învață și Evagrie. Acesta, constatând că patimile distrug „lucrările firești ale sufletului",[29] arată pe larg cum se petrece acest lucru: „De vreme ce cugetarea, iuțimea și pofta, dacă nu sunt folosite cum se cuvine, nasc răutatea și pentru că stă în puterea noastră să ne folosim de ele fie bine, fie rău, este limpede că răul vine din folosirea în chip contrar firii a acestor puteri ale sufletului. Iar dacă este așa, nu există nimic rău care să fi fost creat de Dumnezeu".[30] Origen constată același lucru: „Urzitorul tuturor acțiunilor sufletești, Dumnezeu, a adus la existență toate lucrurile spre binele comun. Însă, în viață, se întâmplă adesea că lucrurile bune ne îndrumă spre păcat, pentru că le dăm întrebuințare greșită".[31] De aceea, spune Sfântul Maxim, diavolul, „pornind război împotriva virtuții și a cunoștinței oamenilor, caută să le doboare sufletul prin puterile (facultățile) înnăscute ale lor", ațâțându-l pe om să le folosească cum nu se cuvine, îndreptându-le spre cele necuvenite.[32]

Fiind întemeiate prin întoarcerea puterilor sufletului de la rostul lor dumnezeiesc firesc și prin întrebuințarea acestora în mod contrar firii, în vederea obținerii plăcerii simțuale, patimile sunt mișcări dereglate și iraționale ale sufletului: „Patima, spune Sfântul Maxim, este o mișcare a sufletului împotriva firii, fie spre o iubire nerațională, fie spre o ură fără judecată a vreunui lucru sau din pricina vreunui lucru dintre cele supuse simțurilor".[33]

Pentru aceasta, dar, de asemenea, și din cauza tuturor celorlalte tulburări care le sunt inerente, ca și a numeroaselor dereglări pe care le produc în su-

---

[23] *Regulile mari*, 2.
[24] *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc...*, II, 19.
[25] Cf. *Capete despre dragoste*, II, 16; *Răspunsuri către Talasie*, 55. Scoliastul acestei lucrări vorbește în mod obișnuit despre „patimile contrare firii" (*Ibidem*, 39, scolia 4; scolia 9; 51, scolia 4).
[26] *Capete despre dragoste*, III, 4.
[27] *Ibidem*, 86.
[28] *Ibidem*, 3.
[29] *Capete gnostice*, IV, 22.
[30] *Ibidem*, III, 59.
[31] *Omilie la Cântarea Cântărilor*, II, 1. A se vedea, de asemenea, Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, XVIII, PG 44, 193B.
[32] Cf. *Răspunsuri către Talasie*, 50.
[33] *Capete despre dragoste*, II, 16. Cf. Clement Alexandrinul, *Stromate*, II, XIII, 59, 6; 61, 2.

flet, patimile pot fi considerate, pe drept cuvânt, forme de nebunie. Astfel, Sfântul Atanasie cel Mare vorbește despre „oamenii căzuți în nebunia patimilor".[34] Sfântul Ioan Gură de Aur spune că „patimile nu sunt altceva decât nebunie",[35] iar în altă parte explică mai pe larg: „Fiecare dintre nenorocitele patimi zămislite în sufletul nostru naște în noi un soi de beție (...), întunecându-ne mintea. Căci beția nu este nimic altceva decât abaterea minții în afara căilor ei firești, rătăcirea cugetelor și pierderea conștiinței".[36] Căci citim în Ecclesiast: „mi-am dat seama că răutatea este o nebunie (ἀφροσύνη)" (Eccl. 7, 25). Sfinții Părinți prezintă foarte adesea viața dusă în păcat și patimile ca pe o adevărată stare de nebunie.[37]

Încă și mai adesea ei folosesc termenul de boală pentru a numi patimile și obișnuința cu păcatul care se naște din ele. La aceasta ne invită chiar termenul grecesc πάθος, care denumește patima, prin rădăcina sa comună cu πάθη și πάθημα, care înseamnă „boală"; apropierea dintre aceste noțiuni este, practic, implicită, dar în nenumărate rânduri Sfinții Părinți o stabilesc în mod explicit. „Prin lucrarea răului, scrie Avva Dorotei, primim o oarecare deprindere străină și contrară firii, ajungem ca în obișnuirea cu o boală veche și de nevindecat".[38] Patimile sunt „boli ale sufletului (ψυχῆς νόσοι)", spune limpede Clement Alexandrinul.[39] La fel spune și Avva Amun.[40] Sfântul Nichita Stithatul vorbește despre „boala patimii".[41] Tot așa și Sfântul Macarie Egipteanul.[42] „După călcarea poruncii, spune el, sufletul a căzut în boala patimilor";[43] și Dumnezeu „cunoaște de ce rele este înrobit sufletul, cum este el împiedicat să lucreze cele spre viață și cum zace el răpus de boala grea a patimilor celor necinstite".[44] Evagrie numește „răutatea", privită ca mulțimea

---

[34] *Cuvânt împotriva elinilor*, 19.
[35] *Omilie la Epistola către Coloseni*, IX, 1.
[36] *Cateheze baptismale*, V, 4. Cf. 5; 6. *Despre diavol*, I, 7; *Omilii la Matei*, XIX, 1; *Omilii la I Corinteni*, IX, 1; 4.
[37] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, IV, 3. Sfinții Varsanufie și Ioan, *Scrisori*, 17 (Întrebare); 62; 97; 98; 201; 250. Fer. Teodoret al Cirului, *Cuvânt despre Providență*, I, PG 83, 560A. Herma, *Păstorul*, Pildele, VI, 5, 3; IX, 22, 3. Sf. Ioan Gură de Aur, *Cateheze baptismale*, VI, 22. Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Dialogul cu iudeul Tryfon*, 93. Metodiu de Olimp, *Banchetul*, V, 5. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, XV, 48; 53; *Imne*, XX, 126-127. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete*, I, 34.
[38] *Învățături de suflet folositoare*, XI, 10. Cf. Sf. Ioan de Gaza, *Scrisori*, 463.
[39] *Protreptic*, XI, 115, 2.
[40] *Scrisori*, XII: 5 (versiunea siriacă).
[41] *Cele 300 de capete*, II, 22. Cf. întregul capitol, în care patimile sunt prezentate ca boli, ca și în Suta întâia, 34; 35; 51.
[42] *Omilii duhovnicești* (Col. III), XXV, 2, 1.
[43] *Ibidem*, XXVII, 2; 4. În același pasaj, el mai spune și că „sufletul zace în boala păcatului".
[44] *Ibidem*, XXVI, 3, 4. Mai aflăm patimile numite drept boli în: *Parafrază în 150 de capete la... Sf. Macarie Egipteanul*, 41; 100; *Omilii duhovnicești* (Col. III), VII, 7, 2. *Omilii duhovnicești* (Col. II), IV, 26-27; LIII, 11.

patimilor ce se împotrivesc virtuții, „boală a sufletului".[45] Sfântul Maxim, la rândul său, învață că „precum se raportează sănătatea și boala la trupul viu, și lumina și întunericul la ochi, tot așa se raportează virtutea și păcatul la suflet".[46] Iar Sfântul Isaac Sirul scrie în același fel: „Cu cele ale sufletului este tot așa ca și cu cele ale trupului. Dacă deci virtutea este în chip firesc sănătatea sufletului, patimile sunt boli ale sufletului".[47] „Fără curățirea de patimi, nu se tămăduiește sufletul de bolile păcatului", mai spune el.[48] „În suflet se află mulțime de boli", scrie Origen, după care, drept pildă, enumeră diferitele patimi.[49] Toate acestea nu sunt decât câteva exemple dintre cele multe de care ne vom folosi atunci când vom analiza fiecare patimă.[50]

Sfinții Părinți s-au străduit să clasifice toate aceste patimi/boli, întemeind astfel o adevărată nosografie duhovnicească. Sfântul Ioan Casian arată cum se pot deosebi și împărți ele prin raportarea la diferitele „părți" ale sufletului, sau la puterile acestuia, pe care ele le afectează, și recurge pentru această demonstrație la o comparație clară cu bolile trupului: „Există un singur izvor și început al tuturor viciilor, după calitatea părții, sau, ca să spun așa, a porțiunii din suflet care a fost molipsită, iar numele patimilor și ale stricăciunilor sunt felurite. Aceasta se înțelege uneori mai ușor prin comparația cu bolile trupești, care pot avea o singură cauză, dar felurile suferinței sunt multe, după membrele care au fost atinse de boală. Când este atacată de puterea veninului vătămător fortăreața trupului, capul adică, apare cefalalgia. Când acest venin a pătruns în urechi sau în ochi, se produc otita și oftalmia. Când acesta a atacat încheieturile sau extremitățile mâinilor, boala se numește gută, iar dacă s-a coborât la picioare, numele bolii este podagră. Aceeași singură obârșie, veninul vătămător, produce boli cu atâtea nume, câte părți ale trupului a infectat. În același chip, trecând de la cele văzute la cele nevăzute, credem că se așază în părțile, sau, ca să spun așa, în membrele sufletului nostru, puterea fiecărui viciu. Înțelepții spun că virtutea este de trei feluri, adică având drept obârșie rațiunea, voința și sentimentul, care se pot tulbura din vreo pricină oarecare. Când, așadar, puterea patimii vătămătoare a împresurat pe una dintre acestea, prin stricare, în locul ei se așază ceea ce numim vi-

---

[45] *Capete gnostice*, I, 41. Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, IX, 4: „Răul este o boală a sufletului, iar virtutea, sănătatea lui".
[46] *Capete despre dragoste*, IV, 46.
[47] *Cuvinte despre nevoință*, 83. Întreg Cuvântul este întemeiat pe această comparație.
[48] *Ibidem*, 86. Mai aflăm de asemenea patimile privite ca boli în *Cuvântul* 26, 30 și, în mai multe rânduri, în Epistola IV, în care Sf. Isaac Sirul spune că: „Răutatea este o boală a sufletului"; „câtă vreme sufletul se află în boala patimilor, nu simte cu simțirea cele duhovnicești".
[49] *Omilii la Cartea Numerii*, XXVII, 12. A se vedea, de asemenea, *Despre rugăciune*, 29.
[50] Despre patimi, privite în totalitate ca boli, a se vedea, de asemenea, Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt de suflet folositor*.

ciu".[51] În acest text, pe care îl putem considera drept reprezentativ pentru felul de a privi al Sfinților Părinți, patima apare limpede concepută și definită ca boală, și nu în chip alegoric sau pur și simplu ca ilustrare, nici ca simplă comparație, ci, așa cum însuși Sfântul Ioan Casian o spune, în virtutea unei autentice analogii ontologice care există între afecțiunile trupului și cele ale sufletului, ceea ce permite să se vorbească și despre unele, și despre altele în termeni medicali identici. În majoritatea cazurilor în care Sfinții Părinți se folosesc, pentru a descrie patimile, de un vocabular, aplicat în mod obișnuit la patologia corporală, trebuie să știm că nu este vorba despre simple figuri de stil, ci despre un mod de a se exprima perfect adecvat la realitatea descrisă; despre o manieră precisă și directă de a arăta lucrurile așa cum sunt. Analogia existentă între cele două planuri ale realității ar permite, în principiu, ca afecțiunile somatice să fie descrise în termeni rezervați – dacă ar exista asemenea termeni – bolilor sufletului, iar dacă maladiile sufletului sunt în general prezentate prin vocabularul rezervat patologiei corporale, aceasta se întâmplă pentru că este mai simplu să se meargă de la cele vizibile spre cele invizibile, decât invers, mai ales atunci când este vorba de instruirea celor care sunt puțin familiarizați cu realitățile duhovnicești.

O mulțime de patimi/boli pot afecta sufletul omului căzut, și anume tot atâtea câte mișcări patologice pot avea diferitele lui facultăți. În plus, numărul lor crește prin combinarea unora dintre ele. Sfântul Ioan Casian, ilustrându-și afirmațiile de mai sus, ne dă următoarea clasificare: „Dacă este infectată de viciu partea rațională va da naștere la vicii ca: chenodoxia,[52] trufia, pizma, mândria, înfumurarea, sfada, erezia. Dacă va fi rănită voința (partea irascibilă) va produce furie, nerăbdare, tristețe, nepăsare, lașitate, cruzime. Iar dacă va strica partea poftitoare va zămisli: gastrimarghia,[53] desfrânarea, arghirofilia, avariția și poftele vătămătoare și pământești".[54] Sfântul Ioan Damaschin, care folosește același principiu de clasificare, ne oferă o listă mai detaliată.[55] În altă parte, el dă o altă listă, încă și mai lungă, pe baza deosebirii dintre patimile sufletului și patimile trupului: „Patimile sufletului sunt uitarea, negrija și neștiința, cele trei patimi prin care ochiul sufletului – mintea – este orbit și înrobit tuturor celorlalte patimi, care sunt: lipsa de credință, părerea greșită, adică orice erezie, blasfemia, pornirea nestăpânită, mânia, amărăciunea, furia, ura semenilor, pizma, calomnia, judecarea semenilor, tristețea peste măsură, frica, lașitatea, cearta, împotrivirea, gelozia, slava deșartă, mândria, ipocrizia, minciuna, lipsa de credință, lăcomia, iubirea celor materiale, iubirea avuțiilor pământești, trândăvia, puținătatea de suflet, nere-

---

[51] *Convorbiri duhovnicești*, XXIV, 15.
[52] Adică slava deșartă.
[53] Sau lăcomia pântecelui.
[54] *Loc. cit.*
[55] Cf. *Cuvânt de suflet folositor.*

cunoștința, cârtirea, sminteala, îngâmfarea, lăudăroșenia, iubirea de stăpânire, dorința de a plăcea oamenilor, viclenia, nerușinarea, nesimțirea, lingușirea, prefăcătoria, șiretenia, falsitatea, consimțirea sufletului cu păcatul, obișnuința cu păcatul, rătăcirea gândurilor, iubirea de sine (...), iubirea de arginți (...), cruzimea și răutatea. Iar patimile trupului sunt: lăcomia, îmbuibarea pântecelui, beția (...), desfrâul, adulterul, nerușinarea, necurăția, plăcerea simțurilor și iubirea plăcerilor de tot felul, ademenirea copiilor (...), poftele cele rele și toate patimile nerușinate cele împotriva firii; hoția, pângărirea celor sfinte, tâlhăria, uciderea, plăcerile cărnii și toate cele care se fac pentru îndulcirea trupului; ghicitul, vrăjile, prevestirile, iubirea de podoabe, ușurătatea, nepăsarea (...), lenea, distracțiile, jocurile de noroc, reaua folosire în chip pătimaș a plăcerilor lumești, viața iubitoare de trup".[56] În ceea ce-l privește, Sfântul Maxim Mărturisitorul, adoptând clasificarea stabilită pe baza celor trei funcțiuni principale ale sufletului, în paralel mai face o clasificare a patimilor în alte trei categorii: cele care provin din căutarea plăcerii, cele care provin din ferirea de durere și, în sfârșit, cele care se nasc din unirea acestor două porniri. „Căutând plăcerea din pricina iubirii trupești de noi înșine și străduindu-ne să fugim de durere, din aceeași pricină, născocim surse neînchipuite de patimi făcătoare de stricăciune. Astfel, când ne îngrijim prin plăcere de iubirea trupească de noi înșine (φιλαυτία), naște lăcomia pântecelui, mândria, slava deșartă, îngâmfarea, iubirea de arginți, zgârcenia, tirania, fanfaronada, aroganța, nechibzuința, nebunia, părerea de sine, înfumurarea, disprețul, injuria, necurăția, ușurătatea, risipa, neînfrânarea, umblarea cu capul prin nori, moleșeala, pornirea de a maltrata, de-a lua în râs, vorbirea prea multă, vorbirea la nevreme, vorbirea urâtă și toate câte sunt de felul acesta. Iar când ascuțim mai mult prin durere modul iubirii trupești de noi înșine (φιλαυτία), naște mânia, pizma, ura, dușmănia, ținerea de minte a răului, calomnia, bârfeala, intriga, întristarea, deznădejdea, defăimarea Providenței, lâncezeala, neglijența, descurajarea, deprimarea, puținătatea de suflet, plânsul la nevreme, tânguirea, jalea, sfărâmarea sufletului, ciuda, gelozia și toate câte țin de o dispoziție care a fost lipsită de prilejurile plăcerii. În sfârșit, când din alte pricini se amestecă în plăcere durerea, dând perversitatea (căci așa numesc unii întâlnirea părților contrare ale răutății), naște fățărnicia, ironia, viclenia, prefăcătoria, lingușirea, dorința de a plăcea oamenilor și toate câte sunt născociri ale acestui viclean amestec".[57] „A le număra pe toate și a le spune toate, cu înfățișările, modurile, cauzele și vremurile lor, nu e cu putință", adaugă Sfântul Maxim.[58] Iată deci că această listă, cu toată întinderea ei, nu este decât parțială, ca și cea Sfântului Ioan Damaschin, citată mai sus,

---

[56] *Ibidem.*
[57] *Răspunsuri către Talasie*. Prefață.
[58] *Ibidem.*

o simplă privire rapid aruncată asupra nenumăratelor patimi care-l pot lovi pe omul căzut.

Printre aceste multiple boli spirituale, există totuşi unele care sunt fundamentale, mai generale şi generice (γενικώτατοι),[59] acest ultim termen arătând că ele, într-un anumit fel, le conţin şi le zămislesc pe toate celelalte.[60]

Aceste patimi principale sunt în număr de opt. Evagrie le clasifică astfel: „Gândurile cele mai generale, în care se cuprind toate celelalte, sunt în număr de opt. Primul este gândul lăcomiei (γαστριμαργία); după el, vine cel al curviei (πορνεία); al treilea este cel al iubirii de arginţi (φιλαργυρία);[61] al patrulea, gândul tristeţii (λύπη); al cincilea, al mâniei (ὀργή); al şaselea, al akediei (ἀκηδία); al şaptelea, al slavei deşarte (κενοδοξία); al optulea, al mândriei (ὑπερεφανία)".[62] Lista aceasta fixată de Evagrie a devenit tradiţională în ascetica ortodoxă.[63]

Cele opt patimi generice corespund celor şapte neamuri care trebuie învinse, în afară de Egipt, cucerit deja, despre care vorbeşte Deuteronomul (7, 1).[64] Câteodată, Sfinţii Părinţi, socotind mândria şi slava deşartă o singură patimă, vorbesc numai despre şapte patimi,[65] în acest caz ele corespunzând celor şapte demoni de care vorbeşte Evanghelia (Mt. 12, 45; Mc. 16, 9; Lc. 8, 2; 11, 26).[66]

Izvorul acestor opt patimi principale şi al tuturor celorlalte păcate care se nasc din ele este filautia (φιλαυτία) sau iubirea egoistă de sine. Toate patimile provin din aceasta,[67] dar ea produce în primul rând trei patimi fundamentale, care le preced şi le zămislesc pe celelalte cinci, dintre cele opt principale, apoi pe toate celelalte: acestea sunt gastrimarghia, arghirofilia şi chenodoxia.[68] „Iubirea trupească de sine, cum s-a spus adeseori, e pricina tu-

---

[59] Evagrie, *Tratatul practic*, 6. Găsim deja această expresie la Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, I, XIII, 101, 1.
[60] Cf. Evagrie, *Tratatul practic*, 6.
[61] Sau avariţia.
[62] *Tratatul practic*, 5.
[63] Îl regăsim mai ales la: Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovniceşti*, V, 2; *Aşezămintele mănăstireşti*, V, 1. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVII, 43; XX, 1; XXVI, 2; 33. Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, XXXI, 45. Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt de suflet folositor*. Sf. Nil Sorski, *Regula*, V. Despre originea acestei clasificări, a se vedea I. Hausherr, „L'origine de la théorie orientale de huit péchés capitaux", *Orientalia Christiana*, XXX, 3, 1933, p. 164-175, reluată în *Etudes de spiritualité orientale*, Rome, 1969, p. 11-22.
[64] Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovniceşti*, V, 17-18.
[65] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXI, 1.
[66] A se vedea, de asemenea, Apoc. 17, 3, 9.
[67] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 56. Sf. Talasie, *Capete despre dragoste, înfrânare şi petrecerea cea după minte*, III, 86. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoinţă*, 71. Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt de suflet folositor*. Sf. Isihie Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 202; Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete*, II, 6.
[68] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 56; III, 56. Sf. Talasie, *Capete...*, III, 87-90. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXI, 1; XXVI, 2; 33; 93.

turor gândurilor pătimașe. Căci din ea se nasc cele trei gânduri mai generale ale poftei: al lăcomiei pântecelui, al iubirii de arginți și al slavei deșarte".[69] Ceea ce spune Sfântul Părinte corespunde învățăturii lui Evagrie: „Dintre demonii care se împotrivesc lucrării (*praxis*)[70] noastre, cei dintâi care se ridică cu luptă sunt cei încredințați cu poftele lăcomiei pântecelui, cei ce ne furișează în suflet iubirea de arginți și cei ce ne momesc cu slava de la oameni. Toți ceilalți vin după aceștia...".[71] „De aceea, arată el în continuare, și diavolul aceste trei gânduri I le-a înfățișat Mântuitorului: întâi, îndemnându-L să facă pietrele pâini; al doilea, făgăduindu-I toată lumea dacă i Se va închina, și al treilea, spunându-I că va fi acoperit cu slavă dacă va asculta de el".[72] Aceste trei patimi primordiale sunt, într-un anume fel, cele mai imediate, cele care apar în primul rând și cele mai răspândite la oameni. Ele sunt cele care deschid poarta pentru toate celelalte: „Nu este cu putință să alunge cineva de la sine pe diavolul, dacă n-a disprețuit aceste trei gânduri", scrie Evagrie.[73] Vom vedea de altfel că, atâta vreme cât omul nu le răpune pe acestea trei, nu se poate elibera de celelalte; și, dimpotrivă, atunci când a reușit să le biruiască, poate cu ușurință să le îndepărteze pe celelalte.[74]

Aceste trei patimi principale au trei urmași imediați, învață Sfântul Maxim: „Din lăcomia pântecelui (gastrimarghia) se naște gândul curviei; din iubirea de arginți (filarghiria), gândul lăcomiei (pleonexia);[75] iar din slava deșartă (chenodoxia), gândul mândriei".[76] După acestea urmează toate celelalte, fără nici o deosebire.[77]

Atragem atenția totuși că această ordine nu este absolută, ci indică doar cum se petrec în general lucrurile; iar faptul că o anume patimă conduce spre alta, arată mai curând că ea o prilejuiește pe aceea decât că este, propriu vorbind, cauza ei. Dacă, pe de altă parte, este adevărat că o patimă deschide ușa alteia (de pildă, prin lăcomie intră desfrânarea), ea nu este singurul factor care o prilejuiește.

În general vorbind, clasificarea de mai sus a patimilor nu este limitativă și exclusivă, așa cum am spus deja, și nu trebuie în nici un caz înțeleasă în mod rigid și scolastic. De altfel, chiar Sfinții Părinți enumeră adesea și alte diferite patimi, potrivit împrejurărilor în care își expun învățătura.[78] Asemenea clasi-

---

[69] *Capete despre dragoste*, III, 56. A se vedea, de asemenea, Sf. Talasie, *Capete*..., III, 87.
[70] Acest termen, cum vom vedea, desemnează în mod tradițional viața ascetică.
[71] *Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor*, 1.
[72] *Ibidem*.
[73] *Loc. cit.*
[74] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVI, 2.
[75] Sau al zgârceniei.
[76] *Capete despre dragoste*, III, 56. Cf. Sf. Talasie, *Capete*..., III, 89.
[77] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *loc. cit.*; Sf. Talasie, *Capete*..., III, 89.
[78] A se vedea, între altele: 2 Tim 3, 2. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), XL, 1. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, IV, 5. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 137 bis. Sf. Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, 136;

ficări nu au o valoare absolută, ci sunt folositoare în instruirea duhovnicească și în practica ascetică. Noi înșine am recurs la ele pentru că ușurează înțelegerea lucrurilor despre care vorbim și abordarea unei realități atât de complexe și diverse.

Este limpede, pe de altă parte, că modurile de filiație între patimi pe care le-am expus nu arată decât tendințele generale și ele nu exclud și alte moduri de generare și alte tipuri de legături. Sfinții Părinți învață în chip obișnuit că toate patimile sunt legate între ele, se cuprind unele în altele și se întăresc una pe alta. Ei spun că fiecare dintre patimi zămislește altele.[79] Astfel, Sfântul Marcu Ascetul spune: „Să nu ni se pară ciudat că suntem atrași cu putere nu numai de gândurile care ne îndulcesc, ci și de cele pe care nu le iubim defel; căci fiind ele înrudite prin răutate, lucrează împreună îndemnurile spre desfătare, sprijinindu-se unele pe altele. Când lasă cineva un gând să zăbovească, îndulcindu-se cu el, va fi predat altui gând, și tot așa va fi mânat și de acela, târât de ele fără să știe, din pricina primirii celui dintâi".[80] Sfântul Grigorie de Nyssa stăruie mai mult asupra legăturii dintre patimi, legătură care face ca ele să se cheme unele pe altele: „Aceste răutăți se țin atât de strâns una de alta, încât dacă pătrunde în suflet una dintre ele, celelalte, parcă târâte de-o nevoie, intră și ele o dată cu ea, după cum, atunci când tragem un lanț de un capăt, se va mișca tot lanțul, de la un cap la altul, căci mișcarea trece din verigă în verigă, începând cu prima și până la cea din urmă. Tot așa și patimile omenești se înlănțuie și se leagă unele de altele, iar dacă biruie una, numaidecât urmează și celelalte".[81]

Trebuie să arătăm, pe de altă parte, că ordinea în care patimile intră în suflet, născându-se una pe alta, variază de la om la om. Astfel, spune Sfântul Ioan Casian, „aceste opt vicii, deși asaltează tot neamul omenesc, totuși nu-i atacă pe toți la fel".[82] „La unii locul principal îl deține duhul desfrânării, pe altul îl asuprește furia, în altul slava deșartă este tirană, pe altul îl stăpânește trufia. Deși se constată că toți sunt loviți de toate, totuși în chip deosebit și într-o anumită măsură suferim de ele".[83]

După cum arată aici Sfântul Ioan Casian, pentru omul căzut este o iluzie să-și închipuie că este scutit de patimi sau măcar de vreuna dintre ele. Dacă ni se pare că nu avem o patimă, aceasta se întâmplă pentru că pur și simplu

---

Epistolă către Nicolae Monahul, 4. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXII, 28. Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt de suflet folositor*. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 30.

[79] În afară de autorii pe care-i vom cita mai jos, a se vedea Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, VII, 8. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXII, 28. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 56. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), XL, 1. Sf. Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, 96.

[80] *Despre Botez*, 13.

[81] *Despre feciorie*, IV, 5.

[82] *Convorbiri duhovnicești*, V, 13.

[83] *Ibidem*.

n-o vedem sau pentru că nu se manifestă în acel moment; totuși ea există într-o anumită măsură în suflet și se poate manifesta în orice clipă, numai să se ivească prilejul.

Există oricum în suflet o adevărată iconomie a patimilor, care face ca, atunci când o patimă este mai puțin intensă și pare chiar să lipsească, această relativă lipsă a ei să fie compensată de o mai puternică dezvoltare a alteia sau a mai multor altor patimi. Și dimpotrivă, se poate constata că persoanele la care una sau alta dintre patimi este în mod special dezvoltată aproape că sunt scutite de alte patimi sau cel puțin acestea există într-o slabă măsură.[84] Adesea, simplul fapt că unii oameni sunt prinși în treburile și grijile lumești este de ajuns pentru ca la aceștia anumite patimi să dispară cu totul; dar lucrul acesta este valabil doar un anumit timp, căci ele apar de îndată ce intensitatea activității lor scade. Găsim acest proces descris de Sfântul Ioan Scărarul, care spune că el însuși a văzut cum „mulți, scăpând în lume barca trupului lor prin griji, ocupații, nedormiri din pricina grijilor vieții (...), venind în viața călugărească și lepădând toată grija, s-au întinat în chip jalnic de fierbințeala trupului".[85]

Între feluritele patimi, slava deșartă și mândria au în cel mai mare grad capacitatea de a face să dispară alte patimi, prin faptul că le iau cu totul locul acelora. Astfel, slava deșartă apare în anumite cazuri ca potrivnica lăcomiei;[86] ea gonește adesea gândurile aduse de akedie și de întristare,[87] dar și mânia[88] și desfrânarea.[89] La fel, mândria are și ea puterea de a alunga din suflet toate celelalte patimi, luându-le cu totul locul,[90] iar aceasta pentru că este începătoarea tuturor celorlalte și le cuprinde într-un fel pe toate. Omul mândru poate fi astfel scutit de toate celelalte patimi, afară, bineînțeles, de mândrie. Mândria însă nu poate fi scoasă afară de altă patimă și ea stăruie în sufletul oricărui om câtă vreme nu-l scapă Dumnezeu de ea. „Se întâmplă câteodată, spune Sfântul Ioan Scărarul, ca patimile să se retragă de la unii credincioși, și chiar de la cei necredincioși, în afară de una singură (care este mândria); iar aceasta le este lăsată ca cea mai mare dintre toate relele și ca singură ia locul tuturor celorlalte".[91]

Patimile sunt adeseori numite de Sfinții Părinți „gânduri (cugete)" sau „gânduri pătimașe", „gânduri trupești", „gânduri rele", pentru că ele se manifestă în om mai întâi tocmai ca gânduri, fie că aceste gânduri se vor înfăptui

---

[84] Sfântul Varsanufie se arată uimit și se minunează cum cei care sunt mânați de pofta de câștig și de a se război sunt lipsiți de patima fricii (*Scrisori duhovnicești*, 149).
[85] *Scara*, II, 12.
[86] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XIV, 5.
[87] Cf. *ibidem*, XXVII, 10.
[88] Cf. *ibidem*, XXI, 19; 20.
[89] Cf. Evagrie, *Tratatul practic*, 58; Ioan Scărarul, *Scara*, XV, 63.
[90] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXII, 6.
[91] *Ibidem*, XXVI, 39. Cf. XXII, 6.

sau nu. „De nu păcătuiește cineva mai întâi cu mintea, nu va păcătui nici cu lucrul", spune Sfântul Maxim Mărturisitorul;[92] „căci păcatul este întrebuințarea greșită a ideilor, căreia îi urmează reaua întrebuințare a lucrurilor".[93] Chiar patimile care par a ține de trup, în realitate își au obârșia în suflet. Cele pe care „precum socot cei mulți, le caută trupul, nu le caută însă niciodată trupul, ca unul ce este mort (fără suflet), ci sufletul, care-și caută plăcerile prin el", spune Sfântul Simeon Noul Teolog.[94] După cum vom vedea, aceste gânduri prin care se exprimă în primul rând patimile nu sunt văzute de la bun început ca rele, ele descoperindu-se ca atare numai în anumite condiții.

De asemenea, patimile sunt în mod frecvent numite de Sfinții Părinți „duhuri rele", „duhuri ale răutății", pentru că ele sunt insuflate și întreținute de demoni și vădesc stăpânirea acestora asupra sufletului omului. Fiecare soi de cuget rău, ca și fiecare patimă de altfel, potrivit Sfinților Părinți, are un demon care-i corespunde. Prin patimi, demonii pun stăpânire pe sufletul și trupul omului, exercitând asupra lor o putere tiranică.

Patimile mai sunt numite „trup" (σάρξ) sau „lume" (κόσμος). Astfel, găsim la Sfântul Isaac Sirul această definiție: „Lumea este un nume cuprinzător care îmbrățișează toate patimile. Atunci când voim să numim patimile în întregime, le numim lume. Iar când voim să le arătăm după deosebirea numelor lor, le numim patimi".[95] Tot așa cum la Sfântul Apostol Pavel și la Sfinții Părinți cuvântul „trup"[96] nu denumește, îndeobște, trupul (σῶμα), ci patimile care privesc sufletul și trupul, și gândurile pătimașe; cuvântul „lume", folosit în acest context, nu indică creația, ci „viețuirea trupească și cugetul trupesc".[97] În acest sens este folosit cuvântul „lume" în versetele următoare din Epistola Sfântului Ioan: „Nu iubiți lumea, nici cele ce sunt în lume. Dacă cineva iubește lumea, iubirea Tatălui nu este întru el; pentru că tot ce este în lume, adică pofta trupului și pofta ochilor și trufia vieții, nu sunt de la Tatăl, ci sunt din lume" (1 In 2, 15-16).[98]

Patimile produc în suflet tot felul de neorânduieli, tulburări și smintiri. „De îndată ce o singură patimă ajunge să tulbure rânduiala (sufletului), scrie Sfântul Grigorie cel Mare, se găsește îndată alta gata să aducă și ea stricăciune. Și cu drept cuvânt spune Scriptura că „strigă atunci când împilarea a trecut orice margini și răcnesc în mâinile celor puternici" (Iov 35, 9); căci într-adevăr dacă patimile cele de căpetenie, dintr-o pricină sau alta, s-au cuibărit în sufletul cel înșelat, mulțimea nenumărată a celor care le urmează îl

---

[92] *Capete despre dragoste*, II, 78.
[93] *Ibidem*, 82.
[94] *Cateheze*, XXV, 77-79.
[95] *Cuvinte despre nevoință*, 30.
[96] A se vedea J. Bonsirven, „Chair", *Dictionnaire de spiritualité*, t. 2, Paris, 1953, col. 442. X. Léon-Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, 1975, p. 159.
[97] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 30.
[98] Putem vedea aici un alt fel de clasificare a patimilor, în trei mari categorii.

târăște în toate soiurile de nebunie și îl tulbură cu strigătul lor de fiară";[99] „nenorocitul suflet care s-a lăsat amăgit fie și pentru o singură dată de aceste patimi de căpetenie, sub lovitura păcatelor care se înmulțesc ajunge nebun și răvășit cu furie de fiare", adaugă el.[100]

Astfel patimile îi produc sufletului o stare de suferință asemănătoare celei pe care o pot produce în trup bolile fizice. Avva Dorotei spune așa: „Dacă are cineva în trup un amestec de sucuri amare, nu-l arde însuși acest amestec rău și nu-l tulbură pe el totdeauna și nu-i necăjește viața? Așa este și cu sufletul pătimaș. Nenorocitul este chinuit totdeauna de relele deprinderi din el, având pururea amara amintire și dureroasa îndeletnicire cu patimile, care-l ard și-l înfierbântă pururea".[101] Tot așa spune și Sfântul Ioan Gură de Aur: „mai mult suferă sufletul din pricina păcatelor decât trupul de boli".[102]

Pentru a-l vindeca pe om de aceste boli care sunt patimile, pentru a-l scăpa de nebunia și suferințele pe care i le provoacă, ca și pentru a-l feri de ele, este nevoie mai întâi de toate ca ele să fie bine cunoscute. „Negreșit, fără a fi înfățișat mai întâi felul rănilor și fără a fi cercetate începutul și cauzele bolilor, nici bolnavilor nu le va putea fi asigurată îngrijirea cuvenită și nici celor sănătoși putința de a-și păstra o sănătate desăvârșită", spune Sfântul Ioan Casian.[103] Iar la Sfântul Ioan Gură de Aur citim: „Așa obișnuiește Sfânta Scriptură, să nu facă doar cunoscută greșeala cuiva, ci în același timp să ne învețe din care pricină a ajuns acela să păcătuiască; și face aceasta pentru ca să-i ferească pe cei care sunt sănătoși de primejdia unor căderi asemănătoare. Așa fac și doctorii, atunci când merg la cei bolnavi: înainte chiar de a cerceta răul, ei caută să afle pricina pentru care s-a ivit, pentru a-l tăia din rădăcină".[104] „Negreșit, niciodată nu vor putea fi tratate bolile, găsindu-se leacuri pentru suferințe, mai înainte de a se afla printr-o atentă cercetare originile și cauzele acestora", scrie Sfântul Ioan Casian.[105] În același fel vorbește și Sfântul Ioan Scărarul: „Îmi dau mai degrabă cu părerea despre sârguința plină de grijă cu care trebuie să caute fiecare dintre cei ce bolesc de patimi, felul tămăduirii lor. Cea dintâi tămăduire ar consta în a cunoaște cineva pricina patimii lui. Căci odată pricina aflată, noi, cei bolnavi, vom afla și leacul tămăduitor, prin purtarea de grijă a lui Dumnezeu și prin iscusința doctorilor duhovnicești".[106] Aflăm la Sfântul Simeon Noul Teolog aceeași învățătură: „Monahul trebuie să cunoască nu numai schimbările și prefacerile care au

[99] *Comentariu la Iov*, VII, 28.
[100] *Ibidem.*
[101] *Învățături de suflet folositoare*, XII, 3.
[102] *Omilii la Romani*, IV, 1.
[103] *Așezămintele mănăstirești*, VII, 13.
[104] *Omilii la Ozia*, III, 4.
[105] *Așezămintele mănăstirești*, XII, 4.
[106] *Scara*, VIII, 28.

loc în sufletul său, ci și cauzele lor, ca să știe care sunt acestea și de unde se întâmplă în el".[107]

Cercetarea amănunțită a cauzelor și originii patimilor are, de altfel, prin ea însăși o valoare terapeutică. Aflăm de la Sfântul Ioan Casian că mulți au fost vindecați de bolile lor sufletești numai ascultându-i pe părinții cei duhovnicești vorbind despre pricinile, felurile și chipurile patimilor/bolilor și arătând care sunt leacurile lor. „Bătrânii, care au cunoscut nenumărate poticniri și căderi ale multor monahi, au expus de obicei în sfaturile lor aceste lucruri și altele cu mult mai numeroase, pentru învățarea tinerilor. Multe dintre acestea, prezentate și puse în relief de bătrâni (...), de nenumărate ori aflându-le și în noi, ne-am lecuit de ele (...), învățând în tăcere și leacurile, și cauzele viciilor care ne otrăveau".[108]

Descrierea amănunțită și metodică a patimilor pe care o găsim la Sfinții Părinți se arată a fi o adevărată nosologie și o autentică semiologie medicală, care au drept scop elaborarea metodică, riguroasă și eficace a unei terapeutici a acestor boli ale sufletului. Tămăduirea începe, așa cum tocmai am arătat, o dată cu definirea acestor patimi, ea permițându-i omului să-și cunoască și să-și înțeleagă mișcările sufletului, să le descopere semnificația profundă și să taie iute răul care l-a cuprins sau e pe cale să-l cuprindă; astfel, omul încetează de a mai fi determinat orbește de mecanisme pe care nu le cunoaște, care-l tulbură și-i produc suferință. De altfel, Sfinții Părinți nu descriu numai bolile vădite și ușor de descoperit, ci, de asemenea, și pe cele care, cu toate există în suflet, rămân ascunse pentru cei care nu și-au ascuțit discernământul duhovnicesc, ca și pe cele care sunt doar, așa-zicând, abia însămânțate și care, dacă omul nu se păzește, sporesc peste măsură. Nosologia și semiologia au desigur în acest caz un caracter terapeutic, dar și unul profilactic. În acest sens, Sfântul Ioan Casian spune: „Așa cum cei mai experimentați dintre medici se preocupă să vindece nu numai bolile prezente, ba, prin înțeleapta lor experiență, să le preîntâmpine chiar pe cele ce se vor ivi, și să le prevină prin sfaturi sau medicamente, tot astfel și acești adevărați medici ai sufletelor, înlăturând prin convorbiri duhovnicești, ca printr-un remediu ceresc, bolile sufletului care s-ar ivi, nu îngăduie acestora să prindă rădăcini în mințile tinerilor, descoperindu-le, totodată, și cauzele patimilor ce-i amenință, și leacurile de însănătoșire".[109]

---

[107] *Cateheze*, XXV, 5-8. Cf. 205-208.
[108] *Așezămintele mănăstirești*, VII, 13.
[109] *Ibidem*, XI, 17.

2

Filautia

Filautia (φιλαυτία)[1] este privită de mulți Părinți drept izvorul tuturor răutăților sufletului,[2] maica tuturor patimilor[3] și în primul rând a celor trei patimi de căpetenie, din care se nasc toate celelalte: gastrimarghia, arghirofilia și chenodoxia. „După toate semnele, din aceasta se nasc cele dintâi trei gânduri pătimașe, care sunt și cele mai generale: lăcomia pântecelui, al iubirii de arginți și al slavei deșarte".[4]

Există o formă de filautie virtuoasă,[5] care ține de firea omului, amintită de Hristos atunci când vorbește despre cea dintâi poruncă: „să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți" (Mt 19, 19; 22, 39; Lc 10, 27), și care constă în a te iubi pe tine ca făptură a lui Dumnezeu, creată după chipul Lui, a te iubi deci în Dumnezeu și a-L iubi pe Dumnezeu în tine. Filautia ca patimă este o pervertire a acestei cuvenite iubiri de sine și constă, dimpotrivă, în „amorul propriu", în sensul negativ al acestui cuvânt, adică în iubirea egoistă de sine, iubirea eului căzut, înstrăinat de Dumnezeu și îndreptat spre lumea materială, ducând o viață cu totul trupească, și nu una spirituală. Pentru acest motiv din urmă, filautia este în general definită ca iubire trupească sau iubire pătimașă față de trup[6] și față de „aplecările lui păcătoase".[7] Prin trup aici trebuie să

---

[1] Această patimă este descrisă de mai toți Sfinții Părinți (Apostolul Pavel însuși folosește acest termen, ca adjectiv, „iubitori de sine" (φίλαυτοι) (2 Tim. 3, 12). Dar, fără nici o îndoială, Sfântul Maxim Mărturisitorul este cel care i-a acordat cea mai mare atenție, în așa fel încât I. Hausherr a studiat spiritualitatea acestui Sfânt Părinte în ansamblul ei, tocmai pornind de la ea (*Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon Saint Maxime le Confesseur*, Rome, 1952).

[2] Cf. Talasie, *Capete...*, II, 4.

[3] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 59; III, 8; 56; 57; 59. *Răspunsuri către Talasie*, Prolog; *Epistole*, 2, PG 91, 397A; D. Sf. Talasie, *Capete...*, II: 1; 4; III, 79; 86; 87. Evagrie, *Sententiae...*, 56-60. Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt de suflet folositor*. Sf. Isihie Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 202. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete*, I, 28; II, 6. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 71. Sf. Teodor al Edesei, *Una sută capete foarte folositoare*, 65. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare* (Epistola de introducere), 2.

[4] *Capete despre dragoste*, II, 59. Cf. III, 56. Sf. Talasie, *Capete...*, III, 87-88.

[5] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, Prolog, PG 90, 260CD, care opune „relei iubiri de noi înșine", pe cea „bună și duhovnicească".

[6] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 8; 59; III, 8; 57. Sf. Talasie, *Capete...*, II, 4. Sf. Teodor al Edesei, *Una sută capete foarte folositoare*, 93. Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt de suflet folositor*. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete*, I, 28.

[7] Sf. Ioan Damaschin, *loc. cit.*

înțelegem nu atât compusul somatic, așa cum a fost el creat de Dumnezeu dintru început, supus sufletului și spiritualizat, ale cărui organe foloseau la înălțarea spre Dumnezeu, cât trupul căzut, care a înrobit sufletul, ajungând să fie, prin simțurile și mădularele sale, principalul organ al cunoașterii și al desfătării de lume, privită exclusiv ca materială, adică în afara lui Dumnezeu. Altfel spus, aici cuvântul trup desemnează ceea ce Apostolul Pavel și sfânta tradiție numesc în general „carne" (σάρξ). Astfel, Sfântul Teodor al Edesei definește filautia ca „înclinare pătimașă" și ca „împlinirea voii trupului".[8] Sfântul Nichita Stithatul scrie în același sens: cei trupești, „fiind stăpâniți de iubirea de sine (...) toată grija lor și-o îndreaptă spre sănătatea și plăcerea trupului".[9] Iar în altă parte subliniază limpede cât de cuprinzătoare este această patimă: „Filautia, care este iubirea nerațională a trupului, face (pe om) iubitor de sine sau iubitor de sufletul său sau de trupul său".[10]

Sfântul Maxim Mărturisitorul descrie procesul care-l duce pe om de la uitarea lui Dumnezeu la iubirea de sine, iar de la iubirea de sine la patimă: „Necunoașterea cauzei celei bune a lucrurilor (...) l-a înstrăinat pe om cu totul de cunoștința de Dumnezeu și l-a umplut de cunoștința pătimașă a lucrurilor ce cad sub simțuri. Împărtășindu-se deci omul fără măsură de aceasta numai prin simțire, asemenea dobitoacelor necuvântătoare, și aflând prin experiență că împărtășirea de cele sensibile susține firea lui trupească și văzută, a părăsit frumusețea dumnezeiască menită să alcătuiască podoaba lui spirituală și a socotit zidirea văzută drept Dumnezeu, îndumnezeind-o datorită faptului că e de trebuință pentru susținerea trupului; iar trupul propriu legat prin fire de zidirea luată drept Dumnezeu, l-a iubit cu toată puterea. Și așa, prin grija exclusivă de trup, a slujit cu toată sârguința zidirii în loc de a-l sluji Ziditorului. Căci nu poate sluji cineva zidirii dacă nu cultivă trupul, precum nu poate sluji lui Dumnezeu dacă nu-și curățește sufletul prin virtuți. Deci, prin grija de trup omul săvârșind slujirea cea stricăcioasă și umplându-se împotriva sa de iubirea trupească de sine, avea în sine într-o lucrare neîncetată plăcerea și durerea".[11]

Filautia apare fundamental legată de plăcere; într-adevăr ea este căutare a plăcerilor legate de simțuri, trupești, căutare care, așa cum am văzut deja, a avut un rol determinant în procesul căderii omului, alături de uitarea de Dumnezeu, care o sporește și pe care o sporește, la rândul ei. Sfântul Maxim explică: „Cu cât se îngrijea omul mai mult de cunoștința celor văzute numai prin simțire, cu atât își strângea în jurul său mai tare neștiința de Dumnezeu. Și cu cât își strângea mai mult legăturile neștiinței, cu atât se lipea mai mult de experiența gustării prin simțire a bunurilor materiale cunoscute. Dar cu cât se umplea mai mult de această experiență, cu atât se aprindea mai mult patima iubirii trupești de sine, care se năștea din ea. Și cu cât se îngrijea mai mult de patima iubirii trupești de sine, cu atât născocea mai multe moduri de

---

[8] *Una sută capete foarte folositoare*, 96.
[9] *Cele 300 de capete*, II, 6.
[10] *Ibidem*, I, 28.
[11] *Răspunsuri către Talasie*, Prolog.

producere a plăcerii, care este și roada și ținta iubirii trupești de sine".[12] Tot filautia, care-l împinge la căutarea neîncetată și în multe chipuri a desfătării, îl face pe om să ocolească durerea, care urmează inevitabil plăcerii.[13] După Sfântul Maxim, toate patimile se nasc ca răspuns la această dublă tendință.[14] Acest ultim punct fiind deja menționat mai înainte, în cele ce urmează nu vom examina decât celelalte efecte patologice ale filautiei, pe care Sfântul Nichita Stithatul o numește „atotrea",[15] atât din pricina naturii sale, cât și din pricina nenorocitelor ei urmări.

Pentru că omul nu are o realitate autentică decât în Dumnezeu, iubindu-se pe sine în afara lui Dumnezeu, el nici nu se poate iubi cu adevărat, ci doar se amăgește. Sfântul Teofilact al Bulgariei spune că „iubitor de sine este cel care nu se iubește decât pe sine, iar cel ce se iubește numai pe sine nu are cu adevărat dragoste de sine".[16]

Nu numai că, iată, cel iubitor de sine nici nu se iubește cu adevărat, ci, fără să știe, el chiar se urăște. Așa cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, „se umple împotriva sa de iubirea trupească de sine".[17] Într-adevăr, negându-L pe Dumnezeu prin iubirea exclusivă de sine,[18] omul ajunge să nege însăși esența firii lui, renunță la menirea sa dumnezeiască și se rupe de izvorul adevăratei sale vieți, înfăptuind, așa cum am văzut deja, o adevărată sinucidere spirituală. „Cu adevărat lucru înfricoșător este – spune Sfântul Maxim – și dincolo de orice osândă a omorî cu voia viața dată nouă de Dumnezeu prin darul Duhului Sfânt, prin iubirea față de cele stricăcioase".[19] Astfel, omul încetează de a mai lucra virtuțile – care stau în legătură cu orientarea sa spre Dumnezeu – și lasă să intre patimile, producându-și cel mai mare rău, pentru că acestea aduc tot atâtea boli, tulburări, sfâșieri și suferințe de tot felul. Prin iubirea de sine și patimile pe care le aduce ea, „viața oamenilor, spune Sfântul Maxim, a devenit plină de suspine, (ei) cinstind pricinile care o pierd (...) datorită neștiinței (...), și cei ce sunt de aceeași fire se mănâncă unii pe alții ca fiarele".[20]

„Vai, iubire de sine, a toate urâtoare!", strigă laolaltă Evagrie[21], Teodor al Edesei[22] și Ioan Damaschin[23]; urâtoare de Dumnezeu, de sine și de aproapele.[24]

---

12 *Ibidem.*
13 *Ibidem.*
14 *Ibidem.*
15 *Cele 300 de capete*, I, 28.
16 Citat la I. Hausherr, *Philautie*, Roma, 1952, p. 26.
17 *Răspunsuri către Talasie*, Prolog.
18 Cf. Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 12.
19 *Epistole*, 25, PG 91, 613D.
20 *Răspunsuri către Talasie*, Prolog.
21 *Sententiae*, PG 40, 1269A.
22 *Una sută capete...*, 93.
23 *Sfintele Paralele*, 13, PG 96, 412A.
24 Cf. Sf. Petru Damaschinul, *Învățături duhovnicești*. Început despre tema cărții.

Iubirea de Dumnezeu și de sine întru El implică pentru om și iubirea de aproapele (cf. 1 In 5, 1), care, ca și el, poartă chipul lui Dumnezeu, este chemat să fie fiu al Lui prin înfiere și dumnezeu prin har; căci celălalt ne este semen și frate în care-L regăsim pe Dumnezeu și ne regăsim pe noi înșine, regăsim un alt mădular al aceluiași trup, o altă parte din natura umană cea una. Uitându-L pe Dumnezeu prin iubirea de sine, omul nu-și mai poate iubi cu adevărat aproapele, căci nu mai vede temeiul acestei iubiri și nu mai înțelege legătura transcendentă care-i unește pe toți oamenii între ei și deci și cu sine. Filautia, prin lipsa ei de rațiune (ἀλογία, adică prin nepercepera Logosului, principiu unificator al celor depărtate,[25] și în același timp prin separarea de El), naște dezbinarea celor care se află în unire. Astfel, filautia stă la obârșia „dezbinării care domnește între cei uniți prin fire".[26] Din pricina ei, „s-a tăiat firea cea unică în nenumărate părticele", spune tot el[27], adăugând: „iubirea de sine ne-a rupt la început prin plăcere în chip înșelător de Dumnezeu și unii de alții; (...) ea a tăiat în multe părți firea cea una".[28] Rupându-se de ceilalți, prin iubirea de sine, omul își sfâșie propriile mădulare.[29] Or, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, „a-și sfâșia mădularele este lucrarea celui furios și nebun".[30]

Nemaisesizând în aproapele realitatea lui profundă și încetând de a mai fi unit spiritual cu el, iubitorul de sine nu are parte de relații autentice cu semenii săi. Astfel, între el și ceilalți oameni se instaurează relații de suprafață, dominate de necunoaștere și ignorare reciprocă, insensibilitate, absența comunicării autentice, chiar și în situațiile de apropiere obiectivă, precum cele din cadrul familiei. Pentru cel iubitor de sine, ceilalți oameni încetează de a-i mai fi apropiați, frați ai săi, de vreme ce sunt fiii Aceluiași Părinte și se împărtășesc de o aceeași fire, aceștia devenindu-i niște străini (Col. 1, 21) și chiar mai rău: rivali și vrăjmași.

Dar și pentru că cel ce se iubește pe sine caută înainte de orice propria sa plăcere, prin mijlocirea multelor patimi pe care le naște filautia, aceasta ajunge să se opună iubirii de aproapele și duce la ură față de el. În loc de a avea în vedere folosul și binele celuilalt, omul stăpânit de filautie caută numai afirmarea de sine și propriul folos. Adesea aproapele nu este pentru el decât un simplu mijloc de a obține plăcerea pe care și-o dorește, trecut astfel în rândul obiectelor.

El poate fi, de asemenea, un concurent, un rival în ceea ce privește afirmarea de sine și căutarea plăcerii, și atunci își îndreaptă asupra lui toată agresivitatea sa. Filautia, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul „a sălbăticit facultatea iuțimii din noi, făcându-ne să ne pornim, de dragul plăcerii, unii

[25] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Tâlcuire la Tatăl nostru*, PG 90, 877B.
[26] Idem, *Răspunsuri către Talasie*, 64.
[27] *Ibidem*, Prolog.
[28] *Epistole*, 26, PG 91, 620BC. Cf. 2, PG 91, 396D.
[29] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Ioan*, XLVIII, 3. A se vedea, de asemenea, Rom. 12, 5; 1 Cor. 12, 20.
[30] *Ibidem*.

împotriva altora".[31] „Iubirea trupească de sine a fiecăruia, spune în altă parte Sfântul Maxim, a sălbăticit prea blânda fire și a tăiat ființa cea una în părți multe și potrivnice, ba, cum mai rău nu se poate, chiar stricăcioase una alteia".[32] Tot în ea își are rădăcina dezbinarea naturii umane despre care am vorbit mai sus; după cum spune același Sfânt Părinte: „iubirea egoistă de sine a oamenilor (...) a tăiat firea cea una în multe părți și a înarmat firea însăși împotriva ei".[33]

Acolo unde există iubire de Dumnezeu, „nu mai este elin și iudeu, tăiere împrejur și netăiere împrejur, barbar și scit, rob ori liber, ci toate și întru toți Hristos" (Col. 3, 11), „nu mai este parte bărbătească și parte femeiască" (Gal. 3,28). Acolo însă unde domnește iubirea de sine, dimpotrivă, nu vedem decât dezbinare, împotrivire, rivalitate, invidie, gelozie, ceartă, dușmănie, agresivitate, manifestări care sunt roade ale acestei patimi, ca și neputința de a trăi laolaltă,[34] nedreptatea,[35] înșelarea și exploatarea unora de către alții,[36] uciderile[37] și războaiele.[38]

Filautia apare astfel ca profund patogenă pe multe planuri și este privită de Sfinții Părinți, atât în ceea ce privește natura, cât și efectele sale, ca semn al omului lipsit de minte[39] și ca fiind ea însăși nerațională[40] și cu totul nebunească.[41]

Efectele ei patogene se datorează faptului că ea însăși este o boală,[42] care constă în folosirea împotriva firii a unei tendințe firești a omului, și anume iubirea de sine virtuoasă,[43] legată indisolubil de iubirea de Dumnezeu și de aproapele. Astfel, Sfântul Maxim scrie: „(Prin iubirea de sine) înșelătorul diavol l-a despărțit pe om de Dumnezeu și pe noi întreolaltă, făcându-ne... să părăsim cugetul drept și să împărțim în modul acesta firea".[44]

În paginile următoare vom examina principalele boli produse de această primă și fundamentală boală a sufletului.

---

[31] *Epistola* 27.
[32] *Răspunsuri către Talasie*, 40, PG 90, 397C.
[33] *Epistola* 3, PG 91, 408D.
[34] Cf. Sf. Ioan Damaschin, *Sfintele Paralele*, 13, PG 96, 420D.
[35] *Ibidem*.
[36] Cf. Fer. Teodoret al Cirului, *Despre Providență*, 7, PG 83, 669D-676B.
[37] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Tâlcuire la Tatăl nostru*, PG 90, 893A.
[38] Cf. Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, III, II, 13, 4.
[39] Sf. Petru Damaschin, *Învățături duhovnicești, Începu...* („Cel lipsit de minte (ἄφρων) este iubitor de sine").
[40] Cf. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete*, 1, 28: „Iubirea de sine este iubirea nerațională a trupului".
[41] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 59.
[42] Cf. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II, LIII, 11. LIV, 2. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 26; 71. Avva Dorotei, *Învățături duhovnicești, Epistola către fratele care a cerut să i se trimită „Cuvintele"...*, 2.
[43] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, Prolog, PG 90, 260D, unde aceasta apare în mod implicit.
[44] *Epistola* 2, PG 91, 396D.

3

Gastrimarghia

Gastrimarghia (γαστριμαργία) poate fi definită ca o căutare a plăcerii de a mânca, altfel spus ca dorința de a mânca de dragul plăcerii sau, definită în chip negativ, prin raportare la virtutea pe care o neagă, ca neînfrânarea gurii și a pântecelui.

Această patimă are două forme principale: se poate îndrepta spre o anume calitate a mâncării, și atunci înseamnă căutarea unor feluri de mâncare gustoase, fine, delicate, și dorința ca mâncărurile să fie gătite cu multă grijă; poate, de asemenea, să aibă în vedere în principal cantitatea mâncării, fiind atunci dorință de a mânca mult.[1] În primul caz, ceea ce se caută mai înainte de orice este plăcerea gurii, a gustului; în cel de-al doilea, plăcerea pântecelui. În ambele situații este vorba despre căutarea unei plăceri de natură trupească, de aceea gastrimarghia poate fi trecută printre „patimile trupești".

Dar cu toate că trupul este direct implicat în această patimă, gastrimarghia nu se naște direct din necesitățile acestuia, dovadă fiind faptul că dorința depășește adesea nevoia reală, uneori chiar foarte mult, mai ales în cazul bulimiei.[2] Aceasta face să poată fi privită și ca o patimă a sufletului. Evagrie o numește, de altfel, „gând" rău, pătimaș,[3] ca și Sfântul Maxim.[4] Într-adevăr, trupul nu intervine decât ca unealtă a lucrării acestei patimi.[5] Astfel, Evagrie scrie: „Cei care, în chip nesănătos, își hrănesc peste măsură carnea (...) să se judece pe ei înșiși, nu carnea pe care o hrănesc".[6]

Nu ideea că hrana ar fi în ea însăși necurată și rea sau că hrănirea ca funcție în sine ar avea ceva rău în ea duce la considerarea gastrimarghiei ca pa-

---

[1] Această distincție este făcută de Avva Dorotei, care numește prima formă Laimarghie λαιμαργία, iar pe a doua, gastrimarghia propriu-zisă γαστριμαργία (*Învățături de suflet folositoare*, XV, 161). Sf. Ioan Casian adaugă o altă formă, pe care o plasează în primul rând (*Convorbiri duhovnicești*, V, 11; *Așezămintele mănăstirești*, V, 23), și anume dorința de a mânca înainte de vreme. Sf. Grigorie cel Mare, în ceea ce-l privește, distinge cinci moduri de manifestare a gastrimarghiei (*Comentariu la Iov*, XXX, 18), primul corespunzând formei numite de Sf. Casian în primul rând, iar celelalte patru putând fi puse în cele două mari categorii stabilite de Avva Dorotei.

[2] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XIV, 30.

[3] *Tratatul practic*, 6; 7.

[4] *Capete despre dragoste*, II, 59.

[5] Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, XXV, 75-79.

[6] *Tratatul practic*, 53.

timă, căci, așa cum a spus Iisus, „nu ceea ce intră în gură spurcă pe om" (Mt 15, 11) și, cum învață Apostolul, „orice făptură a lui Dumnezeu este bună și nimic nu este de lepădat, dacă se ia cu mulțumire" (1 Tim 4, 4). A urî hrana în sine, ca lucru rău, ar fi „un lucru de osândă și cu totul drăcesc", spune Sfântul Diadoh al Foticeei,[7] adăugând îndată: „A mânca și a bea din toate cele puse înainte, mulțumind lui Dumnezeu, nu este ceva care se împotrivește canonului cunoștinței, căci toate, zice, erau «bune foarte» (Fac. 1, 31)".[8]

Această patimă nu privește deci hrana în sine, ci constă în felul greșit în care omul se folosește de ea, așa cum arată Sfântul Grigorie cel Mare: „Păcatul nu stă în hrană, ci în felul cum o primești. De aceea, se poate să mănânci feluri gustoase și gătite cu grijă fără să păcătuiești în vreun fel și să înghiți mâncăruri de rând și să te întinezi cu ele".[9]

Tot așa, nu în a mânca stă patima, ci în starea sufletească a omului și în scopul pentru care se face. „Atunci când primești hrană, tot așa mănânci și dacă o iei pentru nevoia trupului, și dacă o iei pentru desfătare, ci, de ne vătămăm, din starea noastră ne vătămăm", precizează Avva Dorotei.[10] Patima, deci, își are rădăcina în atitudinea omului față de hrană și de actul hrănirii, mai precis în abaterea acestora de la scopul lor firesc. Căci alimentele i-au fost date omului cu un anume scop, iar a le folosi în alt fel este o perversiune, o rea folosire a lor. „Mâncările s-au făcut pentru două pricini: pentru hrană și pentru tămăduire.[11] Prin urmare, cei ce se împărtășesc de ele în afară de aceste pricini se vor osândi ca unii ce s-au dedat desfătărilor, folosind rău cele date de Dumnezeu spre trebuință", spune Sfântul Maxim Mărturisitorul.[12] Omul, deci, respectă scopul firesc al alimentelor și al hrănirii atunci când o face din nevoie, pentru a întreține și păstra viața trupului său, pentru a păstra sau a-și recăpăta sănătatea, și se folosește rău de ele atunci când le transformă într-un mijloc de desfătare.[13]

Gastrimarghia nu constă deci în dorința de hrană, firească, ci în dorirea plăcerii dobândite prin mâncare. De aceea, abuzul – care constituie patima – nu înseamnă numai a mânca mai mult decât îi este de trebuință trupului, ci și a căuta plăcerea chiar în puținul necesar.

Prin patima gastrimarghiei, omul păcătuiește pentru că, dorind să se desfăteze cu mâncarea, pune dorința de hrană și plăcerea de a o avea înaintea doririi lui Dumnezeu și, predându-se acestei plăceri trupești, se depărtează și se lipsește desfătarea de cele duhovnicești, care sunt cu totul mai înalte.

---

[7] *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 43.
[8] *Ibidem*, 44.
[9] *Comentariu la Iov*, XXX, 18.
[10] Cf. *Ale lui Avva Dorotei diferite epistole*, A, 3).
[11] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 7.
[12] *Capete despre dragoste*, III, 86.
[13] Cf. Sf. Grigorie cel Mare, *loc. cit.* Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, V, 7; 8; 14. Avva Dorotei, *loc. cit.*

Lăcomia este în fond idolatrie, căci lacomii și-au făcut din „pântece dumnezeul lor", spune Apostolul Pavel (Fil. 3, 19). Urmând învățăturii acestuia, Sfântul Grigorie Palama scrie că: „pentru robii stomacului pântecele este dumnezeu sensibil".[14] Într-adevăr, prin lăcomie omul aduce jertfă pântecelui și gurii sale, în loc să aducă jertfă curată lui Dumnezeu. El face din simțul gustului și din funcțiile digestive centrul și esența ființei sale, reducându-se aproape numai la ele; se îngrijește de hrană mai mult decât de orice altceva și uneori chiar numai de ea se îngrijește, nesocotind ceea ce cu adevărat ar trebui să-l intereseze și să-l preocupe cu totul; îi aduce ei un adevărat cult, datorat numai lui Dumnezeu, și spre ea își îndreaptă întreaga dorință, care ar trebui înălțată numai spre Dumnezeu. Pe de altă parte, prin patima lăcomiei hrana capătă o valoare în sine și slujește plăcerii trupești, în loc să fie privită ca dar al lui Dumnezeu și prin ea să I se aducă slavă Dăruitorului. Iar prin aceasta, de asemenea, omul se abate de la rostul ei firesc, acela de a da slavă și mulțumită lui Dumnezeu. Hristos însuși ne descoperă aceasta și ne dă pildă de purtare cuvenită, atunci când, dând hrană mulțimilor care-L înconjurau, Îi mulțumește Tatălui pentru ea (Mt. 15, 36; Mc 8, 6; In 6, 11, 23). Iar Sfântul Apostol Pavel spune limpede că Dumnezeu a făcut „bucatele... spre gustare cu mulțumire" (1 Tim 4, 3), sfătuind prin urmare ca, „ori de mâncați, ori de beți..., toate spre slava lui Dumnezeu să le faceți" (1 Cor 10, 31). Mai ales această menire esențială a hranei: de a fi consumată în chip euharistic, este pervertită prin lăcomie. Căci, cuprins de această patimă, în loc să se bucure de hrană mulțumindu-I lui Dumnezeu, care i-a dat-o, și prin ea să se bucure de Dumnezeu, omul voiește să se desfete cu bucatele, uitând de Dumnezeu; și în loc de a se folosi de mâncare pentru a se înălța la El, face din ea stavilă între el și Dumnezeu.

Aducând mulțumire lui Dumnezeu pentru mâncarea pe care Acesta i-o dă, omul se sfințește pe sine și funcțiile trupești legate de actul hrănirii, hrănindu-se astfel nu numai cu pâine, ci cu Însuși Dumnezeu, mâncarea devenindu-i un îndoit izvor de viață. În același timp, el sfințește alimentele pe care le primește (1 Tim 4, 5) și, prin ele, întregul cosmos, pe care-l unește astfel cu Dumnezeu, așa cum a și voit El dintru început, când l-a făcut pe om. Dimpotrivă, lăcomia îl desparte de Dumnezeu pe om și, în el, pe toate cele create. În loc ca hrana să i-L descopere pe Dumnezeu (Sfântul Isaac Sirul vorbește de „cel ce a văzut în hrana sa pe Domnul"[15]), în loc de a se face un mediu transparent al energiilor Sale necreate și să slujească slăvirii Sale și îndumnezeirii omului, ea devine, prin greșeala omului, atât pentru el, cât și pentru lume o stavilă în întâlnirea cu Dumnezeu. Încetând de a mai fi izvor de viață, pentru că nu mai este legată de Izvorul Vieții, prin pierderea sensului ei spiritual în reaua folosire pe care i-o dă omul, ea devine pricină a morții, în vreme ce el se amăgește crezând că este cea care-l ține în viață.[16]

[14] *Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie...*, II, 3, 5.
[15] *Cuvinte despre nevoință*, 43.
[16] Cf. *ibidem*.

În lumina acestor considerente teologice și antropologice, patima lăcomiei se vădește mai gravă decât poate părea la prima vedere. Unii dintre Sfinții Părinți, de altfel, merg până la a vedea în ea cauza păcatului originar.[17] Căci, într-adevăr, gustând din fructul oprit, Adam a voit să se bucure fără Dumnezeu de acest rod, care de fapt simbolizează întreaga lume sensibilă.[18] La acest nivel originar, se vede limpede faptul că lăcomia operează o ruptură, o separare a omului de Dumnezeu, că ea înseamnă pentru om, și prin el pentru întregul cosmos, pierderea comuniunii cu Acesta. Gravitatea acestei patimi se descoperă în faptul că ea a fost una dintre cele trei ispite pe care Satana I le-a pus înainte lui Hristos în pustie (Mt 4, 3). Rezistându-i, Hristos, Noul Adam, restabilește comuniunea dintre Dumnezeu și umanitate și, prin ea, între întregul cosmos și Dumnezeire, comuniune pe care Adam cel dintâi o rupsese. Răspunzându-i diavolului că „nu numai cu pâine va trăi omul, ci cu tot cuvântul care iese din gura lui Dumnezeu", Hristos îi redă omului adevăratul centru de gravitație. Iisus nu spune că omul nu se hrănește cu pâine, ci arată legătura pe care acesta trebuie s-o mențină cu El însuși, Cuvântul lui Dumnezeu. El face vădite înstrăinarea și idolatria înstăpânite prin păcat și vindecă firea omenească care le căzuse pradă. El eliberează în sfârșit umanitatea din robia în care, prin mijlocirea acestei patimi, o ținea diavolul după căderea protopărinților.

Gastrimarghia, pentru toate aceste aspecte ale sale despre care am vorbit mai sus, și în special pentru că ea constituie o pervertire a folosirii firești și normale a hranei, este privită de Sfinții Părinți ca boală.[19] Sfântul Ioan Casian, de pildă, vorbind despre cele trei forme ale acestei patimi, spune: „aflăm în ele pricini de boli ale sufletului cu atât mai de temut cu cât sunt foarte numeroase".[20] Se înțelege că ea poate fi privită și ca o formă de nebunie.[21] Avva Dorotei, arătând originea denumirilor de „laimarghie" și „gastrimarghie", spune că: „Μαργαίνειν înseamnă, la autorii păgâni, a fi ieșit din sine, iar cel nebun este numit μάργος. Iar această boală (νόσος) și nebunie (μανία) de a voi să-și umple cineva pântecele peste măsură o numesc gastrimarghie (γαστριμαργία), adică nebunie a pântecelui. Iar când e vorba doar de desfătarea gurii, îi spun laimarghie (λαιμαργία), adică nebunie a gurii".[22]

---

[17] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XIV, 38. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, 4. Calinic, *Viața lui Ipatie*, XXIV, 73. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 85. Sf. Nil Sorski, *Regula*, V.

[18] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, Prolog.

[19] Avva Dorotei, *Cuvinte despre nevoință*, XV, 161. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, VI, 11.

[20] *Loc. cit.*

[21] Cf. Fer. Teodoret al Cirului, *Despre Providență*, VI, PG 83, 656CD. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 59.

[22] *Învățături de suflet folositoare*, XV, 161.

Dar gastrimarghia este boală și nebunie nu numai pentru cele ce o privesc direct, ci și pentru nenumăratele consecințe patologice, care se produc pe multe planuri.

În afară de faptul că face din om un rob al ei, ținându-l prins de dorința și plăcerea mâncării – acesta nemaiputându-I, deci, sluji lui Dumnezeu și depărtându-se de adevăratul centru al existenței sale –, gastrimarghia primejduiește însăși viața trupului[23] și are în ceea ce privește sufletul multe urmări nefaste.

Sfinții asceți arată că excesul de mâncare și de băutură, oricare ar fi ele, lipsește mintea de tărie[24] și de vioiciune,[25] o îngreuiază,[26] îi aduce întunecare,[27] toropeală și somn,[28] care cuprind în aceeași măsură și sufletul în întregime: „Trupul îngreunat de mulțimea mâncărilor face mintea (νοῦς) molâie (δειλός) (cuvânt care mai înseamnă și: laș, lipsit de îndrăzneală) și leneșă (δψσκίνητος) (greu de urnit, înceată)", spune Sfântul Diadoh al Foticeei.[29] O asemenea stare a sufletului îi îngreunează zborul spre realitățile duhovnicești, îl împiedică să ducă așa cum se cuvine lupta ascetică, duce la trândăvie în rugăciune,[30] naște în el negrija,[31] într-un cuvânt îl slăbește pe om cu totul. Sfântul Isaac Sirul spune că „atunci jumătate din puterea lui se face neputincioasă, încât se poate spune că (...) încă înainte de a intra în luptă, se află învins fără să fie luptat. Și fără nici o osteneală a vrăjmașilor săi, s-a supus voii trupului său neputincios".[32]

Ca urmare a unei asemenea stări, toate puterile sufletului sunt folosite în chip josnic, îndreptându-și dorințele mai întâi spre cele trupești. Toate patimile, ne spune Sfântul Maxim – și dintre ele mai ales aceasta, – „leagă mintea de lucrurile materiale și o țin la pământ, stând cu toate deasupra ei, asemenea unui bolovan foarte greu, ea fiind prin fire mai ușoară și mai sprintenă ca focul".[33] Sfântul Grigorie de Nyssa, la rândul său, vorbește despre „omul a cărui cugetare îngroșată îl face să privească cele de jos", și care „trăind numai pentru pântece și cele care vin după pântece, este depărtat cu totul de viețuirea după Dumnezeu".[34]

În această situație, mintea, înăbușită de greutatea mâncărurilor, ori își pierde cu totul dreapta chibzuință,[35] ori aceasta este alterată și împuținată.

---

[23] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mari*, 19; *Omilii despre post*, II.
[24] Idem, *Regulile Mari*, 19; *Omilii despre post*, I.
[25] Idem, *Omilii despre post*, I.
[26] Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, XV, 161; 162.
[27] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 26.
[28] *Ibidem*.
[29] *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 45.
[30] Cf. Evagrie, *Cuvânt despre rugăciune*, 50. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 26.
[31] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 34.
[32] *Ibidem*, 69.
[33] *Capete despre dragoste*, III, 56.
[34] *Despre feciorie*, IV, 5. Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 26.
[35] Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, V, 6.

Îmbuibarea și toropeala care îi urmează îl împiedică pe om să ia seama la lucrurile cele mai simple pe care i le cere credința, arată Avva Pimen;[36] cugetările își pierd ascuțimea; gândirea nu-i mai este pătrunzătoare și ageră; mintea, spune Sfântul Ioan Casian, i „se clatină și se poticnește" ca amețită de vin.[37]

Multa mâncare și băutura multă, spun Sfinții Părinți, duc la „tulburarea minții",[38] care întinează sufletul.[39] O mulțime de gânduri pătimașe (λογισμοί) se iscă în suflet aducând „valuri de întinăciuni și adânc de necurății neștiute și negrăite".[40] Sfântul Isaac Sirul arată și el efectele lăcomiei „nerușinate a pântecelui", spunând că ea face „mintea nestăpânită și împrăștiată peste tot pământul" și aduce „închipuiri necurate în timpul nopții, pricinuite de năluciri spurcate și de chipuri necuvenite care stârnesc o poftă ce trece în suflet și-și împlinește în suflet voile ei în chip necurat".[41] „Stomacul plin și sătul" face din inimă „un loc al vedeniilor și un balcon al nălucirilor necuvenite".[42] De aceea, spune el: „să nu-ți îngreuiezi pântecele, ca să nu se zăpăcească cugetul tău și să fii tulburat de împrăștiere (...), ba și sufletul să-ți fie întunecat și gândurile tulburi".[43] La rândul său, Sfântul Grigorie de Nyssa arată că „pofta de mâncăruri și băutură, care duce la îmbuibare, naște în trup, prin lipsa de măsură, rele pe care voința noastră nu le mai poate stăpâni, căci mai ales săturarea îl face pe om rob patimilor rușinoase. Dacă vrem ca trupul să ne rămână liniștit și netulburat de mișcările pătimașe pe care le aduce umplerea pântecelui, trebuie să veghem ca nu dorința de plăcere, ci nevoia trupului să fie măsura purtării noastre cumpătate".[44]

Gastrimarghia lasă cale liberă unei mulțimi de patimi pe care le și sporește;[45] de aceea Sfinții Părinți o privesc ca pe maica tuturor patimilor[46] și pricină a tuturor răutăților.[47] Sfântul Ioan Scărarul ne dă o listă a patimilor odrăslite de ea, punând-o, prin personificare, chiar pe ea să le arate: „fiul meu cel

---

[36] *Apoftegme*, seria alfabetică, Pimen, 134.
[37] *Loc. cit.*
[38] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 26 și 56.
[39] Cf. *ibidem*, 43; 69.
[40] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XIV, 31.
[41] *Cuvinte despre nevoință*, 26.
[42] *Ibidem*, 69.
[43] *Ibidem*, 34.
[44] *Despre feciorie*, XXI, 2.
[45] Cf. Avva Ammona, *Învățături duhovnicești*, IV, 16. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 26.
[46] Cf. Ammona, *loc. cit.*, 27. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 65. Cf. *ibidem*, scolie. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XIV, 38. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii despre post*, 1. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, 71. Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, XXI. Sf. Nil Sorski, *Regula*, V.
[47] Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, XV, 161. Calinic, *Viața lui Ipatie*, XXIV, 72.

întâi născut este slujitorul curviei; al doilea după el este cel al învârtoșării inimii; al treilea e somnul. Apoi din ei pornește o mare de gânduri: valuri de întinăciuni, adânc de necurății neștiute și negrăite. Fiicele mele: lenea, vorba multă, îndrăzneala, născocirea râsului, glumele, împotrivirea în cuvânt, grumazul țeapăn, neauzirea, nesimțirea, robia, fala, cutezanța, iubirea de podoabe, cărora le urmează rugăciunea întinată și gândurile împrăștiate, dar adeseori și nenorociri deznădăjduite și neașteptate, cărora le urmează iarăși deznădejdea, cea mai cumplită dintre toate".[48] Tot el spune în altă parte[49] că această patimă secătuiește izvorul lacrimilor de pocăință, a căror importanță o vom vedea mai jos. Dar patima gastrimarghiei aduce mai ales și de îndată desfrânarea, cum s-a putut deja vedea din textele citate.[50]

---

[48] *Scara*, XIV, 38.

[49] *Ibidem*, 22.

[50] Cu privire la această filiație, a se vedea, de pildă: Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 85; II, 60; III, 7, 57. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XV, 1, 38; XIV, 21, 23, 32. Sf. Ioan Casian; *Convorbiri duhovnicești*, V, 10, 26; *Așezămintele mănăstirești*, V, 6, 11, 21. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 503. Sf. Talasie, *Capete...*, III, 54. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 26; 43; 69; 85. Sf. Nil Sorski, *Regula*, V.

4

Desfrânarea

Patima desfrânării (πορνεία) constă în întrebuințarea patologică pe care omul o dă sexualității sale.[1]

Înainte de orice altceva, este necesar să precizăm faptul că folosirea sexualității nu ține deloc de originea firii umane și că aceasta a apărut numai ca urmare a păcatului protopărinților. Numai după ce s-au întors de la Dumnezeu, Adam și Eva s-au dorit și s-au unit trupește, învață Sfinții Părinți, făcând referire la cele spuse în Sfânta Scriptură (cf. Fac. 3, 16; 4, 1). Astfel, Sfântul Ioan Damaschin precizează: „Fecioria este de la început și dintru început a fost sădită în firea oamenilor (...) În Rai domnea fecioria (...) Când prin călcarea poruncii a intrat moartea în lume, atunci a cunoscut Adam pe Eva, femeia lui, și a zămislit și a născut".[2] La fel spune și Sfântul Ioan Gură de Aur: „După călcarea poruncii, după scoaterea din Rai, atunci a luat început unirea trupească dintre Adam și Eva. Înainte de călcarea poruncii duceau viață îngerească (...) Deci, la început și dintru început a stăpânit fecioria".[3]

În starea care a urmat căderii originare, pentru oameni fecioria rămâne norma desăvârșirii. Totuși, pentru faptul că permit perpetuarea neamului omenesc în această nouă stare în care se află, perpetuare care este binecuvântată de Dumnezeu (cf. Fac. 9, 7), relațiile trupești în cadrul căsătoriei nu sunt în nici un fel condamnabile, și Sfinții Părinți, urmând exemplul Domnului Iisus Hristos, Care

---

[1] Cuvântul πορνεία înseamnă, literal, prostituție. Dar Sfinții Părinți numesc cu acest cuvânt toate formele de patimă legate de sexualitate.

[2] *Dogmatica*, IV, 24. Cf. II, 12; 20.

[3] *Omilii la Facere*, XVIII, 3. Cf. *Despre feciorie*, 14. Găsim aceeași învățătură la: Sf. Irineu al Lyonului, *Demonstrația propovăduirii apostolice*, 14; 17. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, XVII. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, XII, 5. Sf. Atanasie cel Mare, *Tâlcuire la Psalmul 50*, 7. Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 56. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, II, 12; 20; IV, 24. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, XXV, 92-108, și alții. Sfinții Părinți spun că dacă oamenii ar fi rămas în starea de la început, Dumnezeu ar fi făcut ca ei să se înmulțească în chip asexuat (a se vedea Sf. Maxim Mărturisitorul, *Întrebări, nedumeriri și răspunsuri*, 3; *Ambigua*, 41, PG 91, 1309A). Dacă, atunci când i-a creat, le-a dat organe sexuale, a făcut aceasta în vederea trebuințelor care aveau să urmeze căderii lor în păcat, cădere pe care Dumnezeu o preștia, fără ca ea să fie în vreun fel predeterminată; și, de asemenea, pentru ca fecioria să nu le fie impusă de firea lor, ci să fie un rod al alegerii personale, alegere care îi dă cu-adevărat forță și valoare (a se vedea Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, 17; *Omilii la Facere*, XVIII, 4).

a binecuvântat prin prezenţa Sa nunta din Cana, ca şi învăţătura Apostolului (Evr. 13, 4; 1 Cor. 7, 28), îi recunosc acesteia deplina îndreptăţire şi vorbesc chiar despre valoarea ei,[4] socotind că şi ea este chemată la sfinţirea de care sunt vrednice toate celelalte funcţiuni ale existenţei omeneşti.

În cadrul căsătoriei, patima desfrânării nu constă, deci, în folosirea funcţiei sexuale, ci în folosirea ei în mod necumpătat. Noţiunea de necumpătare, pe care o întâlnim adesea la Sfinţii Părinţi, nu are un înţeles cantitativ, ci unul calitativ; ea înseamnă aici, ca şi în alte cazuri, o rea folosire a acestei funcţii, o pervertire a ei, o folosire contrară scopului ei firesc şi deci contra naturii şi anormală sau, altfel spus, patologică. Astfel, Sfântul Maxim Mărturisitorul se exprimă foarte precis, vorbind despre această patimă şi despre alte patimi: „Nimic nu este rău din cele ce sunt, decât reaua întrebuinţare (παράχρησις), care vine din negrija minţii de-a cultiva cele fireşti".[5] Sfântul Isaac Sirul, atunci când vorbeşte despre patima desfrânării, ne pune în faţa unei perspective asemănătoare, subliniind de aceea responsabilitatea pe care o are omul în dominarea mişcărilor fireşti: „Când cineva e stârnit (...) de poftă, nu-l sileşte puterea naturală să iasă din hotarul firii şi să ajungă în afară de cele datorate, ci adaosul pe care îl facem firii prin prilejurile primite prin voinţă. Căci Dumnezeu, toate câte le-a făcut, le-a făcut bune şi cu măsură. Şi cât timp se păzeşte măsura cumpenei fireşti şi drepte a pornirilor din noi, mişcările fireşti nu ne pot sili să ieşim de pe calea cuvenită. Şi trupul se mişcă numai în mişcările bine orânduite".[6]

Putem vorbi de necumpătare sau, mai precis, de rea folosire, atunci când omul se foloseşte de sexualitatea sa numai pentru dobândirea plăcerii legate de ea; atunci când face din plăcerea sexuală un scop în sine,[7] ceea ce este un lucru pervers şi patologic din mai multe motive.

Mai întâi, se neagă una dintre principalele meniri ale funcţiei sexuale, cea mai vădită şi care este înscrisă în însăşi firea ei: procrearea.[8] Astfel, Sfântul Maxim spune că, îndeobşte, viciul (κακία) „este o judecată greşită cu privire la înţelesurile lucrurilor, căreia îi urmează reaua întrebuinţare a lucrurilor (abuzul de lucruri)" şi, de pildă, „când este vorba despre femeie, judecata dreaptă cu privire la împreunare trebuie să vadă scopul ei în naşterea de prunci. Deci cel care urmăreşte plăcerea greşeşte în judecată socotind ceea ce

[4] A se vedea, de exemplu: Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, VII. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, XXXVII, 9. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, 8; 9; 10; 25. *Omilii despre Ozia*, III, 3. *Omilii la Facere*, XXI, 4. *Omilii despre căsătorie*, I, 2. Sinodul din Gangra (sec. IV), în Canonul 4, condamnă „defăimarea legăturii dintre soţi".
[5] *Capete despre dragoste*, III, 4. Cf. II, 17.
[6] *Cuvinte despre nevoinţă*, XXVII.
[7] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 17.
[8] Cf. Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, II, X, 83, 1; 92, 2; *Stromate*, II, 143, 3; 144; III, 72, 1. Vasile al Ancirei, *Despre feciorie*, 38. Avva Dorotei, *Învăţături de suflet folositoare*, XV, 162. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, XVII, 1; *Omilii despre căsătorie*, I, 3; *Despre feciorie*, 19. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoinţă*, 27.

nu e bine, ca bine: Așadar, unul ca acesta face rea întrebuințare (abuzează) de femeie împreunându-se cu ea".[9] Această menire, chiar firească cum este, nu este nici singura,[10] nici cea mai importantă.[11] Pentru speța umană, procrearea poate apărea mai curând ca un rezultat firesc al unirii sexuale, decât ca scopul ei.[12] Unirea sexuală este în primul rând unul dintre modurile de unire ale bărbatului cu femeia, una dintre manifestările iubirii ce și-o poartă unul altuia, ea exprimă această iubire pe un anumit plan al ființei lor, cel trupesc.[13] Cea dintâi țintă a unirii sexuale este iubirea și multele binefaceri de ordin spiritual pe care omul le poate dobândi prin ea, în sânul căsătoriei binecuvântate și în legătură cu alte moduri de unire conjugală.[14] Trebuie totuși să precizăm că iubirea conjugală, în viziunea creștină, este privită ca unire a două persoane – adică a două ființe privite în întregul lor, pe de o parte, și în natura lor spirituală, pe de alta –, în Hristos, în vederea ajungerii în Împărăția cerurilor, unire pecetluită în ceea ce privește natura și menirea ei de harul Duhului Sfânt, dat prin taina cununiei. Această concepție subordonează unirea sexuală, ca și toate celelalte moduri de unire dintre soți, dimensiunii spirituale pe care o au ființa și iubirea lor.[15] Trebuie, de aceea, ca unirea sexuală să fie precedată în chip ființial de unirea spirituală, cea care îi conferă sens și valoare, numai așa respectându-se finalitatea ei, și cea a naturii ființelor pe care le pune în legătură.[16]

Atunci când unirea sexuală se produce în afara contextului ei spiritual și se practică numai pentru desfătarea simțurilor, inevitabil, ea îl mutilează pe om, pervertind profund ordinea firească a raportului lui cu Dumnezeu, cu sine însuși și cu aproapele.

1) Dorința exclusivă de plăcere sexuală care caracterizează desfrânarea pune în mișcare puterea poftitoare a omului și o îndepărtează de la Dumnezeu, Care ar trebui să fie scopul ei esențial. Orbit de desfătarea simțurilor pe

---

[9] *Capete despre dragoste*, II, 17.

[10] Cf. Vasile al Ancirei, *Despre feciorie*, 38. Sf. Vasile cel Mare, *Omilie la mucenița Iulita*, 5, PG 31, 248. *Cuvânt ascetic despre renunțarea la lume și despre desăvârșirea duhovnicească*, 2, PG 31, 629. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, 9; 19; 25; 26; 34; *Omilii despre Ozia*, III, 3. *Omilii la Facere*, XXI, 4; *Omilii despre căsătorie*, I, 2; 3; III, 5.

[11] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii despre căsătorie*, I, 3; *Despre feciorie*, 19. Să notăm că nici un text nou-testamentar referitor la căsătorie nu menționează procrearea ca scop sau justificare a acesteia.

[12] Aceasta apare în mod implicit în textul ritualului tainei căsătoriei. Cf. E. Mercenier, *La prière des Eglises de rite byzantin*, t. I, Chevetogne, 1937, p. 405.

[13] Cf. Sf. Vasile al Ancirei, *Despre feciorie*, 38.

[14] Cf. ibidem. Sf. Vasile cel Mare, *Omilie la mucenița Iulita*, 5, PG 31, 248; *Cuvânt ascetic despre renunțarea la lume...*, 2, PG 31, 629. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, 9; 19; 25; 26; 34; *Omilii despre Ozia*, III, 3; *Omilii la Facere*, XXI, 4; *Omilii despre căsătorie*, I, 2; 3; III, 5.

[15] Cf. Vasile al Ancirei, *Despre feciorie*, 38.

[16] Cf. *ibidem*.

care i-o produce această patimă, omul se lipsește astfel de desfătarea spirituală cu bunurile cerești. Desfrânarea, ca toate celelalte patimi, operează, după cum se vede, o răsturnare a valorilor la cel mai înalt nivel: ea duce la situarea lui Dumnezeu într-un plan secund, la uitarea și la negarea Lui, punând în locul Său plăcerea simțurilor. În general, ea face ca în existența celui pătimaș trupul să treacă înaintea duhului: „Pofta (desfrânată) face mai iubite decât Cauza și Ființa cea unică și singură de dorit (...) cele de după ea, și de aceea socotește mai de cinste trupul decât duhul. De asemenea, face mai atrăgătoare posesiunea celor văzute decât slava și strălucirea celor duhovnicești".[17]

Folosită firesc, sfințită prin taina cununiei, integrată și transfigurată în mod spiritual de iubirea dintre soți trăită în Dumnezeu, sexualitatea, ca toate celelalte moduri de unire a lor, devine transparentă față de Dumnezeu și realizează la nivelul ei și în chip analogic[18] o unire asemănătoare celei care există între Hristos și Biserică (cf. Efes. 5, 20-32), căpătând un sens mistic (cf. Efes. 5, 32). În patima desfrânării, dimpotrivă, ea devine pentru om un obstacol pe calea întâlnirii cu Dumnezeu. Ea încetează de a mai fi expresia pe plan trupesc a iubirii ancorate în sfințenia Duhului și deci, într-un anume fel, ea încetează de a mai fi, tocmai prin lipsa ei de spiritualizare, un act spiritual, devenind un act pur carnal, mărginit la trup, opac la orice transcendență. Plăcerea privită ca scop în sine devine pentru om un absolut, care-L exclude pe Dumnezeu și-I ia locul. Prin desfrânare, omul își face din voluptate un idol.

2) Atunci omul nu mai vede centrul ființei sale în chipul lui Dumnezeu pe care-l poartă în sine, ci în funcțiile sexuale. Într-un anume fel, el se reduce la acestea, tot așa cum cel care este stăpânit de patima lăcomiei se reduce, cum am văzut, la funcțiile sale gustative și digestive. Astfel omul se descentrează și viețuiește înstrăinat de sine. Nefiind, așa cum se cuvine, supusă iubirii spirituale, funcția sexuală ajunge să ocupe în om un loc nespus de mare, poate chiar exclusiv, și înlocuiește iubirea cu pofta animalică și instinctivă.

Astfel, cum arată Vasile al Ancirei, sufletul ajunge să fie târât de poftele trupului: „Trupurile, căutând plăcerea care le este pe plac, atrag la aceasta și sufletele care sunt în ele, punându-le în slujba patimii care le mișcă, și așa ajung să se înhămeze sufletele la carul patimilor trupești".[19]

Ordinea facultăților omului este astfel tulburată, și în ființa sa se instaurează un profund dezechilibru, provocat de faptul că mintea, voința și afectivitatea încetează de a mai sta în slujba spiritului și, nemaifiind modelate și

---

[17] *Tâlcuire la Tatăl nostru*, PG 90, 888C.
[18] Analogia între unirea bărbatului cu femeia și unirea de natură spirituală a fost din plin folosită în Sfânta Scriptură, ca și în scrierile patristice. Ea a inspirat Cântarea Cântărilor, pentru a nu da decât acest exemplu bine cunoscut.
[19] *Despre feciorie*, 38.

ordonate de el, sunt puse în slujba poftei sexuale, mânată de căutarea plăcerii. Omul, stăpânit de instinct, ajunge asemenea animalelor.[20]

Prin desfrânare, multe dintre funcțiile trupului sunt abătute de la țelul lor firesc, ajungând unelte ale plăcerii sexuale. Simțul văzului, care are un rol fundamental în săvârșirea acestei patimi, ne oferă, din acest punct de vedere, un exemplu deosebit de instructiv.[21] Sfântul Ioan Casian arată foarte bine felul în care, în acest caz, caracterul patologic decurge din folosirea contra naturii, prin pervertirea facultății perceptive: „Bolnavă de rana făcută de săgeata poftei desfrânate este inima, care privește pentru a se învăpăia de dorință. Darul văzului, dăruit cu rost de Ziditor, ea îl întoarce din cauza viciului spre ticăloase slujiri".[22]

Putem spune că, prin desfrânare, întreg trupul este abătut de la rostul lui firesc. Trupul omului, să amintim acest lucru, este chemat, ca și sufletul și împreună cu acesta, la unirea cu Dumnezeu prin virtute, la sfințire, îndumnezeire și slavă și are rostul de a face vădită încă din această lume slava lui Dumnezeu și arvuna Împărăției prin prezența transfiguratoare a Duhului în el. „Nu știți că trupul vostru este templu al Duhului Sfânt, Care este în voi, pe Care Îl aveți de la Dumnezeu (...) Slăviți, dar, pe Dumnezeu în trupul vostru" (1 Cor. 6, 19-20). Potrivit învățăturii Apostolului, este limpede că trupul are ca menire firească și normală să fie afierosit lui Dumnezeu și să-L slăvească pe Acesta și să fie pnevmatofor, tot așa cum este și sufletul cu care este unit. Spunând, pe de altă parte, că „trupul nu este pentru desfrânare" (1 Cor. 6, 13), Sfântul Apostol Pavel arată vădit că, dedându-se acestei patimi, omul se folosește de trup într-un chip nefiresc. Reducând trupul la un simplu instrument de plăcere sexuală, omul neagă dimensiunea spirituală a acestui trup și destinația sa transcendentă, disprețuiește chipul lui Dumnezeu după care este el însuși făcut și „uită de firea omenească".[23] Profanează ceea ce este prin fire sacru și deiform, „pângăresc templul lui Dumnezeu",[24] fac din templul Duhului Sfânt și din sălașul rugăciunii cuib de tâlhari și-l fac desfrânat (cf. 1 Cor. 6, 15)[25] pe cel care, împreună cu sufletul, este chemat la nuntire cu Hristos în Biserică și în căsătorie, care este icoană a aceleia.[26] Omul desfrânat disprețuiește voia lui Dumnezeu în ceea ce privește folosirea trupului (cf. 1 Tes. 4, 3-7); el păcătuiește astfel împotriva propriului trup (cf. 1 Cor. 6, 18) și-L „defăimează pe Dumnezeu" Însuși (1 Tes. 4, 8).

---

[20] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise*.

[21] Cf. Mt. 5, 27. Vasile al Ancirei, *Despre feciorie*, 13. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, XVII, 1. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mânăstirești*, VI, 12.

[22] *Loc. cit.*

[23] Sf. Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise*.

[24] Origen, *Omilii la Cartea Numerii*, X, 1.

[25] Reamintim că πορνεία înseamnă literalmente „prostituție".

[26] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Fapte*, XXIV, 4; *Omilii la Epistola către Coloseni*, VII, 5-6.

Și pentru că desfrânarea îl împinge pe om să-și renege propria fire și să se lepede de Dumnezeu, de la Care a primit viață și sens, desfrânarea poate fi privită ca izvor al morții pentru întreaga ființă.[27]

Considerațiile precedente cu privire la trup nu trebuie totuși să ne facă să uităm că acesta nu este întotdeauna implicat în patima desfrânării, că, cel mai adesea, nu intervine decât într-un al doilea rând. Înainte de a fi fizică, sexualitatea umană este psihică. „Pofta care se împlinește prin trup nu vine din trup", ne spune Clement Alexandrinul.[28] Cel mai adesea, trupul este împins să păcătuiască de o dorință care se naște în inimă (Mc 7, 21) și tot crește până ajunge să implice trecerea la actul fizic. „Pofta inimii" are în ea germenele patimii și chiar ajunge s-o săvârșească în chip deplin (cf. Mt. 5, 28).[29] Și dacă este adevărat că, în anumite cazuri, imboldul trupului iscă în suflet pofta,[30] putem spune totuși că și atunci sufletul este cel care are inițiativa, întrucât el dispune de puterea de a primi sau nu aceste îmboldiri, lăsându-le fie să se înteţească, fie, dimpotrivă, tăindu-le cu totul.[31]

Se cuvine însă subliniat faptul că patima desfrânării poate fi săvârșită cu mintea,[32] prin desfătarea cu închipuirea desfrânării, mai precis cu imaginile ei. „Precum trupul are ca lume lucrurile, așa și mintea are ca lume ideile. Și precum trupul desfrânează cu trupul femeii, așa și mintea desfrânează cu ideea femeii prin chipul trupului propriu. Căci vede în gând forma trupului propriu amestecată cu forma femeii (...) Căci cele ce le face trupul cu fapta în lumea lucrurilor, acelea le face și mintea în lumea gândurilor".[33] Atunci când aceste imagini nu sunt furnizate de simțuri sau de memorie, ele pot fi făurite, sub impulsul dorinței, de imaginație.[34] Aceasta poate da naștere, sub presiunea unei dorințe deosebit de puternice, dar și prin directa lucrare a demonilor, unor veritabile halucinații. Demonul desfrânării, arată Evagrie, „îl face (pe suflet) să spună ori să asculte tot felul de vorbe, ca și cum lucrul cu pricina ar fi chiar în fața ochilor".[35] Desfrânarea îl face să trăiască pe cel în care s-a încuibat într-o lume a fantasmelor,[36] într-un univers ireal, căzut pradă delirului și forțelor demonice.

---

[27] Cf. Iac. 1, 14-15. *Apoftegme*, seria alfabetică; Matoes, 8.

[28] *Stromate*, III, 4.

[29] Cf. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), XXVI, 13.

[30] Așa cum am arătat la sfârșitul capitolului privind gastrimarghia, referindu-ne la anumite efecte ale acesteia asupra vieții sufletului, prin mijlocirea trupului. A se vedea, de asemenea, într-o perspectivă mai generală: Sf. Antonie cel Mare, *Epistole*, 1, 35-41. *Apoftegme*, seria alfabetică, Antonie, 22.

[31] Aceasta este concepția clasică a asceticii ortodoxe, asupra căreia vom reveni.

[32] A se vedea, de exemplu: *Apoftegme*, N 178. *Parafrază în 150 de capete*... la Sfântul Macarie Egipteanul, 116. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete*, II, 17.

[33] *Capete despre dragoste*, III, 53.

[34] Cf. Evagrie, *Antireticul*, II, 21; *Tratatul practic*, 8.

[35] *Tratatul practic*, 8.

[36] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, XVII, 2.

Iubirea este deschidere spre celălalt și dăruire liberă de sine. Persoanele unite prin iubire se dăruiesc una celeilalte și se primesc, în schimb, una pe cealaltă. În această comuniune, fiecare dintre ele își îmbogățește și își împlinește întreaga ființă, în toate laturile ei și în toate aspirațiile ei; iubirea care, așa cum se cuvine, este înflăcărată de har și țintește să dobândească Împărăția, sporind în spiritualizare, îl înalță pe om la infinitul dumnezeiesc.

Cu totul dimpotrivă, desfrânarea este o atitudine filautică, vădind o iubire egoistă de sine. Ea îl mărginește la sinele egoist pe cel posedat de ea și îl închide cu totul față de ceilalți, împiedicând orice formă de comunicare și schimbul de bogăție ființială, pentru că, stăpânit de ea, pătimașul nu-și urmărește decât propria sa plăcere, nu dăruiește nimic celuilalt, iar de la acela așteaptă să primească numai ce-i cere dorința sa pătimașă. Iar ce dobândește este privit ca împlinirea propriei sale dorințe, iar nu ca dar al celuilalt; pătimașul și-l însușește pe celălalt, care nu este pentru el decât un simplu obiect al patimii sale. Desfrânarea îl întemnițează astfel pe om în propriul eu, sau, mai precis și mai restrictiv vorbind, în lumea mărginită și închisă a sexualității sale trupești, a instinctelor și a fantasmelor, izolându-l cu totul de universurile infinite ale iubirii și spiritului.

3) Atunci când desfrânarea se manifestă ca plăcere născută de închipuire, celălalt nici nu mai există ca persoană sau ca semen; e doar un obiect fantasmatic, o simplă proiecție a dorinței celui pătimaș. O asemenea fantazare are cu siguranță unele consecințe asupra felului în care desfrânatul vede în realitate ființele concrete spre care se îndreaptă patima sa. Se produce, inevitabil, o suprapunere a imaginarului peste real, care duce la deformarea celui din urmă.

Dar perceperea celuilalt în realitatea lui nu este falsificată numai de imaginația care o precede. Atunci când această patimă ajunge să se manifeste într-o relație directă, cu o persoană concretă și reală, ea operează o micșorare a acestei persoane. În desfrânare, omul nu-l întâlnește pe celălalt ca pe o persoană, nu-i mai sesizează dimensiunea spirituală și realitatea fundamentală, de făptură creată după chipul lui Dumnezeu; acesta este redus la ceea ce, în aparența sa exterioară, răspunde poftei de plăcere a celui pătimaș; devine pentru acesta un simplu instrument de plăcere, un obiect. În anumite cazuri, îi este tăgăduită viața orice viață lăuntrică, și orice altă dimensiune a ființei sale care depășește planul sexual, și mai cu seamă conștiința, afectivitatea de tip superior, voința. Pe de altă parte, cel pătimaș ignoră libertatea celuilalt, de vreme ce nu urmărește decât satisfacerea dorinței sale, care apare cel mai adesea ca o necesitate absolută pentru el și care nu ține seama de dorințele celuilalt. Prin urmare, semenului nu-i mai sunt recunoscute și nici respectate alteritatea și caracterul unic al realității sale personale, care nu se pot revela decât ca expresie a libertății și ca manifestare a sferelor superioare ale ființei sale. Reduse prin desfrânare la dimensiunea generică și animalică a sexuali-

tății carnale, ființele omenești pot fi, practic, schimbate unele cu altele, ca simple obiecte.

Ca urmare a desfrânării, omul îl vede pe aproapele său altfel decât este, și nu așa cum este. Altfel spus, el dobândește o viziune delirantă a celor spre care-l mână patima sa. Și așa, toate raporturile sale cu aceste ființe sunt cu totul pervertite.

Caracterul patologic și patogen al desfrânării apare destul de evident la toate nivelurile, putând astfel să înțelegem de ce Sfinții Părinți o numesc adeseori boală și văd în ea o formă de nebunie.

„Pofta este o boală a sufletului (ἐπιθυμία νόσος ἐστι ψυχῆς)", spune Sfântul Vasile cel Mare, vorbind mai ales despre cea care lucrează în cazul acestei patimi.[37] „Bolnavă și rănită de săgeata poftei desfrânate este inima care vede pentru a se înväpăia de dorință (*concupiscentia*)", spune Sfântul Ioan Casian,[38] care, în altă parte, numește aceeași patimă „boala cea mai rea (*languor*)"[39] sau, scurt, „boală (*morbus*)"[40] și vorbește despre mintea îmbolnăvită (*mens aegra*) de loviturile ei.[41] Vorbind despre această patimă, Sfântul Grigorie de Nyssa o numește „boala plăcerii (νόσος τῆς ἡδονῆς)".[42] Sfântul Ioan Gură de Aur, care, ca și Sfântul Casian, o califică drept „boală rea",[43] spune pe de altă parte: „boală foarte rea a ochilor este desfrânarea; dar nu a ochilor trupești, ci ai sufletului".[44]

Desfrânarea este cel mai adesea privită ca o formă de nebunie. Sfântul Vasile vede în manifestările acestei patimi „fapte săvârșite de un suflet nebun și turbat",[45] iar Sfântul Ioan Scărarul spune că ea „îl face pe cel ce pătimește aceasta ca pe un scos din minte și ieșit din sine, beat de o poftă neîncetată după ființa cuvântătoare și necuvântătoare".[46] Tot el spune încă: „(Dracul curviei), întunecând adeseori mintea conducătoare, îi face pe oameni să săvârșească acele lucruri pe care numai cei ieșiți din minte le săvârșesc".[47] Sfântul Ioan Gură de Aur arată cum această patimă rătăcește mintea omului, îi întunecă, îi tulbură, îi răvășește și îi chinuie sufletul: „După cum norii și ceața pun ca un văl pe ochii trupului (împiedicându-i să vadă), tot așa, atunci când pofta necurată pune stăpânire pe suflet, îl lipsește de orice prevedere și nu-l lasă să vadă altceva decât lucrul care-i stă înainte (...); tira-

---

[37] *Epistole*, CCCLXVI.
[38] *Așezămintele mănăstirești*, VI, 12.
[39] *Ibidem*.
[40] *Ibidem*.
[41] *Ibidem*, VI, 3, 1, 16.
[42] *Viața lui Moise*, II, 302.
[43] *Omilii la II Corinteni*, VIII, 6.
[44] *Omilii despre pocăință*, VI, 2. Despre desfrânarea privită ca boală, a se vedea, de asemenea, Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete*, II, 17.
[45] Omilia a XXI-a: *Despre a nu ne lipi de cele lumești...*, 4. PG 31, 548.
[46] *Scara*, XV, 22.
[47] *Ibidem*, 77.

nizat de aceste ispite, sufletul este ușor înrobit de păcat; (...) având mereu în fața ochilor, în inimă și în minte numai un singur lucru (...). Și după cum orbii care, stând în plină lumină, la amiază, nu văd nici o rază de soare, pentru că ochii lor sunt cu totul închiși, tot așa nenorociții căzuți pradă acestei boli își închid urechile la nenumăratele și folositoarele învățături pe care li le dau cei apropiați".[48] Același Sfânt Părinte, în alt loc, numește plăcerea după care aleargă desfrânatul „maica nebuniei".[49]

Din învățăturile pe care le dau Sfinții Părinți cu privire la desfrânare reies, așa cum se poate remarca din citatele de mai sus, trei efecte patologice mai importante ale acestei patimi:

1) O tulburare și un zbucium al sufletului, care însoțesc această patimă de la zămislirea dorinței până la împlinirea ei.

2) O neliniște care însoțește dintru început patima, în căutarea obiectului dorinței și în elaborarea mijloacelor care să-i permită să ajungă la el (cu tot ceea ce implică aceasta, mai ales nesiguranță, așteptare plină de înfrigurare sau teamă de a nu izbuti).[50] Apoi, de asemenea, o neliniște care urmează împlinirii dorinței.[51] Căci, aproape de îndată, plăcerea după care alergase se evaporă, lăsându-i omului în suflet un gust cu atât mai amar cu cât, privind-o ca pe ceva absolut, aștepta de la ea o satisfacție deplină, totală, netrecătoare. Atunci, pătimașul încearcă un sentiment de frustrare, însoțit de teamă, iar uneori chiar de o adevărată spaimă. Și, stăpânit de patimă, crede că un leac al suferinței sale ar fi să regăsească plăcerea pierdută. Iată cum, abia împlinită, dorința renaște și, o dată cu ea, mulțimea de neliniști. Iar neliniștea este cu atât mai mare cu cât împlinirea patimii hrănește și ințețește dorința, și sporește însemnătatea acordată plăcerii; astfel, piedicile ivite pe calea căutării plăcerii, ori de câte ori o cere patima, apar cu atât mai dureroase, iar dezamăgirea pe care o resimte omul din pricina nepotrivirii dintre ceea ce aștepta de la plăcere și ceea ce-i dă ea în realitate, tot mai mare.[52]

3) O întunecare a minții, a conștiinței[53] și o pierdere a puterii de judecată.[54]

În afara acestor trei efecte principale, această patimă are drept urmare toropeala minții[55] și învârtoșarea inimii.[56] Ea tiranizează[57] sufletul omului

---

[48] *Omilii la II Corinteni*, XI, 4. Cf. 3.
[49] *Despre străpungerea inimii*, I, 7.
[50] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la I Corinteni*, XXXVII, 4.
[51] *Ibidem*.
[52] Despre toate acestea, a se vedea *ibidem*, XXXVII, 3-4; *Omilii la I Timotei*, II, 3.
[53] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XV, 83. Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, XXXI, 45. Sf. Ioan Hrisostom, *Omilii la I Corinteni*, XI, 4. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete*, II, 17.
[54] Cf. Sf. Grigorie cel Mare, *loc. cit.*
[55] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre străpungerea inimii*, II, 3.
[56] *Ibidem*.
[57] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, XVII, 1; *Omilii la I Corinteni*, XI, 4.

mai mult decât celelalte patimi, din pricina forței ei cumplite. „Din multele patimi care războiesc gândurile oamenilor, nici o altă patimă nu are asupra noastră o putere deopotrivă cu boala plăcerii trupești", scrie Sfântul Grigorie de Nyssa.[58] Din această cauză, dar și din pricina uimitoarei repeziciuni a lucrării demonice care o inspiră,[59] ea este „greu de înfrânt și de înfruntat".[60]

Ca toate celelalte patimi, ea nimicește virtuțile[61] și, legat de aceasta, zămislește în suflet tot felul de atitudini vicioase și mai ales lipsa temerii de Dumnezeu,[62] scârba de rugăciune,[63] iubirea de sine,[64] nesimțirea,[65] alipirea de lume,[66] deznădejdea.[67]

Să notăm, în încheiere, că patima desfrânării este zămislită, hrănită și sporită mai ales prin trei feluri de comportament pătimaș: mândria[68] și slava deșartă;[69] osândirea aproapelui;[70] săturarea pântecelui[71] și somnul fără măsură.[72]

---

[58] *Viața lui Moise*, II, 301 (PSB, p. 106).
[59] Cf. Evagrie: „depășind aproape rapiditatea minții noastre", *Tratatul practic*, 51; *Cuvânt despre rugăciune*, 90.
[60] *Ibidem*.
[61] Cf. Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, XXI, 12.
[62] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XV, 22.
[63] *Ibidem*.
[64] Sf. Grigorie cel Mare, *loc. cit.*
[65] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XV, 22.
[66] Sf. Grigorie cel Mare, *loc. cit.*
[67] *Ibidem*.
[68] Cf. *Apoftegme*, N 592/24. Chiril de Schitopolis, *Viața Sfântului Sava*, XLIX (139). Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XV, 53. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, VI, 1, 18. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 34.
[69] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XV, 79. *Apoftegme*, *loc. cit.*
[70] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XV, 52. *Apoftegme*, *loc. cit.* Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 240.
[71] Referințele au fost date la capitolul precedent.
[72] *Apoftegme*, N 592/24.

5

Arghirofilia şi pleonexia

Arghirofilia (φιλαργυρία) desemnează în mod general iubirea faţă de bani, ca şi faţă de diferite alte forme de bogăţie materială. Această iubire se manifestă prin plăcerea de a avea bani, prin grija de a-i păstra, prin greutatea de a te despărţi de ei şi prin neplăcerea resimţită atunci când îi dai.[1]

În ceea ce priveşte pleonexia (πλεονεξια), ea constă în voinţa de a dobândi bunuri noi şi de a avea cât mai multe. În timp ce, în mod obişnuit, cuvântul φιλαργυρία se traduce prin „zgârcenie" (noţiunea aceasta trebuind să fie înţeleasă într-un sens mai larg decât cel folosit curent), πλεονεξία este redată prin „aviditate", „cupiditate", „lăcomie de bani".

Cu toate că reprezintă două stări pătimaşe diferite, iubirea de bani şi lăcomia după averi pot fi puse laolaltă, pentru că amândouă sunt zămislite de una şi aceeaşi poftă de bunuri materiale şi, în fapt, ele chiar merg mână în mână.[2]

Se impune aici o remarcă analogă celor pe care le-am făcut în capitolele precedente: nu banii sau bunurile materiale intră în discuţie atunci când vorbim despre aceste patimi, ci atitudinea perversă a omului faţă de ele. Rostul banilor şi al bunurilor materiale este de a fi folosiţi pentru traiul de zi cu zi. Cel lacom, ca şi cel zgârcit nu respectă acest rost al lor, privindu-le, în mod patologic, ca valori în sine, plăcându-le mai curând să aibă bogăţii, decât să se folosească de ele.[3] Cu privire la acest subiect, Sfântul Maxim Mărturisitorul subliniază, de asemenea, că „nimic dintre cele create şi făcute de Dumnezeu nu este rău";[4] că patima se naşte din reaua folosire a puterilor sufletului,[5] în cazul nostru, a puterii poftitoare.[6] Astfel, spune Sfântul Maxim, „nu banii sunt răi, ci iubirea de bani (...). Nimic nu e rău din cele ce sunt, decât reaua întrebuinţare (παράχρησις), care vine din negrija minţii de a cultiva cele fireşti".[7]

Caracterul patologic al arghirofiliei şi al pleonexiei este dat, deci, de reaua folosire a puterii poftitoare, dar şi a tuturor celorlalte puteri pe care acestea le implică.

---

[1] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 17-18.
[2] *Ibidem*, 18.
[3] În ceea ce priveşte acest aspect, a se vedea Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, LXXXIII, 2. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii împotriva bogaţilor*, VII, 2.
[4] *Capete despre dragoste*, III, 3.
[5] *Ibidem*.
[6] *Ibidem*.
[7] *Ibidem*, 4.

Dar această rea folosire nu se definește doar în raport cu bunurile materiale. Fundamental, ea se raportează la Dumnezeu și privește, de asemenea, relațiile omului cu semenii săi și chiar cu sine însuși.

În timp ce, la început, omul își îndrepta întreaga sa dorință spre Dumnezeu și dorea păstrarea bogățiilor spirituale primite de la El, ca și dobândirea altora noi, urmând astfel menirea firească a puterii sale poftitoare, în patimile despre care vorbim el își abate dorința de la rostul ei normal, îndreptând-o numai spre cele materiale, folosindu-se de ele contra firii, doar pentru a le aduna și păstra. Întemeindu-se pe una și aceeași putere poftitoare a sufletului, iubirea de Dumnezeu și de bunurile spirituale, pe de o parte, și iubirea de bani și de avere, pe de alta, se exclud reciproc și sunt cu totul incompatibile, după cum spune Iisus însuși: „Nimeni nu poate să slujească la doi domni, căci sau pe unul îl va urî, și pe celălalt îl va iubi, sau de unul se va lipi și pe celălalt îl va disprețui; nu puteți să slujiți lui Dumnezeu și lui mamona" (Mt 6, 24; Lc 16, 13). Cu cât iubește omul mai mult banii și se arată mai nesățios de bogății, cu atât se depărtează de Dumnezeu, căci iubirea de bani „biruiește toate celelalte pofte, izgonind din suflet orice altă dorință", cum spune Sfântul Ioan Gură de Aur.[8] Sfântul Nichita Stithatul scrie cu privire la aceasta: „iubirea cea rea de arginți... face pe fiii oamenilor să prețuiască mai mult dragostea aurului decât dragostea lui Hristos și înfățișează pe Făcătorul materiei mai mic decât materia și îi înduplecă să slujească mai mult materiei decât lui Dumnezeu".[9] „De iubești să fii prietenul lui Hristos, să urăști aurul și împătimirea lacomă de el, ca pe una ce întoarce cugetul spre el și-l răpește de la preadulcea iubire a lui Iisus".[10]

De aceea, în viața celui zgârcit, ca și a celui lacom de bogăție, banii și celelalte forme de avuție iau locul lui Dumnezeu, devenind pentru el adevărați idoli. „Lăcomia (de bani) este închinare la idoli", „lacomul de avere este închinător la idoli", spune Apostolul Pavel (Col. 3, 5; Efes. 5, 5).[11] Sigur că cel căzut pradă acestor patimi nu-și dă seama că se poartă ca un idolatru; și dacă, din punct de vedere formal și privit din afară, el nu-și adoră bogățiile așa cum fac cei care se închină idolilor în cadrul unui cult dedicat lor, în fond, el se poartă la fel ca aceștia:[12] adică le acordă averilor o valoare sacră, li se dedică întru totul, le respectă și le venerează și, chiar dacă nu le aduce jertfe ca aceia, își risipește pentru ele întreaga energie, toate forțele și tot timpul; într-un cuvânt, le sacrifică sufletul său.[13]

---

[8] *Cuvântarea: Nimeni nu poate vătăma pe cel care nu se vatămă singur.*

[9] *Cele 300 de capete*, II, 55.

[10] *Ibidem*, 56.

[11] Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mânăstirești*, VII; 7, 5. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XVI, 2. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete*, II, 55.

[12] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Ioan*, LXV, 3.

[13] *Ibidem*.

Chiar dacă avariția și lăcomia de averi nu ajung să-l înlăture cu totul pe Dumnezeu din suflet, ele vădesc totuși lipsă de credință și de nădejde în El. Pe de o parte, prin purtarea sa omul arată că „nădăjduiește mai mult în arginți decât în Dumnezeu"[14] și se străduiește să dobândească avuție bazându-se numai pe el însuși – în realitate, Dumnezeu fiind cel care are grijă de toți cei care I se roagă cu credință (cf. Mt 6, 31-34); pe de altă parte, omul pretinde că astfel se îngrijește să-și asigure, oarecum stăpânindu-l, viitorul – un viitor care, de fapt, nu-i aparține – și-și face planuri deșarte, în loc să se lase cu totul în voia lui Dumnezeu (Lc 12, 16-21). El încetează de a-L mai vedea pe Dumnezeu ca singurul său ajutor și sprijin și, deci, încetează de a-I mai cere ajutorul în rugăciune, socotind că-și poate purta singur de grijă și-și poate singur cârmui existența. Așa ajunge omul să se despartă cu totul de Dumnezeu.

Caracterul patologic al acestor patimi se manifestă și prin modul de a se purta al omului înrobit de ele, cu sine însuși. El se arată lipsit de cea mai elementară iubire de sine, punând banii și averile mai presus de sufletul său.[15] Preocupat de păstrarea bunurilor sale și de dobândirea altora noi, el nu se mai îngrijește de suflet și de mântuirea lui. El uită, spune Sfântul Ioan Casian, „de chipul și înfățișarea lui Dumnezeu, pe care, slujindu-I Lui cu dăruire, ar fi trebuit să le păstreze nepătate în sine însuși";[16] „nu poate cineva cu adevărat să-și iubească și sufletul, și averea".[17] Ocupat cu sporirea bogăției materiale, omul nu-și valorifică infinitele posibilități spirituale și nu ajunge la împlinirea ființei lui, rămânând închis de bunăvoie în mărginita lume căzută. El crede că adunând comori pe pământ (Mt 6, 19) se îmbogățește și-și câștigă siguranța traiului și libertatea. De fapt, se înstrăinează de adevărata sa menire și își țintuiește cu totul ființa și viața de lume și trup, căci acolo unde este comoara omului, acolo este și inima sa (Mt 6, 21). El întoarce astfel spatele singurelor bogății adevărate (Mt 6, 20), cele care vin de la Dumnezeu, se lipsește de comorile vieții veșnice, sortindu-se sărăciei spirituale și pierzându-și viața, în loc să o câștige (Mt 16, 25). Crezând că-și află fericirea, de fapt se condamnă la nefericire, căci plăcerea pe care încearcă s-o păstreze cât mai mult este nestatornică și amară și trecătoare și, mai devreme sau mai târziu, nu mai rămâne nimic din ea (cf. Mt. 6, 19; Lc 12, 16-20). Dar mai ales, luând locul bucuriilor duhovnicești infinit mai înalte și singurele în stare să-l mulțumească deplin pe om, ea îl lipsește de fericirea veșnică. Este limpede astfel că prin arghirofilie și pleonexie omul ajunge „propriul său dușman",[18] cum spune Sfântul Ioan Gură de Aur.

---

[14] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 18.
[15] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la I Corinteni*, XXIII, 5.
[16] *Așezămintele mânăstirești*, VII, 7.
[17] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la I Corinteni*, XXIII, 6.
[18] *Omilii la Matei*, LXXX, 4.

Aceste patimi, de asemenea, tulbură relațiile omului cu semenul său. Dobândirea bogățiilor, spun Sfinții Părinți, se face întotdeauna pe seama aproapelui.[19] Cel care strânge bogății „își adună bunuri care nu sunt ale sale",[20] și cu cât are el mai multe, cu atât îl lipsește mai mult pe semenul său.[21] De aceea, Sfântul Ioan Gură de Aur spune că „cei bogați și cei zgârciți sunt un fel de hoți",[22] iar Sfântul Vasile îi numește jefuitori și răpitori.[23] Căci, într-adevăr, toți oamenii sunt egali: au toți aceeași fire, toți au fost făcuți după chipul lui Dumnezeu, toți au fost mântuiți prin Hristos, Domnul nostru.[24] Lumea cu bunurile ei a fost dăruită de Creator tuturor oamenilor, ca toți să se bucure de ele în egală măsură.[25] Iar dacă unii oameni au mai mult decât au alții, aceasta este împotriva voinței lui Dumnezeu, ducând la o stare de lucruri nefirească și anormală. La început n-a fost așa,[26] această stare a apărut ca urmare a păcatului strămoșesc[27] și se menține și se dezvoltă din pricina patimilor omenești, și mai ales a zgârceniei și lăcomiei.[28] Toți oamenii se pot folosi și bucura de lucrurile din această lume, și ele „nu sunt proprietatea nimănui".[29] „Folosește-te de bogăție ca bun chivernisitor al ei, iar nu spre propria desfătare", spune Sfântul Vasile.[30]

Toți Sfinții Părinți subliniază faptul că menirea bogăției este să fie împărțită egal între oameni.[31] Cel zgârcit și cel lacom de bogăție însă nu fac așa, căci unul adună banii, iar celălalt își sporește averile numai și numai pentru plăcerea și folosul lor. Amândoi „depășesc limitele legii",[32] adică se îngrijesc mai mult de ei decât de aproapele,[33] călcând porunca iubirii, care spune „să

---

[19] Cf. Sf. Ambrozie al Milanului, *Despre Nabot*, 2; 56. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, IV, 1. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii împotriva bogăției*, VI, 7; *Omilii împotriva bogaților*, VII, 5. Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, XV, 19. Sf. Ioan Gură de Aur, *Tâlcuire la Psalmul 4*, 2. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, IX, 101-102; 206-213.
[20] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, IV, 3.
[21] *Ibidem*, 1. A se vedea, de asemenea, Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la I Corinteni*, XXIX, 8.
[22] *Omilii la Lazăr*, 1. Cf. *Omilii la I Corinteni*, X, 4.
[23] *Omilii împotriva bogaților*, VII, 5. *Omilii împotriva bogăției*, VI, 5.
[24] Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, XIV.
[25] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Tâlcuire la Psalmul 4*, 2. Sf. Ambrozie al Milanului, *Despre Nabot*, 2. Sf. Grigorie de Nazianz, *loc. cit.* Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, IX, 92.
[26] Cf. Sf. Grigorie de Nazianz, *loc. cit.*
[27] *Ibidem.*
[28] *Ibidem.*
[29] Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, IX, 95-97.
[30] *Omilii împotriva bogaților*, VII, 3. Cf. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, XXVI, 11.
[31] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, XXXV, 5. Pentru aceasta, Sfinții Părinți nu ostenesc să-i îndemne pe cei bogați să-și împartă averile. Vezi, de exemplu, Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, XIV, 26. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre iubirea de săraci*, I, 7. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii împotriva bogaților*, VII, 3. Marcu Ascetul, *Despre pocăință*, V.
[32] Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mici*, 48.
[33] *Ibidem.* A se vedea, de asemenea, Sf. Marcu Ascetul, *Despre pocăință*, V. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete*, I, 14.

iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți".[34] „Este cu neputință, spune Evagrie, ca iubirea să stea (în om) laolaltă cu avuțiile".[35] Zgârcitul și lacomul de avuție, nedorind altceva decât împlinirea poftei lor, uită de aproapele și încetează să-l mai vadă ca seamăn și frate. Ei îl nesocotesc astfel pe cel de aceeași fire, cum spune Sfântul Ambrozie.[36] Îl lipsesc pe aproapele lor de demnitatea pe care Dumnezeu i-a dat-o creându-l și nu văd în el un tovarăș al lor, cum spune Sfântul Ioan Gură de Aur.[37]

Arghirofilia și pleonexia nimicesc iubirea și legătura cu aproapele și prin aceea că îi fac pe cei înrobiți de ele să nu mai vadă în semenii lor decât piedici în calea îmbogățirii sau simple mijloace de dobândire a averilor. De aceea Sfântul Ioan Gură de Aur spune că „lăcomia atrage ura tuturor", ne „face urâți de toți, și de cei nedreptățiți de noi, și chiar de cei cărora nu le-am făcut nici o nedreptate".[38] Nu numai că cel lacom de avuție trezește ura semenilor, dar este el însuși plin de ură față de ceilalți. Iar patima sa îl face nepăsător față de aproapele,[39] să simtă silă de acesta,[40] să fie nemilos[41] și crud.[42] Ele nasc întotdeauna certuri și dușmănii.[43] Bogăția cunoaște „numai neplăceri, spune Sfântul Ioan Gură de Aur: grijile, uneltirile, dușmănia, ura, teama".[44] Iar Sfântul Ioan Scărarul arată că „ea a pricinuit ură, furtișaguri, pizmuiri, despărțiri, dușmănii, certuri, ținerea de minte a răului, nemilostivirile și uciderile".[45] Această patimă este pricină de războaie.[46] În ceea ce privește pleonexia, Sfântul Grigorie de Nyssa spune că ea naște „fie mânia față de cei de un rang cu noi, fie disprețuirea celor aflați sub noi, fie pizma față de cel care ne întrece (în bogăție); iar pizma se însoțește cu fățărnicia, aceasta cu amărăciunea, ajungând în urmă la ura față de toți oamenii.[47] Arghirofilia și pleonexia fac din om neom,[48] preschimbându-l într-o adevărată fiară.[49]

---

[34] Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mici*, 48. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete*, I, 14.
[35] *Tratatul practic*, 18.
[36] *Despre Nabot*, 2.
[37] *Tâlcuire la Psalmul 4*, 2.
[38] *Omilii la Filipeni*, XIV, 2. Cf. *Omilii la Evrei*, I, 4.
[39] Cf. Sf. Nichita Stithatul, *Epistole*, IV, 6.
[40] Vezi mai jos.
[41] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, LXXXIII, 2.
[42] Cf. Sf. Nichita Stithatul, *Epistole*, IV, 6.
[43] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XVI, 22.
[44] *Omilii la Matei*, LXXXIII, 3.
[45] *Loc. cit.*
[46] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii împotriva bogaților*, VII, 7. Sf. Isihie Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 59.
[47] *Despre feciorie*, IV, 5.
[48] Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, 16.
[49] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la I Corinteni*, IX, 4; *Omilii la Matei*, XXVIII, 5. *Omilii la Ioan*, LXV, 3; *Cuvântarea: Nimeni nu poate vătăma...*

Cei înrobiți cu totul de ea „ajung să-și schimbe firea, pierzându-și chipul de om și devenind adevărați monștri", spune Sfântul Grigorie de Nyssa.[50]

De aceea Sfinții Părinți spun că arghirofilia și pleonexia sunt cu adevărat boli ale sufletului.[51]

Ei insistă asupra faptului că fiecare dintre ele, dintru început cu totul rea, ajunge înspăimântătoare când sporește și se înrădăcinează în om, nemaiputând fi vindecată. „Dacă n-o tăiem de la început, patima aceasta ne va aduce boală de nevindecat", spune Sfântul Ioan Gură de Aur.[52] Tot așa, și Sfântul Ioan Casian: „Dacă, neluată în seamă la început, a și pătruns în inimă", ea „devine mai primejdioasă decât toate și mai greu de alungat".[53] Sfântul Nil Sorski arată și el că „dacă această boală prinde rădăcini în suflet, ajunge mai rea ca toate".[54]

De asemenea, Sfinții Părinți nu se sfiesc să spună că aceste patimi sunt adevărate forme de nebunie.[55]

Patogenia arghirofiliei și a pleonexiei este dată de faptul că ele sunt patimi de nesăturat. Sfinții Părinți arată că ele sporesc necontenit și că nu cunosc sațul, nefiind niciodată potolite. Dorința care stă la baza lor este nezăgăzuită și, pe măsură ce este satisfăcută, sporește tot mai mult.[56] Pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, arghirofilia și pleonexia sunt un soi de bulimie a sufletului: „Nu este, scrie el, boală mai crudă decât foamea nestăpânită a pântecelui; oricât ar mânca omul, nimic nu o satură. Mutați acum această boală trupească la suflet. Poate fi, oare, ceva mai cumplit decât aceasta ? O asemenea foame nepotolită a sufletului este zgârcenia; cu cât se îmbuibă mai mult, cu atât

---

[50] *Despre iubirea de săraci*, 2.

[51] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, IX, 6; LII, 6. *Cuvânt la trădarea lui Iuda*; *Omilii la I Corinteni*, XI, 4; *Cuvântarea: Nimeni nu poate vătăma...* („această boală cumplită... care nu are nici un leac și pune stăpânire pe toate inimile"); *Omilii la Ioan*, LXV, 3; *Omilii la I Corinteni*, XXIII, 5; 6. Sf. Vasile cel Mare, *Epistole*, CLXXXVIII, 14; *Omilii împotriva bogăției*, VI, 2. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, VII, 2, 14; *Convorbiri duhovnicești*, IX, 5. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XVI, 1. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete*, II, 55. Sf. Nil Sorski, *Regula*, V.

[52] *Omilii la I Corinteni*, XI, 4.

[53] *Așezămintele mănăstirești*, VII, 2.

[54] *Regula*, V.

[55] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Către Staghirie Asceitul*, II, 3; *Omilii la I Corinteni*, XXIII, 5; *Omilii la Matei*, LII, 6; LXXXI, 3-4; *Cuvântarea: Nimeni nu poate vătăma...*; *Omilii la I Corinteni*, XXIII, 5. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, IX, 227. Fer. Teodoret al Cirului, *Despre Providență*, VI, PG 83, 656CD. Sf. Andrei Criteanul, *Canonul cel mare de pocăință*. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii împotriva bogaților*, VII, 3; *Omilii la Psalmul 14*, II, 3.

[56] Cf. Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, XV, 9. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, XXII. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii împotriva bogăției*, VI, 5; *Omilii împotriva bogaților*, VII, 5. Sf. Ambrozie al Milanului, *Despre Nabot*, 50; 4.

îi crește pofta. Și poftește totdeauna mai mult decât ceea ce are".[57] Nesațul îi atinge și pe cei bogați, și pe cei săraci.[58] Supuși acestei patimi, cei săraci îi pizmuiesc pe cei bogați, iar cei bogați, pe cei care au mai mult decât ei, căci, așa cum spune Sfântul Ambrozie, există câte unul care, „având de toate din belșug se socotește sărac".[59]

Acest nesaț vădește caracterul tiranic al arghirofiliei și al pleonexiei care-l fac pe om rob al bunurilor pe care le posedă,[60] îl țin legat de bogățiile pe care le are sau la care râvnește, îl mână să caute fără încetare alte și alte noi avuții; în slujba acestor lucruri și acestor țeluri ajunge să-și pună omul toate facultățile sale sufletești,[61] patimile acestea dându-l în stăpânirea diavolului mai mult decât oricare alta.[62] Arghirofilia și pleonexia îl lipsesc pe om de libertate, literalmente alienându-l.

Pofta nesățioasă de a avea cât mai mult și de a păstra cele avute naște în suflet, din motivele înșirate mai sus, o frământare continuă, tulburare și neorânduială neîncetate. Sufletul celui iubitor de avuție, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, nu are „nicicând liniște, nicicând siguranță (...); nici ziua, nici noaptea nu le aduce vreo ușurare (...), fiind totdeauna hărțuiți din toate părțile".[63]

Arghirofilia și pleonexia zămislesc de la început în suflet o stare de teamă, de neliniște. Găsim la Sfântul Grigorie cel Mare descrisă starea de suflet a zgârcitului și a celui lacom de avere: „După ce și-a strâns prin zgârcenie avuție mare, își simte sufletul apăsat, și chiar mulțimea ei îl umple de neliniște, căci acum singura lui grijă este cum să păstreze toată această bogăție. Mai întâi suferă și se frământă din pricina poftei lui nemăsurate, care-l face să se întrebe cum va putea dobândi ceea ce poftește. (...) Apoi, odată împlinite dorințele, se ivește o altă suferință: îl chinuie grija de a păstra tot ceea ce a dobândit cu atâta chin.[64] Și copleșit de tot felul de dureri, el este pedepsit chiar aici, pe pământ, pentru lăcomia sa nemăsurată și pentru dorința de a păstra pentru sine tot ce are".[65] Sfântul Ioan Gură de Aur îi descrie în același fel pe cei supuși acestei patimi: „Cel lacom nu are nici o clipă de liniște și sufletul lui nu cunoaște odihna. Măsurând pe cele ce are cu dorința de a avea pe cele pe care nu le are încă, le socoate pe cele dintâi ca pe o nimica față de

[57] *Omilii la II Timotei*, VII, 2.
[58] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvântarea: Nimeni nu poate vătăma...*
[59] *Despre Nabot*, 50.
[60] „Zgârciții sunt robii și prizonierii avuțiilor lor", spune Sf. Ioan Gură de Aur (*Omilii la Matei*, LXXXIII, 3).
[61] Vezi, de pildă, Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, VII, 24.
[62] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, XIII, 4. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XVI, 1.
[63] *Tâlcuire la Psalmul 142*, 4. Cf. *Omilii la Matei*, LXXXIII, 3.
[64] „Bogatul, chiar atunci când nu suferă nici o pierdere, se teme de ceea ce ar putea să i se întâmple", scrie în același sens Sf. Ioan Gură de Aur (*Omilii la Epistola către Romani*, XXIV, 4).
[65] *Comentariu la Iov*, XV, 19.

cele pe care vrea să le aibă. Tremură de teama de a nu le pierde pe cele strânse, dar aleargă să adune altele, adică își sporește nebunește teama".[66] Neliniștea celui lacom ține și de dorința sa constantă de a cumpăra și vinde la cel mai bun preț, de sentimentul că n-a făcut cea mai bună afacere, de teama de a nu-și fi prețuit cum se cuvine averea... Ea se sălășluiește în special în sufletul celui care a suferit cândva pierderea bunurilor de care era atât de pătimaș legat.

Un alt efect fundamental al acestei patimi este tristețea, starea depresivă a sufletului. Această stare vine cel mai adesea din dorința neîmplinită de a poseda cât mai mult, din sentimentul corelativ de a nu avea destul sau din gândul că riscă să piardă ceea ce are, ca și din pierderea efectivă a bunurilor. Pentru că lăcomia nu cunoaște, așa cum am văzut, sațul și îndestularea, tristețea care o însoțește este continuă, și tot așa este cea pe care o simte zgârcitul, care se teme să nu fie jefuit, existând întotdeauna riscul de a pierde tot ce are. De aceea, Sfântul Ioan Scărarul spune că „nu vor lipsi valurile din mare, nici mânia și întristarea din iubitorul de arginți".[67]

Astfel, în general, contrar celor crezute îndeobște, bogatul este departe de a dobândi din avuțiile sale o desfătare deplină. „Află, oare, cineva plăcerea și pacea sufletului în bogăție ?", se întreabă Sfântul Ioan Gură de Aur. „Eu

tăm că mai naște mânia[96] și felurite forme de violență,[97] dar și lenea,[98] mândria,[99] slava deșartă,[100] și cele care vin împreună cu acestea două din urmă: îndrăzneala,[101] înălțarea de sine,[102] disprețuirea aproapelui,[103] nesupunerea,[104] obrăznicia, aroganța.[105]

În încheiere, să arătăm ce anume favorizează dezvoltarea arghirofiliei și a pleonexiei. Sfântul Maxim învață că „trei sunt pricinile dragostei de bani: iubirea de plăcere, slava deșartă și necredința. Cea mai rea dintre acestea este necredința".[106] Iar Sfântul Ioan Gură de Aur spune: „A voi să ai mai multe bunuri pământești decât altul este semn de răcire a iubirii; lăcomia n-are altă pricină decât mândria, ura și disprețuirea semenilor".[107]

---

[96] Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, 10. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, IV, 5. Isihie Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 59. Sf. Nichita Stithatul, *Despre suflet*, 56. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XVI, 21.

[97] Cf. Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, XXXI, 45. Isihie Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 59.

[98] Sf. Ioan Gură de Aur, *Tâlcuire la Psalmul 9*, 1; 11; *Omilii la I Corinteni*, XXIII, 5.

[99] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Tâlcuire la Psalmul 9*, 1; 11; *Omilii la Isaia*, III, 7.

[100] Idem, *Tâlcuire la Psalmul 9*, 11.

[101] Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, VII, 8.

[102] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, XXXVII, 5.

[103] *Ibidem*.

[104] Sf. Ioan Casian, *loc. cit.*

[105] *Ibidem*. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la I Corinteni*, IX, 4.

[106] *Capete despre dragoste*, III, 17.

[107] *Omilii la Efeseni*, XVIII, 3.

Omul iubitor de bogății își vădește starea de delir în care se află și prin aceea că ajunge să le acorde acestora o valoare absolută, privindu-le ca veșnice, în timp ce ele sunt, toate, pieritoare, stricăcioase și stricătoare de suflet (cf. Mt 6, 19-20; Iac 5, 3).[83] Lacomul și zgârcitul, lăsându-se înșelați și orbiți de plăcerea care le vine din patimă, ajung să nu mai știe care sunt adevăratele bunuri și adevărata bogăție, absolute și veșnice. „Cu toate că se vede limpede cât e de nesigură, ne agățăm nebunește de bogăția pământească și ne lăsăm într-atât înșelați de aceste bucurii amăgitoare, încât nu ne putem închipui nimic mai mare și mai de preț decât aceste bunuri trecătoare", remarcă Sfântul Grigorie de Nazianz.[84] „Toate cele pe care le avem aici, pe pământ, ne amintește Sfântul Părinte, sunt nestatornice și, cum se întâmplă în jocul cu zaruri, trec iute dintr-o mână în alta și cu adevărat nimic nu este al nostru".[85] Și chemându-l pe om să se trezească și să-și vină în fire, el scrie: „Fugi de aceste bunuri nefolositoare! Vezi cât sunt ele de trecătoare! Deosebește și înțelege care este adevărul și care amăgirea, care are chip înșelător și care este adevărat!".[86] Iubitorii de avuție dau veșnicia pe clipa repede trecătoare, cele nemuritoare pe cele stricăcioase și cele nevăzute și minunate pe cele văzute,[87] adevăratele bogății ale Împărăției, comoara cea cerească (Mt 6, 20; Lc 12, 33-34), în schimbul bunurilor amăgitoare și al înșelătoarelor bogății ale lumii acesteia. „Nu-mi vorbi mie de bogăția averilor, ci gândește-te la paguba mare ce o suferă îndrăgostiții de averi din pricina averilor lor! Pierd cerul de dragul bogăției lor; pătesc la fel ca unul care, pierzând onorurile cele mari din palatele împărătești, are numai o grămadă de bălegar și se fudulește cu ea!",[88] spune Sfântul Ioan Gură de Aur. Iar în altă parte remarcă: „Cei care trăiesc în întunericul nebuniei lor nu mai văd adevărata fire a lucrurilor; se tăvălesc în scârnă și bălegar, și nu văd că zac în murdărie și nu simt mirosul greu care vine din ea, fiind cu totul înrobiți de patima lor cea urâtă";[89] Tot el spune că iubitorul de avuție este victima unei amăgiri, ca și cel aflat în întuneric, care nu poate deosebi o funie de un șarpe și prietenul de dușman. Este limpede că Sfântul Părinte socotește că acești oameni sunt cuprinși de un adevărat delir.

Același delir se regăsește în teama pe care ei o încearcă la gândul că pot pierde toate câte le au, ca și în marea întristare care o însoțește. Nici teama, nici tristețea nu sunt în mod obiectiv motivate, ci vin din falsele convingeri care își au izvorul în sufletul lor înnebunit de patimă, așa cum arată Sfântul Ioan Gură de Aur: „Mulți oameni nu judecă așa cum se cuvine lucrurile pă-

[83] A se vedea, de asemenea, I Pt. 1, 18. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise*, II, 143.
[84] *Cuvântări teologice*, XIV, 20.
[85] *Ibidem*.
[86] *Ibidem*, 21.
[87] *Ibidem*.
[88] *Omilii la Matei*, LXIII, 4.
[89] *Omilie la Psalmul 9*, 1.

mântești, și de aceea cad în deznădejde. Ca și nebunii, se tem de cele care nu sunt cu adevărat de temut, le e frică de lucruri care adesea nici nu există și fug din fața unor umbre. Căci tot nebunie se cheamă și a te teme de pierderea banilor. Căci temerea aceasta nu vine din fire, ci dintr-o rea voință. Dacă ea ar fi cu adevărat prilej de supărare, toți cei care au suferit pierderi ar trebui să fie cu toții niște nenorociți, dar nu este așa. Iar dacă o aceeași întâmplare nefericită nu naște în toți oamenii aceeași mare supărare, urmează că nu în firea lucrurilor stă pricina întristării, ci în reaua noastră cugetare".[90]

Starea delirantă se regăsește de asemenea în altă trăsătură patologică a arghirofiliei: caracterul obsesiv[91] și aproape halucinant pe care îl capătă banii și bogățiile materiale în sufletul pe care ea îl stăpânește. Mintea unor asemenea oameni este bântuită în permanență de gândul la avuții pe care le au sau pe care vor să le dobândească. Un asemenea mod de gândire deformează cu totul realitatea înconjurătoare. „Peste tot în jurul tău, tu nu vezi altceva decât aur, îi spune Sfântul Vasile cel Mare celui lacom de avere. Peste tot, pe el ți-l închipuiești. Aurul îți bântuie gândurile ziua, și visele noaptea. Așa cum nebunii nu văd lumea așa cum este, ci cum le-o arată mintea lor tulburată, sufletul tău, robit cu totul de cugetarea la bani, vede peste tot aur și argint".[92] Sfântul Ioan Gură de Aur, în mod analog, arată că omul atins de arghirofilie și de pleonexie ajunge să râvnească lucruri care nu există, mutându-se cu mintea într-o lume bântuită de fantasme.[93]

Caracterul patologic al acestor patimi se vădește și în multele patimi/boli pe care le naște în sufletul omului. Urmând celor spuse de Sfântul Apostol Pavel (1 Tim. 6, 10), Sfinții Părinți spun că iubirea de avuții este rădăcina și maica tuturor relelor.[94] Astfel, Sfântul Nichita Stithatul se întreabă: „Dacă această boală e un rău așa de mare, încât primește ca al doilea nume pe cel de slujire la idoli, nu întrece orice răutate sufletul care bolește de bunăvoie de aceasta ?".[95]

Arghirofilia și pleonexia, așa cum am arătat, sting iubirea, zămislind astfel toate patimile care se împotrivesc acesteia: nesimțirea, dezgustul, ura, dușmănia, ținerea de minte a răului, certurile, uciderile și toate celelalte de același fel. Am văzut că ea naște în suflet teamă și întristare. Trebuie să ară-

---

[90] *Loc. cit.*

[91] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii împotriva bogăției*, VII, 1.

[92] *Ibidem*, VI, 1.

[93] Cf. *Omilii la I Corinteni*, VII, 2. A se vedea, de asemenea, Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 8.

[94] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, LIII, 4. *Omilii la Ioan*, XL, 4; LXIX, 1; *Omilii la I Corinteni*, XXIII, 5. Ioan Moshu, *Livada duhovnicească (Limonariu)*, 152. Evagrie, *Despre deosebirea patimilor și a gândurilor*, 1, PG 79, 1200. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, VII, 2; 11. Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, XV, 19; Sf. Talasie, *Capete despre dragoste...*, I, 34. Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt minunat și de suflet folositor*. Sf. Nil Sorski, *Regula*, V.

[95] *Cele 300 de capete*, II, 55.

tăm că mai naște mânia[96] și felurite forme de violență,[97] dar și lenea,[98] mândria,[99] slava deșartă,[100] și cele care vin împreună cu acestea două din urmă: îndrăzneala,[101] înălțarea de sine,[102] disprețuirea aproapelui,[103] nesupunerea,[104] obrăznicia, aroganța.[105]

În încheiere, să arătăm ce anume favorizează dezvoltarea arghirofiliei și a pleonexiei. Sfântul Maxim învață că „trei sunt pricinile dragostei de bani: iubirea de plăcere, slava deșartă și necredința. Cea mai rea dintre acestea este necredința".[106] Iar Sfântul Ioan Gură de Aur spune: „A voi să ai mai multe bunuri pământești decât altul este semn de răcire a iubirii; lăcomia n-are altă pricină decât mândria, ura și disprețuirea semenilor".[107]

---

[96] Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, 10. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, IV, 5. Isihie Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 59. Sf. Nichita Stithatul, *Despre suflet*, 56. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XVI, 21.

[97] Cf. Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, XXXI, 45. Isihie Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 59.

[98] Sf. Ioan Gură de Aur, *Tâlcuire la Psalmul 9*, 1; 11; *Omilii la I Corinteni*, XXIII, 5.

[99] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Tâlcuire la Psalmul 9*, 1; 11; *Omilii la Isaia*, III, 7.

[100] Idem, *Tâlcuire la Psalmul 9*, 11.

[101] Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, VII, 8.

[102] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, XXXVII, 5.

[103] *Ibidem*.

[104] Sf. Ioan Casian, *loc. cit*.

[105] *Ibidem*. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la I Corinteni*, IX, 4.

[106] *Capete despre dragoste*, III, 17.

[107] *Omilii la Efeseni*, XVIII, 3.

6

Tristețea

În Rai, omul nu cunoștea tristețea (λύπη).[1] Aceasta a apărut în urma păcatului adamic[2] și este legată de starea de cădere în care se află omul. Ea nu ține deci de natura primordială și fundamentală a omului.[3] Totuși, cu toate că este o urmare a greșelii lui Adam, tristețea nu este *ipso facto* o patimă rea și nu este nici străină de firea omului.

Există, într-adevăr, două forme de tristețe.[4] Cea dintâi intră în rândul celor numite de Sfinții Părinți „afecte firești și neprihănite",[5] adică stări care au apărut în firea omenească în urma păcatului originar, dar care, cu toate că sunt mărturii ale căderii sale din starea de desăvârșire inițială, nu sunt rele.[6] Tristețea, care face parte dintre aceste afecte naturale, nu numai că este „neprihănită", dar poate sluji drept temei al unei virtuți: „întristarea cea după Dumnezeu" (2 Cor. 7, 10),[7] care-l face pe om să se mâhnească pentru starea decăzută în care se află, să-și plângă păcatele, să se întristeze de pierderea curăției sale de la început, să sufere din pricina depărtării de Dumnezeu,[8] și care este o stare de pocăință, de doliu duhovnicesc (πένθος), de străpungere a inimii (κατάνυξις), care ajunge la desăvârșire în darul lacrimilor. Această virtute îi este absolut necesară omului căzut pentru a regăsi calea spre Împărăție și a redobândi în Hristos starea paradisiacă. Astfel, Sfântul Maxim scrie: „În cei ce se străduiesc, și afectele devin bune, și anume când (...) le folosesc spre câștigarea bunurilor cerești. De pildă (...) întristarea (o pot preface) în pocăința care aduce îndreptarea de pe urma păcatului din timpul de aici".[9]

Cea de-a doua formă de tristețe, care face obiectul studiului de față, este, dimpotrivă, o patimă, o boală a sufletului, produsă prin reaua întrebuințare a

---

[1] Cf. *Apoftegme*, N 561. Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului*, 3. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la statui*, XI, 2.

[2] Cf. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. III), XXVIII, 1, 2. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 1, PG 90, 269A.

[3] Cf. *Apoftegme*, N 561. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 1, PG 90, 269A.

[4] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 58, PG 90, 592D; 593B; 596A.

[5] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, III, 20.

[6] *Ibidem*.

[7] Cf. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete*, 1, 60. Sf. Isihie Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 136.

[8] Cf. *Apoftegme*, N 561. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, XXIX, 215-234.

[9] *Răspunsuri către Talasie*, 1, PG 90, 269B.

tristeții pomenite mai sus. În loc de a se folosi de întristare pentru a-și plânge păcatele și a se mâhni pentru înstrăinarea sa de Dumnezeu și pentru pierderea bunurilor duhovnicești, omul o folosește pentru a deplânge pierderea bunurilor materiale;[10] el se întristează pentru că n-a putut să-și împlinească vreo dorință sau să guste vreo plăcere, sau pentru că a suferit ceva neplăcut de la oameni. El dă tristeții o folosință contrară firii, anormală.[11] Așa spune Sfântul Ioan Gură de Aur, arătând că: „Nu nenorocirea, ci păcatul pe care-l facem trebuie să ne întristeze. Dar omul a schimbat rânduiala și nu face ceea ce trebuie la timpul cuvenit: face mulțime de păcate și nu se îndurerează din pricina lor, dar de îndată ce i se întâmplă ceva cât de cât neplăcut, cade în deznădejde".[12] Astfel, tristețea devine „o patimă tot atât de grea și supărătoare ca mânia și căutarea plăcerii, și aduce aceleași roade rele dacă nu știm să ne folosim de ea potrivit rațiunii și în chip prevăzător".[13]

În această patimă omul vădește un îndoit comportament patologic: pe de o parte el nu se întristează – așa cum ar trebui să facă neîncetat – pentru starea de decădere, de păcat și de boală în care se află, care este cu adevărat o stare vrednică de plâns; iar, pe de altă parte, se întristează din pricina unor lucruri pentru care nu merită să te mâhnești.[14] Putința omului de a se întrista nu numai că nu este folosită așa cum a voit Dumnezeu atunci când i-a dăruit-o, pentru a se îndepărta de păcat, ci, dimpotrivă, ajunge să fie folosită anapoda – în chip lipsit de rațiune, dacă ne gândim la menirea ei firească –, ca să-și manifeste alipirea de această lume, intrând astfel, în mod paradoxal, în slujba păcatului.

În afară de ceea ce arată cuvântul în sine, tristețea (λύπη) apare ca o stare de suflet caracterizată prin lipsă de îndrăzneală,[15] slăbiciune,[16] greutate și durere psihică, deznădejde,[17] strâmtorare,[18] apăsare a inimii,[19] disperare dureroasă,[20] însoțită cel mai adesea de neliniște și chiar de spaimă.[21]

Această stare poate avea multe cauze, dar este întotdeauna o reacție patologică a facultății irascibile sau a celei poftitoare a sufletului, sau a amândurora împreună, fiind, deci, în mod esențial legată de concupiscență și de mânie. „Uneori tristețea, scrie Evagrie, apare din cauza neîmplinirii dorințe-

[10] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 58, PG 90, 592D; 593B; 596A.
[11] *Ibidem*, 593A.
[12] *Către Staghirie Ascetul*, III, 13.
[13] *Ibidem*, 14.
[14] Este de la sine înțeles că nu punem în această categorie tristețea resimțită de om pentru nenorocirile care i se întâmplă aproapelui, care este o formă de compătimire.
[15] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Către Staghirie Ascetul*, III, 13.
[16] *Ibidem*.
[17] Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, V, 6-7.
[18] *Ibidem*.
[19] *Ibidem*.
[20] Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, IX, 1.
[21] Avva Dorotei, *Învățături...*, V, 6-7.

lor (στέρησις τῶν ἐπιθυμιῶν), alteori ea urmează mâniei".[22] Dar ea poate apărea în suflet și prin lucrarea directă a diavolilor sau chiar fără vreun motiv vădit. În continuare, vom examina în detaliu aceste diferite etiologii ale tristeții.

1) Cel mai adesea tristețea este provocată de lipsa împlinirii uneia sau mai multor dorințe. „Tristețea apare din lipsa unei plăceri trupești", arată Evagrie.[23] Sfântul Ioan Casian spune și el că tristețea vine atunci când „cineva a văzut spulberată speranța ce-și făurise în minte";[24] și că un soi de tristețe „ia naștere când ni s-a zădărnicit o dorință".[25] Și pentru că „dorința e începutul oricărei patimi",[26] fiecare patimă poate întotdeauna naște tristețe; cel care are „înclinare pătimașă pentru vreun lucru pământesc" este adesea supus tristeții, spune tot Evagrie.[27] Plăcerea fiind legată de dorință, putem spune și că „tristețea este lipsa unei plăceri (στέρησις ἡδονῆς), fie prezente, fie viitoare".[28] Sfântul Maxim Mărturisitorul[29] și Sfântul Talasie[30] definesc tristețea în același fel. Am văzut deja că Sfântul Maxim subliniază faptul că plăcerea simțurilor este în mod inevitabil urmată de durere, care cel mai adesea este de natură psihică, iar nu fizică, luând forma tristeții. De aceea el spune că tristețea este „sfârșitul plăcerii trupești".[31]

Fiind efectul neîmplinirii dorinței carnale (în sensul larg al acestui termen) și al plăcerii care este legată de ea, tristețea vădește că cel atins de ea este alipit de bunurile acestei lumi. De aceea, Evagrie subliniază faptul că ea este legată de toate patimile, pentru că toate patimile implică pofta,[32] și spune că „nu se poate respinge un astfel de vrăjmaș dacă avem vreo înclinare pătimașă pentru vreun lucru pământesc".[33] Avva Dorotei spune și el, în același sens: „Cel care nu disprețuiește toate cele pământești (...) nu poate scăpa de tristețe".[34] Iar Sfântul Ioan Scărarul arată că „cel care a urât lumea a scăpat de întristare; iar cel ce e împătimit de ceva dintre cele văzute încă n-a scăpat de întristare. Căci cum nu se va întrista de lipsa a ceea ce iubește ?".[35] Tot el spune încă: „Dacă cineva socotește că nu simte nici o împătimire față de

---

[22] *Tratatul practic*, 10.
[23] *Despre cele opt duhuri ale răutății*, 11, PG 79, 1156D.
[24] *Așezămintele mănăstirești*, IX, 4.
[25] *Convorbiri duhovnicești*, V, 11.
[26] Evagrie, *Despre cele opt duhuri ale răutății*, 11, PG 79, 1156D.
[27] *Tratatul practic*, 19.
[28] *Ibidem.*
[29] *Răspunsuri către Talasie*, 58, PG 90, 593A.
[30] *Despre dragoste, înfrânare...*, I, 75.
[31] *Răspunsuri către Talasie*, 58, PG 90, 592D.
[32] Cf. *Despre cele opt duhuri ale răutății*, 11-12.
[33] *Tratatul practic*, 19.
[34] *Sentințe*, 3.
[35] *Scara*, II, 11.

vreun lucru, dar inima lui e întristată pentru lipsa lui, unul ca acesta se înșală cu desăvârșire".[36]

De aceea întâlnim adesea tristețea născută din pierderea vreunui bun material[37] sau din orice pagubă de același fel.[38] Alipirea pătimașă a omului de viața pământească și de cele din ea care-i satisfac patimile, de asemenea, poate naște tristețea: fie din pricina gândului la toate cele ce-i pot pune viața și plăcerea în primejdie, fie chiar din pricina necazurilor de tot felul: boală,[39] relele care i se pot întâmpla,[40] moartea.[41]

Tristețea poate fi trezită, de asemenea, de pizma față de bunurile materiale sau morale ale altuia.[42]

Ea poate fi cauzată de lipsa onorurilor din partea lumii, fiind astfel legată de chenodoxie.[43]

Să notăm și faptul că nu totdeauna tristețea este provocată de neîmplinirea unei anume dorințe, legate de un lucru anume; ea poate să fie legată de o insatisfacție de ordin general, de un sentiment de frustrare privind întreaga existență, vădind astfel faptul că nu sunt împlinite dorințele profunde și fundamentale ale persoanei, chiar dacă ea nu știe limpede care sunt acestea.

2) O a doua cauză a tristeții este mânia. Astfel, Evagrie spune: „tristețea urmează mâniei"; într-adevăr, explică el, „mânia este o dorință de răzbunare care, neîmplinită, naște tristețea".[44] La fel scrie Sfântul Maxim: „Întristarea (supărarea) este împletită cu amintirea răului. Prin urmare, când mintea va oglindi fața fratelui cu supărare, vădit este că-și amintește răul de la el".[45] Sfântul Ioan Casian, nedând alte precizări, spune și el că „tristețea este uneori urmarea unei mânii anterioare";[46] și mai spune că există un soi de tristețe care „ia naștere când încetează mânia".[47]

În afară de ținerea de minte a răului, de supărarea pe aproapele și dorința de a se răzbuna pe el, tristețea este legată și de alte sentimente. Uneori omul se întristează pentru că mânia sa a fost necuvenit de mare în raport cu ceea ce a generat-o sau, dimpotrivă, pentru că n-a izbucnit pe măsura supărării sau pentru că n-a trezit, în cel asupra căruia s-a pornit, reacția pe care o aștepta.

---

[36] *Ibidem*, 16.
[37] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la statui*, V, 4; VII, 1.
[38] Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, 11.
[39] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la statui*, VII, 1.
[40] *Ibidem*.
[41] *Ibidem*; V, 4. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, III, 3; 9.
[42] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 91.
[43] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 1. Evagrie, *Despre cele opt duhuri ale răutății*, 12, PG 79, 1158B. Cf. *Tratatul practic*, 13.
[44] *Despre cele opt duhuri ale răutății*, 11, PG 79, 1156B. Cf. *Tratatul practic*, 10; 25.
[45] *Capete despre dragoste*, III, 89. Cf. 96.
[46] *Așezămintele mănăstirești*, IX, 4.
[47] *Convorbiri duhovnicești*, V, 11.

Tristețea poate fi generată și de o jignire sau de ceea ce omul crede că a fost o jignire: „fiind nedreptățiți sau socotind că am fi nedreptățiți, ne mâhnim".[48]

În aproape toate aceste situații, această patimă vădește iubire de sine și este, deci, legată de slava deșartă și de mândrie, cum este legată de ele și mânia din care se naște ea uneori. Tristețea vădește reacția unui ego frustrat în dorința afirmării de sine – situație în care această a doua cauză a tristeții apare ca înrudită cu cea dintâi –, care crede că nu este apreciat la justa să valoare.[49] Ținerea de minte a răului suferit, de care se leagă cel mai adesea tristețea, este de altfel un resentiment al mândriei rănite, iar mânia care naște tristețea exprimă adesea voința de reafirmare a eului, de redobândire a siguranței de sine și de înălțare în ochii proprii și în ochii celuilalt. În acest caz, tristețea este expresia sentimentului de eșec sau de neputință, care-l cuprinde pe om în încercarea nereușită de a-și recâștiga onoarea pierdută.

3) Uneori tristețea apare ca nemotivată. „Câteodată însă, chiar fără să existe vreun motiv care să ne pricinuiască această cădere (...), suntem apăsați de o neașteptată tristețe", arată Sfântul Ioan Casian.[50] Tot el, puțin mai sus, spune că există o tristețe, care se manifestă ca o „dureroasă disperare... fără noimă".[51] În acest soi de tristețe, deosebirea dintre ea și akedie, pe care o vom examina în capitolul următor, este greu de stabilit.

4) Trebuie știut că demonii au un rol important în nașterea, dezvoltarea și menținerea oricărei forme de tristețe, dar mai ales a acesteia din urmă. Dacă spunem despre ea că este nemotivată, facem aceasta pentru că nu este direct legată de o acțiune anume a persoanei atinse de ea, pentru că nu este, precum celelalte, efectul neîmplinirii unei dorințe sau efect al mâniei, dar nu pentru că n-ar avea la modul absolut nici o cauză. Sfinții Părinți spun că cel mai adesea ea apare în sufletul omului prin lucrarea demonilor. Astfel, Sfântul Ioan Casian arată că „uneori însă, chiar fără să existe vreun motiv care să ne pricinuiască această cădere, din imboldirea vicleanului vrăjmaș suntem apăsați de o neașteptată tristețe".[52] Sfântul Ioan Gură de Aur, vorbind despre starea sufletească a prietenului său, Stagirie, copleșit de o puternică tristețe, subliniază în repetate rânduri rolul influenței demonice.[53] El scrie așa: „Diavolul este cel care îți învăluiește mintea cu această neagră tristețe, întunecând-o, și tot el se luptă să ia de la tine orice gând bun care te-ar putea liniști și întări. Și aflându-ți sufletul lipsit de acestea, îl lovește, umplându-l de răni".[54]

---

[48] *Dogmatica*, II, 16. Cf. Marcu Ascetul, *Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte*, 180.
[49] Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori*, 698. Avva Dorotei, *Sentințe*, 3.
[50] *Așezămintele mănăstirești*, IX, 4.
[51] *Ibidem*, 11.
[52] *Așezămintele mănăstirești*, IX, 4. Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, V, 6-7.
[53] *Către Staghirie Ascetul*, I, 1; II, 1.
[54] *Ibidem*, II, 1.

De altfel, unul dintre efectele imediate ale lucrării diavolești este tocmai apariția în suflet a unei stări de întristare. „Gândurile de la draci sunt tulburate și pline de întristare", spune Sfântul Varsanufie.[55] Și putem afirma și contrariul: orice stare de tristețe rea a sufletului este întotdeauna semn al lucrării diavolești. „Căci am auzit că cele ce se fac cu tulburare și întristare... sunt ale dracilor", spune marele Bătrân.[56]

Cu toate că adesea evenimentele exterioare suscită și motivează tristețea, trebuie să subliniem că, în realitate, nu ele sunt adevărata ei pricină, ci doar simple prilejuri de manifestare. Izvorul ei se află în sufletul omului, mai precis în atitudinea lui față de cele ce îi vin din afară, ca și față de sine însuși. Omul este deci cel răspunzător de tristețea de care se lasă cuprins, iar împrejurările și relele însești care i se întâmplă nu-i pot servi drept scuză întemeiată. „Bucuriile ca și întristările – scrie Sfântul Ioan Gură de Aur – nu țin atât de firea lucrurilor, cât vin din propriile noastre stări sufletești. Dacă acestea sunt puse în chip înțelept în bună rânduială, inima noastră va fi întotdeauna mulțumită. Adesea, bolile trupului au drept cauză mai curând vreo tulburare lăuntrică decât starea rea a vremii sau altă înrâurire din afară. Tot astfel se întâmplă și cu bolile sufletului. Iar dacă bolile trupești țin de firea noastră, acestea din urmă nu atârnă decât de voința noastră (și ne putem feri de ele)".[57]

Chiar și atunci când diavolii sunt cei care trezesc sau mențin stările de tristețe, ei nu pot să facă aceasta decât dacă află în suflet teren prielnic și numai folosindu-se de participarea – mai mult sau mai puțin conștientă – a voinței omului. De aceea Sfântul Ioan Gură de Aur îi spune prietenului său, Stagirie: „Nu demonul este pricinuitorul tristeții neguroase care te-a cuprins, ci chiar tristețea ta îl ajută să-ți strecoare în suflet aceste cugete rele".[58] Adesea, tristețea se află în suflet înainte de a interveni direct diavolul, el nefăcând altceva decât să se folosească de această stare ca să sporească patima.

Patima tristeții poate lua forma extremă a deznădejdii (ἀπόγνωσις),[59] care este una dintre manifestările ei cele mai grave. „O prea mare întristare este foarte primejdioasă, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, căci ea poate aduce chiar moartea omului; de aceea Apostolul Pavel îi îndeamnă pe Corinteni să-l ierte pe cel ce a greșit, «ca să nu fie copleșit de prea multă întristare» (2 Cor. 2, 7)".[60]

---

[55] *Scrisori duhovnicești*, 124. Cf. 70.
[56] *Ibidem*, 433.
[57] *Omilii la statui*, I, 3.2
[58] *Către Staghirie Ascetul*, II, 1. Cf. III, 13.
[59] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVI, 72. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete teologice și practice*, I, 72. Sf. Nil Sorski, *Regula*, V.
[60] *Omilii la Ioan*, LXXVIII, 1.

Diavolul joacă un rol deosebit de important în căderea omului în deznădejde, și prin ea poate provoca în suflet adevărate catastrofe. „Demonul, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, nu are altă armă mai de temut împotriva noastră ca deznădejdea; de aceea, el se bucură mai puțin când păcătuim, decât atunci când ne deznădăjduim din pricina păcatelor".[61] Într-adevăr, ajuns într-o asemenea stare, omul își pierde cu totul nădejdea în Dumnezeu, și prin aceasta taie legătura cu El. El lasă astfel câmp liber lucrării diavolului, predându-se puterii lui și sortindu-se morții spirituale. Căci „întristarea lumii aduce moarte", scrie Sfântul Apostol Pavel (2 Cor. 7, 10).[62] Sub efectul deznădejdii – uneori chiar al unei simple întristări – omul ajunge să se dedea patimilor celor mai distrugătoare, crezând că ele sunt un leac pentru starea lui cea rea, fie și numai pentru faptul că îl fac pentru o clipă să uite de starea în care se află. De aceea Sfântul Apostol Pavel spune că asemenea oameni „petrec în nesimțire și s-au dedat pe sine desfrânării, săvârșind cu nesaț toate faptele necurăției" (Efes. 4, 19). Sfântul Grigorie cel Mare, având în minte aceste cuvinte, spune că din întristare „vine rătăcirea minții în cele neîngăduite".[63]

Pricină de moarte spirituală, deznădejdea îl duce pe om și la moartea trupească, împingându-l la sinucidere: nemaiașteptând nimic de la viață, el își pune în gând să se omoare și ajunge chiar s-o facă.[64] Pentru a explica această situație, Sfântul Ioan Gură de Aur arată că în acest caz poate fi vorba și de o lucrare diavolească, dar insistă asupra responsabilității omului: „Aceste gânduri aducătoare de moarte, îi scrie el lui Stagirie, nu vin numai de la diavol, ci le aduce însăși întristarea ta. Da, deznădejdea ta mai mult decât duhul rău le aduce în suflet și poate că ea este singura lor pricină. Se știe doar că mulți oameni, fără să fie chinuiți de diavoli, din pricina unor puternice suferințe voiesc în chip nebunesc să-și ia viața, numai ca să scape de ele".[65] „O mare întristare, chiar fără ajutorul diavolului, dă naștere celor mai mari rele (...) Sub apăsarea deznădăjduirii, nenorociții de ei își pun lațul de gât sau își împlântă un cuțit în piept sau se aruncă în apă sau în alt chip se dau morții. Chiar și atunci când este vădită lucrarea duhului rău în ei, oamenii pe ei înșiși trebuie să se învinuiască pentru pierzania lor, că s-au lăsat înrobiți și doborâți de supărare".[66]

---

[61] *Omilii despre pocăință*, I, 2.
[62] Cf. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete*, I, 60. Isihie Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 135. Sf. Nil Sorski, *Regula*, V.
[63] *Comentariu la Iov*, XXXI, 45.
[64] Vedem aceasta la Stagirie, prietenul Sfântului Ioan Gură de Aur, care mărturisește că este hărțuit de ideea sinuciderii și se află pe punctul de a o pune în faptă (cf. *Către Staghirie Ascetul*, I, 1 și 2; II, 1).
[65] *Către Staghirie Ascetul*, II, 1.
[66] *Ibidem*.

Pentru toate aceste motive, tristețea este privită de Sfinții Părinți ca o boală a sufletului[67] de o mare gravitate și cu efecte puternice. Cu atât mai mult este așa când e vorba despre deznădejde.[68] „Mare este stăpânirea tristeții, spune Sfântul Ioan Gură de Aur; ea este o boală a sufletului care cere multă putere și curaj pentru a i te împotrivi și pentru a izgoni răul pe care-l aduce".[69]

Sfinții Părinți prezintă adesea această patimă ca pe o formă de nebunie, net vizibilă atunci când este vorba despre deznădejde. Sfânta Sinclitichia, vorbind despre „tristețea care vine de la vrăjmaș", spune că este „plină de nebunie".[70] Iar Sfântul Ioan Casian constată că „dacă printr-un asalt întâmplător, sau prin diferite ocazii neașteptate, tristețea a avut putința să pună stăpânire pe sufletul nostru, atunci... zguduie din temelii și ne cufundă în grea deznădejde (*labefactat et deprimit*) mintea"; „după ce a pierdut orice judecată sănătoasă, iar pacea inimii i s-a tulburat, îl face pe om să se comporte ca unul ieșit din minți (...), îl doboară și-l prăbușește într-o disperare dureroasă".[71]

Efectele patologice ale tristeții sunt devastatoare. Astfel în Cartea lui Isus Sirah stă scris că „pe mulți i-a omorât întristarea" (Sir. 30, 21). Sfântul Ioan Gură de Aur nu se ferește să spună că „o mare tristețe este mai vătămătoare pentru noi decât loviturile vrăjmașului".[72]

Nu numai că „întristarea este o stavilă în calea binelui",[73] ea și aduce în suflet mulțime de rele. Sfântul Nil Sorski o numește „rădăcina tuturor răutăților".[74]

Pe lângă faptul că naște deznădejdea și relele ei urmări dacă este lăsată să se dezvolte, încă de la primele ei manifestări patima tristeții produce atitudini pătimașe, făcându-l pe om morocănos,[75] rău,[76] ranchiunos,[77] plin de amărăciune,[78] pizmaș,[79] lipsit de răbdare.[80] În felul acesta, relațiile omului cu semenii săi sunt profund tulburate.[81]

---

[67] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, IX, 2. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la statui*, XVII, 3; *Către Staghirie Ascetul*, III, 14. Evagrie, *Despre cele opt duhuri ale răutății*, 12, PG 79, 1158B; 1158C. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 19.
[68] Sf. Ioan Gură de Aur, *Către Teodor cel căzut*, I, 1 („acest soi de boală").
[69] *Omilii la Ioan*, LXXVIII, 1. De asemenea, el spune că ea este o rană, o plagă a sufletului (*Omilii la statui*, VI, 1).
[70] *Apoftegme*, seria alfabetică, Sinclitichia, 21.
[71] *Așezămintele mănăstirești*, IX, 1. Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Către Staghirie Ascetul*, I, 1.
[72] *Către Staghirie Ascetul*, I, 1.
[73] Evagrie, *Despre cele opt duhuri ale răutății*, 11.
[74] *Regula*, V.
[75] Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, IX, 11.
[76] Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, XXXI, 45.
[77] *Ibidem*.
[78] *Ibidem*.
[79] Sf. Ioan Casian, *loc. cit.*
[80] *Ibidem*.
[81] Cf. *ibidem*, 4.

Să mai notăm faptul că, asemenea tuturor celorlalte patimi, tristețea întunecă sufletul[82] și orbește mintea, tulburându-i puterea de judecată.[83]

Unul dintre efectele ei specifice este îngreunarea sufletului.[84] Omul, este prin ea cu totul lipsit de putere, devine delăsător,[85] laș,[86] paralizându-i orice lucrare.[87] Mai ales acest din urmă efect este deosebit de grav, pentru că-l lipsește pe om de dinamismul necesar în lucrarea celor duhovnicești, îl face să piardă rodul eforturilor sale ascetice, „răpindu-i rugăciunea",[88] mai ales atunci când tristețea urmează făptuirii păcatului.[89]

[82] Cf. Sfântul Ioan Scărarul, *Scara*, Cuvântul 26, Cuprinsul pe scurt..., 9.
[83] Cf. Evagrie, *Despre cele opt duhuri ale răutății*, 12.
[84] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 8.
[85] Cf. Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, XXXI, 45. Sf. Nil Sorski, *Regula*, V.
[86] Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, 16.
[87] Idem, *Așezămintele mănăstirești*, IX, 11. Sf. Nil Sorski, *Regula*, V.
[88] Evagrie, *Către monahi*, 56. Cf. *Despre cele opt duhuri ale răutății*, 11.
[89] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, V, 9, 11.

7

Akedia

Akedia (ἀκηδία) se înrudește cu tristețea[1] atât de mult, încât tradiția ascetică apuseană, al cărei inspirator este Sfântul Grigore cel Mare, le pune laolaltă, socotindu-le una și aceeași patimă.[2] Tradiția răsăriteană însă face deosebire între ele, privindu-le la două patimi distincte.[3]

Termenul ἀκηδία a fost preluat în latină sub forma *acedia*, greu de tradus în limbile moderne în chip simplu și complet în același timp. Cuvintele „lene" sau „plictis", prin care el este adesea redat, nu exprimă decât o parte din realitatea complexă desemnată de această noțiune.

Akedia corespunde, desigur, unei anumite stări de lene[4] și unui soi de plictis, dar alături de acestea ea mai cuprinde și lehamite, silă, urât, lâncezeală, moleșeală,[5] descurajare,[6] toropeală, lipsă de grijă, amorțeală, somnolență[7] – akedia împingându-l pe om la somn[8] fără ca el să fie cu adevărat obosit[9] –, îngreunarea trupului,[10] ca și a sufletului.[11]

Există în akedie un sentiment de insatisfacție vagă și generală, astfel încât pe omul aflat sub stăpânirea acestei patimi nu-l mai interesează nimic, găsește toate lucrurile lipsite de sens și fără rost și nu mai așteaptă nimic de la viață.[12]

Akedia îl face pe om nestatornic cu sufletul și cu trupul.[13] Mintea, incapabilă de a se fixa, trece de la un lucru la altul. Îndeosebi când este singur,

---

[1] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, X, 1.
[2] Cf. Sf. Grigore cel Mare, *Comentariu la Iov*, XXXI, 85.
[3] În afară de Evagrie și Sf. Ioan Casian, a se vedea și: Sf. Atanasie cel Mare, *Viața Sfântului Antonie*, 36; Paladie, *Viața Sfântului Ioan Gură de Aur* (în fr. éd. Colman-Norton, p. 133); Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 67; Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XIII.
[4] Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, 16.
[5] Cf. Herma, *Păstorul*, Vedenia III, 19 (11), 3.
[6] Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete teologice și practice*, I, 66.
[7] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Convorbiri duhovnicești*, V, 16.
[8] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, I, 71. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, 11.
[9] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XIII, 5 și 1.
[10] Cf. Sf. Arsenie, *Epistole*, 19. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, I, 66; 71. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XIII, 1.
[11] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 8.
[12] Cf. Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în o sută de capete*, 58.
[13] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, X, 6. *Convorbiri duhovnicești*, V, 16.

omul nu mai poate suferi să stea în locul în care se află, patima împingându-l să iasă[14] și să colinde prin alte locuri. Adesea ajunge hoinar, rătăcind din loc în loc.[15]

În general, ea îl împinge pe om să caute cu orice preț întâlnirea cu ceilalți.[16] Aceste întâlniri nu-i sunt, obiectiv vorbind, cu totul necesare, dar, târât de patimă, el le resimte ca atare, căutând pretexte „bune" pentru a le îndreptăți.[17] Relațiile sale cu oamenii sunt cel mai adesea ușuratice, întreținute prin vorbărie deșartă[18], născută dintr-o curiozitate fără rost.[19]

Se poate întâmpla ca akedia să nască în sufletul stăpânit de ea un mare dezgust față de locul unde șade;[20] îi oferă motive ca să fie nemulțumit de el și-l face să creadă, în mod iluzoriu, că în altă parte i-ar fi mai bine.[21] „Îl face să tânjească după alte locuri, unde ar putea găsi mai ușor cele de trebuință".[22] Akedia poate, de asemenea, să-l facă pe om să fugă de lucrurile pe care le are de împlinit, mai ales de munca sa, de care îl face să fie nemulțumit,[23] împingându-l să caute alte activități, care, crede el, ar fi mai interesante și l-ar face fericit...

Toate aceste stări legate de akedie sunt însoțite de neliniște, care, alături de sila de toate, constituie o caracteristică fundamentală a acestei patimi.[24]

Demonul akediei atacă mai ales pe cei dedicați viețuirii duhovnicești; el încearcă să-i întoarcă din căile Duhului, să le împiedice în orice chip lucrarea pe care o cere o asemenea viață și mai ales să-i depărteze de la pravilă și de la stăruința în nevoința ascetică,[25] să le tulbure liniștea și nemișcarea care o înlesnesc.[26] Astfel, Sfântul Ioan Scărarul o prezintă ca pe o „lâncezeală a sufletului, o moleșeală a minții în nevoință, o scârbă față de făgăduința călugărească".[27] Ea îl face pe monah „leneș și neînstare de nici o muncă

---

[14] Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, 11.

[15] Aceasta se poate face și cu închipuirea, și în realitate. Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, 16; *Așezămintele mănăstirești*, X, 6.

[16] Idem, *Așezămintele mănăstirești*, X, 2 (3).

[17] *Ibidem.*

[18] Idem, *Convorbiri duhovnicești*, V, 16.

[19] *Ibidem.*

[20] Cf. Evagrie, *Tratatul practic*, 12. Antireticul, VI. 26. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, X, 2 (1).

[21] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, X, 2 (2). Sf. Arsenie, *Epistole*, 57.

[22] Evagrie, *Tratatul practic*, 12. Cf. Antireticul, VI. 33.

[23] Ibidem.

[24] Sf. Ioan Casian o definește în mai multe rânduri ca „*taedium vitae sive anxietas cordis*" (*Așezămintele mănăstirești*, V, 1; X. 1. *Convorbiri duhovnicești*, V. 2). A se vedea, de asemenea, *Convorbiri duhovnicești*, V, 16; XXIV, 5. *Așezămintele mănăstirești*, X, 2 (3).

[25] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, I, 66; 71.

[26] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Așezămintele mănăstirești*, X. 3.

[27] *Scara*, XIII, 2.

înăuntrul chiliei, nemailăsându-l să stea în casă şi să se dedea cititului".[28] Robită de această patimă, mintea lui „devine leneşă şi neputincioasă la orice lucrare duhovnicească";[29] monahul ajunge trândav în tot lucrul lui Dumnezeu,[30] el nu mai doreşte bunurile viitoare[31] şi ajunge chiar să dispreţuiască bunurile duhovniceşti.[32] Toţi Sfinţii Părinţi văd în akedie principala piedică în calea rugăciunii.[33] Sfântul Ioan Scărarul arată că akedia, „lâncezeala sufletească", este „plictiseală în citirea psalmilor..., neputincioasă în rugăciune".[34] „Dracul trândăviei obişnuieşte să războiască de cele mai multe ori mai ales pe cei ce au înaintat în rugăciune sau pe cei ce se sârguiesc în ea", spune Sfântul Simeon Noul Teolog.[35] El arată că mai ales la ceasul rugăciunii acesta aduce toropeală în suflet şi în trup, împingându-l pe monah la somn: „Când nu se face cântarea de psalmi, trândăvia sufletului nu se arată. Iar când se sfârşeşte pravila, atunci se deschid ochii", spune Sfântul Ioan Scărarul.[36] Dar „când soseşte vremea rugăciunii, iarăşi se îngreunează trupul. Stând la rugăciune, îi scufundă pe călugări iarăşi în somn şi le răpeşte stihul din gură cu căscături necuvenite".[37]

Este întru totul adevărat că akedia îi loveşte mai ales pe cei care se străduiesc să se supună unei asceze duhovniceşti statornice, care-şi reduc la strictul necesar activităţile şi ieşirile în afara chiliei, care caută singurătatea şi liniştea deplină; iar cu cât îşi rânduieşte omul mai mult viaţa şi se însingurează pentru a se dedica rugăciunii curate care-l uneşte cu Dumnezeu, cu atât mai mult este încercat de această patimă de care au a se teme mai ales sihaştrii. Dar ea nu-i ocoleşte nici pe cei care trăiesc fără nici o rânduială şi neavând nici o grijă de sufletul lor. Pe aceştia îi atacă sub alte forme; cum arată Sfântul Isaac Sirul, „cei care petrec în faptele trupeşti sunt cu totul în afară (de aceste ispite); dar lor le vine trândăvia care e vădită tuturor".[38]

Această akedie ia forma unui sentiment, adesea nedesluşit, de nemulţumire, de plictiseală, de oboseală, de silă de sine şi de viaţă,[39] de cei din jur, de

---

[28] Sf. Ioan Casian, *Aşezămintele mănăstireşti*, X, 2 (1).
[29] *Ibidem.*
[30] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoinţă*, 26.
[31] Sf. Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic în o sută de capete*, 58.
[32] Ibidem
[33] Cf. Sf. Arsenie, *Epistole*, 19. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoinţă*, 57.
[34] *Scara*, XIII, 3.
[35] *Cele 225 de capete...*, I, 73. Cf. 66.
[36] *Scara*, XIII, 8.
[37] *Ibidem*, 5.
[38] *Cuvinte despre nevoinţă*, 57.
[39] Cf. Sf. Diadoh al Foticeei: „gândul trândăviei... îi înfăţişează şi viaţa aceasta trecătoare ca neavând nici un rost" (*Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 58).

locul în care viețuiesc, de muncă și de orice activitate.[40] Ei sunt, de asemenea, cuprinși de o neliniște fără motiv, de o anxietate generalizată, sau chiar de o stare de angoasă, temporară sau continuă. De aici, cad într-o stare de lâncezeală, de toropeală fizică și psihică, de oboseală generală și constantă, nemotivată, de somnolență sufletească și trupească. Adesea, pe lângă toate acestea și parcă pentru a le înrăutăți, akedia îi împinge să facă mai multe lucruri deodată, să umble fără rost dintr-un loc în altul, să se întâlnească cu oameni care nu le sunt de nici un folos și, în general, să facă tot ceea ce le pare lor că i-ar putea scăpa de neliniște și plictiseală, de singurătate și de nemulțumirea pe care o poartă în suflet. Și crezând ei că astfel vor fi mulțumiți și în sfârșit se vor regăsi, de fapt se înstrăinează tot mai mult de sine și de datoria lor duhovnicească, de adevărata lor fire și de menirea lor, iar prin aceasta se lipsesc de orice bucurie cu adevărat deplină și netrecătoare.

La cei care duc viață ascetică, atacurile acestui demon și manifestările acestei patimi se întețesc în jurul amiezii. „Îndeosebi în jurul orei șase,[41] scrie Sfântul Ioan Casian, îl tulbură pe monah niște friguri, care revin la anumite intervale și, la orele obișnuite acceselor, produc sufletului bolnav fierbințeli violente. În sfârșit, unii bătrâni spun că acesta este duhul cel de amiază, pomenit în Psalmul 90".[42] Printre acești „bătrâni" se află și Evagrie, care spune că: „Demonul akediei, care se mai numește și «demonul de amiază»... se năpustește asupra călugărului pe la ceasul al patrulea[43] și dă târcoale sufletului până pe la al optulea[44] ceas".[45]

Ceea ce distinge în mod esențial akedia de tristețe este faptul că ea nu are un motiv precis, sufletul fiind „tulburat fără de noimă", cum spune Sfântul Ioan Casian.[46] Dar dacă ea nu are un motiv precis, aceasta nu înseamnă că ea nu are anume cauze. Etiologia demoniacă, cum o arată citatele de mai sus, este preponderentă.[47] Lucrarea diavolilor presupune totuși un teren prielnic, pentru a se putea manifesta. Sfântul Talasie arată că iubirea plăcerii și întristarea cea după lume duc cu ușurință la akedie.[48] „Trândăvia (akedia) vine din neglijența sufletului, și e neglijent sufletul care bolește de iubirea plăcerii".

---

[40] Cf. Avva Pimen: „Trândăvia stă peste tot începutul" (*Apoftegme*, Pentru Avva Pimen, 149).
[41] La amiază. Sfântul Ioan Scărarul o situează în același moment (Scara, XIII, 5).
[42] *Așezămintele mănăstirești*, X, 1.
[43] Ora 10.
[44] Ora 14.
[45] *Tratatul practic*, 12. În capitolul 36, Evagrie se folosește numai de această expresie „demonul de amiază", pentru a desemna akedia.
[46] *Așezămintele mănăstirești*, X, 2.
[47] A se vedea, de asemenea: *Parafrază în 150 de capete... la Sf. Macarie Egipteanul*, 129. Sf. Nil Sorski, *Regula*, V.
[48] *Capete...*, I, 90.

spune el iarăși.[49] Sfântul Macarie Egipteanul pune akedia pe seama lipsei de credință.[50] Iar Sfântul Isaac Sirul arată că la monahi „trândăvia vine din împrăștierea cugetării".[51]

Descrierea tulburărilor aduse de akedie, pe care am prezentat-o puțin mai înainte, ne îngăduie s-o privim ca pe o boală a sufletului, așa cum o și socotesc, de altfel, Sfinții Părinți.[52]

Mulțimea nenorocitelor ei urmări pentru viața sufletului nu fac decât să întărească această convingere.

Una dintre ele, fundamentală, este întunecarea în întregime a sufletului: akedia întunecă mintea (νοῦς)[53] și o orbește, aruncând sufletul în beznă.[54] Astfel, sufletul nu mai este în stare să cunoască înțelesurile duhovnicești. „Cu adevărat sufletul care a fost rănit de săgeata acestei tulburări, istovindu-se, este îndepărtat de la orice contemplare a virtuților și de la văzul sensurilor spirituale", spune Sfântul Ioan Casian.[55] Dar urmarea cea mai gravă este că această patimă îl depărtează pe om de la cunoașterea lui Dumnezeu, ținându-l în trândăvie și neștiință.[56]

Sfinții Părinți arată iarăși că akedia, care este o lâncezeală a sufletului[57] și o moleșeală a minții,[58] stinge flacăra duhului,[59] ducându-l la negrijă[60] și lipsă de curaj.[61] Dacă se însoțește cu tristețea, o sporește,[62] și atunci omul ajunge ușor la deznădejde.[63] Tot din ea ies gândurile de hulă[64] și cugetările nebunești împotriva Făcătorului.[65] Alte urmări nenorocite sunt învârtoșarea inimii

---

[49] *Ibidem*, III, 51.

[50] *Parafrază în 150 de capete... la Sf. Macarie Egipteanul*, 49.

[51] *Cuvinte despre nevoință*, 33.

[52] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mânăstirești*, X, 1; 2; 3; 4; 5; 7; 23. Evagrie, *Despre cele opt duhuri ale răutății*, 13-14. *Parafrază în 150 de capete... la Sf. Macarie Egipteanul*, 49. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 67. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 46. Sf. Talasie, *Capete...*, III, 51.

[53] Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, I, 66.

[54] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mânăstirești*, X, 2(3, 9). Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, I, 71. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 57 („vine peste el întuneric peste întuneric").

[55] *Așezămintele mânăstirești*, X, 4.

[56] Cf. *Apoftegme*, XI, 28.

[57] Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, I, 71. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XIII, 1.

[58] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, 1.

[59] Sf. Simeon Noul Teolog, *loc. cit.*

[60] Cf. *ibidem*, I, 66.

[61] Cf. *ibidem*, 72.

[62] Cf. Sf. Nil Sorski, *Regula*, V.

[63] Sf. Simeon Noul Teolog, *loc. cit.*, 72.

[64] Cf. *ibidem*, 66. Sf. Nil Sorski, *Regula*, V.

[65] Sf. Simeon Noul Teolog, *loc. cit.*, 66.

și mânierea grabnică.[66] Tot din ea, spune Sfântul Isaac Sirul, „vine duhul ieșirii din minți, din care răsar zeci de mii de ispite".[67]

Spre deosebire de celelalte patimi de căpetenie, akedia nu naște o patimă anume, căci ea le aduce în suflet pe aproape toate celelalte patimi. „Acest demon nu este urmat îndeaproape de nici un altul", spune Evagrie,[68] explicând în altă parte că „gândul akediei nu este urmat de altul, întâi pentru că este un gând apăsător, iar apoi pentru că are în el mai toate gândurile (rele)".[69] Tot așa spune și Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Moleșeala (akedia)... stârnește deodată aproape toate patimile".[70] Iar Sfântul Varsanufie scrie că ea „naște tot răul".[71] De aceea, Sfântul Ioan Scărarul socotește că akedia este „moartea atotcuprinzătoare a monahului".[72] Iar Sfântul Simeon Noul Teolog spune despre ea că este „moartea sufletului și a minții",[73] încheind astfel: „Dacă Dumnezeu i-ar îngădui să lucreze împotriva noastră după puterea ei, nici unul dintre nevoitori nu s-ar mântui vreodată".[74]

În fața mulțimii acestor rele pe care le iscă akedia, Sfinții Părinții spun că ea este cea mai apăsătoare și mai greu de îndurat patimă,[75] cea mai grea dintre „cele opt întâistătătoare ale răutății"[76] și că „nu este patimă mai rea decât dânsa".[77] Sfântul Isaac Sirul spune că ea este pentru suflet „gustarea gheenei".[78]

Spre deosebire de celelalte patimi despre care am vorbit, akedia nu constă în reaua folosire a unei anume puteri a sufletului. Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că ea le pervertește pe toate: „Toate patimile țin sau numai de iuțimea sufletului, sau numai de partea lui poftitoare, sau de cea rațională... Dar akedia se face stăpână peste toate puterile sufletului".[79] Pe de altă parte, ea nu constă nici în folosirea lor în chip contrar firii, pentru că nu are în natura omenească vreun bun temei. De aceea, Evagrie arată că în cazul acestei

---

[66] Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, 16. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 46.
[67] *Cuvinte despre nevoință*, 46. Cf. 55.
[68] *Tratatul practic*, 12.
[69] *Tâlcuire la Psalmul 139*, 3, PG 12, 1664B.
[70] *Capete despre dragoste*, I, 67.
[71] *Scrisori duhovnicești*, 13.
[72] *Scara*, 6.
[73] *Cele 225 de capete*, I, 74.
[74] *Ibidem*.
[75] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 67.
[76] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XIII, 8.
[77] *Apoftegme*, seria alfabetică, Avva Pimen, 149.
[78] *Cuvinte despre nevoință*, 46.
[79] *Capete despre dragoste*, I, 67. Cf. Evagrie, *Tâlcuire la Psalmul 139*, 3, PG 12, 1664.

patimi, firesc (κατὰ φύσιν – conform naturii) este să nu o ai deloc.[80] Într-un anume fel, ea este, pe de o parte, amorțire și vlăguire, iar pe de altă parte, zăpăcire și neorânduială a tuturor puterilor sufletului care sunt de folos în viața duhovnicească. Sfântul Talasie arată limpede această dualitate, atunci când o definește ca „neglijență a sufletului". Akedia ar putea fi privită ca lipsă a „zelului" duhovnicesc cu care a fost hăruit primul om și pe care îl are și omul înnoit în Hristos, tot ca dar al Sfântului Duh, pentru ca să-și poată astfel împlini cu râvnă fierbinte lucrarea duhovnicească.

[80] *Despre cele opt gânduri ale răutății*, 13.

8

Mânia

Patima mâniei (ὀργή) pornește din puterea irascibilă a sufletului (θυμός) și cuprinde toate manifestările patologice ale agresivității.

Puterea irascibilă, așa cum am văzut, i-a fost dată omului la crearea sa și face parte din însăși firea lui. Potrivit Proniei dumnezeiești, ea era menită să-l ajute pe om să lupte împotriva ispitelor și a Ispititorului și ca să se ferească de păcat și de răutate. Așa se defineau, la origine, finalitatea ei firească și folosirea ei normală. Dar, așa cum am arătat, prin păcat omul i-a schimbat rostul firesc și, în loc de a utiliza această putere a sufletului pentru a se împotrivi Celui Rău, el a îndreptat-o contra aproapelui său, folosindu-se de ea contrar naturii. Aceasta face din mânie, sub toate formele ei, o patimă și o boală a sufletului. Toate aceste aspecte fiind deja pe larg dezbătute în prima parte a studiului nostru,[1] nu vom reveni aici asupra lor.

Mânia se vădește a fi patimă ori de câte ori ea se îndreaptă spre semenul nostru. O asemenea mânie nimic n-o poate îndreptăți.[2] Omului i se cuvine să se mânie numai pe Cel Rău, iar nu pe cei înșelați de acesta, căci, așa cum spune Apostolul: „lupta noastră nu este împotriva trupului și a sângelui, ci împotriva începătoriilor, împotriva stăpâniilor, împotriva stăpânitorilor întunericului acestui veac, împotriva duhurilor răutății, care sunt în văzduhuri" (Efes. 6, 12). Păcatul trebuie urât, iar nu cel care păcătuiește. „Urăște boala, iar nu pe cel ce bolește", învață Maica Sinclitichia.[3]

Mânia despre care vorbește tradiția ascetică nu constă numai în manifestările violente, exteriorizate, care sunt numite așa în mod obișnuit și care sunt, în general, trecătoare și-i afectează în mod special pe cei care au un temperament coleric; Sfinții Părinți privesc ca patimă și pun sub acest nume toate formele de agresivitate ale omului, exteriorizate sau nu, fățișe sau ascunse, grosolane sau subtile, și care, în general, sunt îndreptate împotriva aproapelui. Astfel, pe lângă ceea ce se numește în chip obișnuit mânie, și care constituie manifestarea ei exteriorizată, vizibilă și violentă, forma acută

---

[1] În cap. 3, 3.

[2] Cf. Evagrie, *Cuvânt despre rugăciune*, 24. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, VIII, 21; 22.

[3] *Apoftegme*, seria alfabetică. Sinclitichia, 23.

a patimii, în care mânia „izbucnește și se dezlănțuie",[4] Sfinții Părinți[5] disting: resentimentul (μῆνις) – care este o „mânie mocnită", interiorizată și ascunsă, care are ca temei amintirea unei jigniri, a unei umiliri, a nedreptăților suferite –, ranchiuna (μνησικακία), ura (μῖσος, κότος) și toate formele de ostilitate, de animozitate, de dușmănie sau, pe scurt, de răutate. Proasta dispoziție, acreala, formele mai mult sau mai puțin dezvoltate de iritare (ὀξυχλία) și manifestările de nerăbdare sunt și ele expresii ale acestei patimi.[6] Tot de această patimă sunt legate indignarea și batjocura, ironia și glumele cu referire la oameni. Putem adăuga aici și sentimentele, chiar nedezvoltate, de rea-voință, de la cele mai grosolane – care se traduc prin răutate și voința vădită de a face rău – până la cele mai subtile, care pot consta, pe de o parte, în bucuria de necazurile sau de nenorocirea care-l lovește pe semen, iar, pe de altă parte, în lipsa întristării pentru relele care i se întâmplă sau chiar a nu te bucura de fericirea lui.[7] În contrast cu aceste sentimente, adesea mărunte, ascunse și greu de observat chiar de cel afectat de ele, formele extreme de violență, ca rivalitățile de tot felul,[8] bătăile, loviturile, rănirile și chiar omuciderile[9] sau războaiele, derivă tot din patima mâniei, în sensul larg dat acestui cuvânt de tradiția ascetică. Mulțimea stărilor și reacțiilor sufletești legate de mânie ne ajută să înțelegem faptul că ea îl afectează pe om aproape în permanență, ca și celelalte patimi, de altfel.

Sfinții Părinți observă că în orice formă de mânie omul încearcă un soi de plăcere, care-l face să stăruie în ea. Astfel, Sfântul Ioan Gură de Aur zice: „chiar de ar avea de suferit de pe urma purtării sale, îndură totul cu ușurință, numai și numai ca să-și împlinească această plăcere a sufletului. Că plăcere este aprinderea mâniei; o petrecere care muncește sufletul mai cumplit decât plăcerea trupească, răvășind toată sănătatea sufletului".[10] Sfântul Ioan Scărarul spune și el, atunci când vorbește despre ținerea de minte a răului și despre mânia care o însoțește, că este ca un „piron înfipt în suflet, simțire neplăcută, iubită ca o dulceață a amărăciunii".[11] Avem aici însă o legătură de ordin secundar cu plăcerea, care ne arată cum aceasta întreține mânia (și mai ales

[4] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, II, 16.
[5] A se vedea, de exemplu: Efes. 4, 31; Col. 3, 8. Sf. Ioan Damaschin, *loc. cit.* Evagrie, *Tratatul practic*, 11. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, VIII, 5. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, VIII. *Convorbiri duhovnicești*, V, 9. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, VIII, 89; 91; 93. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii*, X. Împotriva celor ce se mânie.
[6] Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*. VII, 90. Hermà, *Păstorul*, Poruncile, V, 3.
[7] Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, VII, 93.
[8] Sf. Vasile cel Mare, *loc. cit.*
[9] *Ibidem*. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, 16. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, XVI, 6.
[10] *Despre preoție*, III, 10.
[11] *Scara*, IX, 2.

cu dorința de răzbunare), dar nu cum o produce. Originea diverselor manifestări ale acestei patimi poate fi aflată în legătura inițială și mai profundă dintre ea și plăcere. Evagrie, reluând cuvintele unui monah îmbunătățit, arată că „partea pătimașă se luptă tot timpul ca să dobândească plăceri".[12] Sfântul Maxim Mărturisitorul[13] și Avva Dorotei[14] văd și ei în iubirea de plăcere (φιληδονία) principala cauză a mâniei. Mânia se naște în om atunci când vede că nu poate ajunge la plăcerea râvnită,[15] dar și atunci când el se simte sau se teme sau chiar este lipsit de plăcerea de care se bucura și când „iubirea trupească de sine (φιλαυτία) este lovită de durere".[16] Mânia sa se pornește atunci împotriva celui care l-a lipsit de plăcere sau i se pare că l-a lipsit de ea sau care constituie o amenințare la adresa ei sau i se pare că i-o primejduiește. De aceea Evagrie definește mânia ca „o pornire împotriva celui care a greșit ori se crede că ar fi greșit cu ceva".[17]

Plăcerea simțuală este legată de dorința simțuală. Dorirea celor materiale și alipirea de ele sunt, de asemenea, cauze fundamentale ale mâniei. Aceasta ne face să înțelegem o altă afirmație a monahului pomenit de Evagrie: „îmi retez plăcerile ca să înlătur toate prilejurile părții pătimașe",[18] ca și ceea ce spune el în altă parte: „înarmându-te împotriva mâniei, nu vei suferi niciodată pofta".[19] Sfântul Isaac Sirul scrie în același sens: „Dacă suntem atrași uneori de cele supuse simțurilor (prin care ia uneori și iuțimea prilejul spre o pornire contrară firii) (...), prin aceasta prefacem blândețea firii în sălbăticie".[20] Sesizăm aici ecoul cuvintelor Sfântului Iacov: „De unde vin războaiele și de unde certurile dintre voi ? Nu, oare, de aici: din poftele voastre care se luptă în mădularele voastre ?" (Iac. 4, 1).

Din pricina iubirii bunurilor materiale și a plăcerilor pe care le produc ele, și pentru că le preferă pe acestea bunurilor și desfătărilor duhovnicești, ajunge omul să cadă în patima mâniei, cum arată limpede Sfântul Maxim Mărturisitorul: „am ales mai mult cele materiale în loc de porunca iubirii și, îngrijindu-ne de ele, ne războim cu oamenii. Se cuvine deci să punem iubirea de orice om mai presus decât cele văzute și decât însuși trupul".[21] Tot el mai spune și că „noi nu putem să-i iubim pe cei ce ne urăsc, fiindcă suntem iubi-

---

[12] *Tratatul practic*, 99.

[13] *Capete despre dragoste*, I, 51.

[14] *Învățături de suflet folositoare*, XII, 131.

[15] Cf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 20. Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, 3.

[16] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, Prolog.

[17] *Tratatul practic*, 11.

[18] *Ibidem*, 99.

[19] *Cuvânt despre rugăciune*, 27.

[20] *Cuvinte despre nevoință*, 27.

[21] *Cuvânt ascetic*, 7.

tori de materie și de plăcere și le punem pe acestea mai presus de poruncă. Ba de multe ori ocolim din pricina acestora și pe cei ce ne iubesc".[22]

Iubirea celor materiale și goana după plăcerea legată de ele se manifestă în mod diferit, așa cum am văzut, în diferitele patimi. Potrivit tradiției ascetice, există trei mari categorii de patimi sau trei forme principale de iubire a lumii, care sunt pentru om pricini de mânie,[23] atunci când îi este răpită plăcerea care-i vine de la ele, când se simte amenințat s-o piardă sau când este împiedicat s-o dobândească: lăcomia pântecelui (patima gastrimarghiei);[24] iubirea banilor și a bogăției sau în general a bunurilor materiale (patima arghirofiliei și pleonexiei);[25] iubirea de sine (cenodoxia[26] și mândria[27]).

Însă acestea sunt numai principalele pricini ale mâniei, cele mai frecvente și mai răspândite, căci ea poate avea numeroase alte cauze, pe care nu oricine le poate sesiza cu ușurință, așa cum arată Sfântul Ioan Scărarul, care, vorbind despre ele, se exprimă ca un adevărat medic duhovnicesc: „Precum fierbințeala trupurilor este una, dar multe sunt pricinile înfierbântării, și nu una, la fel și fierberea și mișcarea mâniei, dar poate și a celorlalte patimi, au multe și felurite pricini și prilejuri. De aceea este cu neputință a hotărî despre ele într-un singur chip. Îmi dau mai degrabă cu părerea despre sârguința plină de grijă cu care trebuie să caute fiecare dintre cei ce bolesc de ele felul tămăduirii lor. Cea dintâi tămăduire ar consta în a cunoaște cineva pricina patimii lui. Căci odată pricina aflată, noi, cei bolnavi, vom afla și leacul tămăduitor prin purtarea de grijă a lui Dumnezeu și prin iscusința doftorilor duhovnicești".[28]

În afară de patimile pomenite mai sus, trebuie să mai numărăm între principalele cauze ale mâniei și patima desfrânării,[29] ca și prea multa odihnă a trupului.[30] Aceasta din urmă poate fi pusă în legătură cu etiologia mâniei dacă o privim ca pe o lipsă de cumpătare: dând prea multă hrană trupului și odihnindu-l peste măsură, îi furnizăm un „capital" de energie care poate fi ușor folosit la întărirea puterii agresive a sufletului, în același timp producându-se o slăbire a trezviei duhovnicești și a voinței, care o pot controla și stăpâni.

---

[22] *Ibidem*, 8.

[23] Cf. Evagrie, *Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor*, 1; *Epistole*, 39; Antireticul. *Despre mânie*, 30. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, VIII; 36; XXVI, 33.

[24] Evagrie, *loc. cit.* Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, VIII, 36. Avva Dorotei. *Învățături de suflet folositoare*, II, 29.

[25] Cf. Evagrie, *loc. cit.* Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, VIII, 36; XXVI, 33. Avva Dorotei, *loc. cit.* Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 75; III, 20; IV, 41.

[26] Evagrie, *loc. cit.* Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, VIII, 36. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, X, 108. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 20; IV, 41.

[27] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVI, 33.

[28] *Scara*, VIII, 28.

[29] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, VIII, 36.

[30] Avva Dorotei, *Sentințe*, 3.

Dintre toate aceste surse ale mâniei, în mod sigur slava deșartă și mândria sunt cele fundamentale.[31] Vorbind despre ură, Sfântul Marcu Ascetul spune: „Această boală îi lovește pe cei care urmăresc întâietatea în ceea ce privește onorurile";[32] iar când vorbește în general despre mânie arată că „patima aceasta se sprijină mai ales pe mândrie; prin ea se întărește și se face nebiruită".[33] Atunci când omul este rănit în amorul propriu, când se simte jignit, umilit, desconsiderat (mai ales în raport cu părerea bună pe care o are despre sine și pe care se așteaptă ca și ceilalți s-o împărtășească), el este cuprins de feluritele forme de mânie. Ceea ce pare a fi cauza externă și motivul ei întemeiat, nu este în realitate decât un revelator și un catalizator al acestei patimi care-și are originea în sufletul supus ei, în mândria ascunsă acolo. „Nu cuvintele unuia sau altuia provoacă în noi supărarea, ci mândria noastră de a ne socoti mai buni decât cel care ne-a insultat, prețuirea exagerată pe care fiecare o avem despre noi", arată Sfântul Vasile cel Mare.[34] O dovadă *a contrario* este faptul că cel smerit rămâne pașnic și blând chiar atunci când este lovit cu mânie. Prin mânie, prin ținerea de minte a răului și prin dorința de răzbunare, omul caută să-și refacă, înaintea celui care l-a jignit, ca și în propriii ochi, imaginea pe care și-a făcut-o despre sine, la care ține și care socotește că i-a fost înjosită.

Aceste ultime considerații nu sunt în dezacord cu ceea ce am spus mai sus, cu privire la rolul pe care-l joacă plăcerea în producerea mâniei; omul, cum vom vedea în continuare, află în slava deșartă și în mândrie o mare plăcere, care ajunge să fie amenințată, micșorată și chiar distrusă cu totul de jignirile și umilințele de tot felul, venite din partea semenilor. Mânia apare deci și în acest caz ca o reacție de revoltă în fața pierderii unei plăceri, dar mai adesea ca o reacție de apărare a plăcerii primejduite sau chiar pierdute.

La fel ca toate celelalte patimi, mânia, sub toate formele, este privită de Sfinții Părinți ca o boală a sufletului.[35] Mânia „este o boală de care firea noastră se scârbește tot atât de mult ca de lepra trupească", spune Sfântul Ioan Gură de Aur.[36]

Pentru dereglările pe care le produce, ea este, îndeosebi, socotită o formă de nebunie.[37] „Nu este nici o deosebire între mânie și nebunie", spune Sfântul Ioan

---

[31] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, VIII, 36; XXII, 1.
[32] *Despre pocăință*, III.
[33] *Epistolă către Nicolae Monahul*, 8.
[34] *Omilii*, X, 7 (Împotriva celor ce se mânie).
[35] În afara citatelor care vor urma, a se vedea: Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, VIII, 2; 6. Sf. Ioan Gură de Aur, *Tâlcuire la Psalmul 123*, 1; *Omilii la Ioan*, V, 5; XLVIII, 3; *Omilii la Matei*, X, 6; LX, 1. Sf. Marcu Ascetul, *Despre pocăință*, III.
[36] *Omilii la Fapte*, XXXI, 4.
[37] În afară de citatele care vor urma, a se vedea: Herma, *Păstorul*, Porunca V, 2, 4. Metodiu de Olimp, *Banchetul*, V, 6. Sf. Ioan Gură de Aur, *Tâlcuire la Psalmul 123*, 1. *Omilii la Fapte*, XXXI, 4. Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, V, 45.

Gură de Aur.[38] „Mâniosul este întru totul asemenea unui nebun", mai spune el.[39] „Mânia este o nebunie de scurtă durată", scrie Sfântul Vasile cel Mare.[40]

Desigur mânia poate fi privită ca o formă de nebunie mai ales în manifestările ei acute și violente, și mai ales atunci când ia forma furiei nestăpânite. Sfântul Ioan Scărarul o privește chiar ca pe o formă de epilepsie a sufletului.[41] Sfântul Grigorie cel Mare, prezentându-ne o descriere mai precisă a acestei patimi în formele ei paroxistice, arată astfel limpede că ea poate fi asimilată unei forme de nebunie: „Împunsă de boldul mâniei, inima se zbate, trupul tremură, limba se bâlbâie, obrajii se aprind, ochii scapără; omul devine de nerecunoscut chiar pentru cei care-l cunosc. Unul ca acesta vorbește fără să știe ce spune. Cu ce se deosebește un asemenea om de un nebun ? De aceea adeseori mânia pornește pumnii spre lovituri cu o furie pe măsura nebuniei sale. Mintea nu mai este în stare să țină frâiele, căci a ajuns bătaia de joc a unei puteri străine, și dacă furia mișcă membrele omului făcându-l să lovească, aceasta se întâmplă pentru că înlăuntrul lui turbarea a înrobit sufletul, lipsindu-l de fireasca lui putere de stăpânire".[42] Sfinții Părinți arată adesea, în același sens, că cel care ajunge la asemenea forme violente de mânie este asemenea unui posedat,[43] și putem aminti aici legătura directă pe care ei o stabilesc între anumite forme de nebunie și posesia demonică.

Putem spune că mânia se înrudește și chiar se identifică cu unele forme de nebunie și de posesie demonică pentru faptul că au în comun un mare număr de simptome cu totul asemănătoare. Să examinăm în detaliu această patologie, care se vede limpede în formele cele mai violente ale mâniei, dar care poate fi regăsită în diferite grade și în celelalte forme ale ei.

Pe plan somatic, mânia, în manifestările ei acute, provoacă o tulburare caracteristică, ușor de observat din exterior. Mai ales la Sfântul Ioan Gură de Aur[44] și la Sfântul Vasile cel Mare[45] găsim o descriere tipică a acestei tulburări a trupului, analogă celei prezentate de Sfântul Grigorie cel Mare, citată mai sus. Înlăuntrul trupului, mânia se traduce prin tulburări de ordin fiziologic.[46] Formele înăbușite și cronice cunosc și ele asemenea dereglări.[47] Toate

---

[38] *Omilii la Ioan*, XLVIII, 3.
[39] *Ibidem*, IV, 5.
[40] *Omilii*, X, 1 (Împotriva celor ce se mânie).
[41] Cf. *Scara*, VIII, 15.
[42] *Comentariu la Iov*, V, 45.
[43] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii*, X (Împotriva celor ce se mânie).
[44] *Omilii la Ioan*, IV, 5.
[45] *Omilia*, X (Împotriva celor ce se mânie).
[46] Cf. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, II, 16. Sf. Grigorie de Nazianz, *Poeme morale*, XXV, 35-40, PG 37, 816A. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Isaia*, PG 30, 424A. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, XII; *Despre Rugăciunea domnească*, PG 44, 1164C; *Dialogul despre suflet și înviere*, 38. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, VIII, 90. A se vedea, de asemenea: Evagrie, *Tratatul practic*, 11. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, VIII; 6.
[47] Cf. Evagrie, *Tratatul practic*, 11.

acestea tulbură funcționarea firească a trupului și-i zdruncină sănătatea. Sfântul Ioan Gură de Aur atrage atenția asupra acestui fapt, spunând că „mânia vatămă trupul”;[48] „cunosc mulți oameni pe care i-a îmbolnăvit mânia”.[49] Iar Sfântul Ioan Scărarul arată urmările pe care această patimă le poate avea în ceea ce privește modul de a se hrăni, ea conducând fie la anorexie, fie la bulimie.[50]

Dar mai ales tulburările pe care mânia le naște în suflet ne îndreptățesc să o privim ca pe una dintre cele mai grave boli ale lui și ca pe o formă de nebunie. „Mânia obișnuiește mai mult decât celelalte patimi să tulbure și să zăpăcească sufletul”, spune Sfântul Diadoh al Foticeei,[51] și, după el, Sfântul Ioan Scărarul.[52] Mânia, scrie Sfântul Grigorie cel Mare, „tulbură sufletul, îl sfâșie și-l sfârtecă”,[53] „semănând în el zăpăceala”.[54] „Patima nerațională a mâniei pustiește, zăpăcește și întunecă tot sufletul”, spune Sfântul Marcu Ascetul.[55] „Ea strică sufletul” și „tulbură cu totul starea lui firească”, arată, de asemenea, Sfântul Ioan Gură de Aur,[56] care mai spune despre ea că slutește sufletul,[57] „strică sănătatea sufletului, mâncându-i, rupându-i, rozându-i toată puterea, făcându-l cu totul nefolositor”.[58]

Tulburările pe care le naște în suflet mânia sunt nenumărate. Mai întâi, ea perturbă atât de puternic activitatea rațională, încât pare că omul își pierde uzul rațiunii.[59] „Mânia alungă silnic rațiunea și scoate afară din legea firii cugetarea”, scrie Sfântul Maxim Mărturisitorul.[60] „Când această patimă a izgonit rațiunea și a pus stăpânire pe suflet, (...) nu-i mai îngăduie (omului) să fie om, că nu mai are ajutorul rațiunii”, arată Sfântul Vasile cel Mare.[61] Rațiunea fiindu-i „ca și cuprinsă de beție și întunecată”,[62] omul nu mai poate judeca corect lucrurile.[63] Așa arată Sfântul Ioan Casian, scriind că: „atâta timp cât (mânia) stăruie în inimi, orbindu-ne mintea cu vătămătoarele ei întu-

---

[48] *Omilii la Ioan*, XXVI, 4.
[49] *Omilii la Fapte*, VI, 4.
[50] *Scara*, VIII, 16.
[51] *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 62.
[52] *Scara*, Cuprinsul pe scurt..., 21. Cf. VIII, 15.
[53] *Comentariu la Iov*, V, 45.
[54] *Ibidem*.
[55] *Epistolă către Nicolae Monahul*, 8.
[56] *Despre preoție*, III, 10.
[57] *Omilii la Ioan*, XLVIII, 3.
[58] *Omilii la Matei*, IV, 9.
[59] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii*, X (Împotriva celor ce se mânie); Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Fapte*, VI, 4. Sf. Grigorie de Nazianz vorbește despre „mânia nebună care smintește mintea” (*Cuvântări*, XXV, 7).
[60] *Tâlcuire la Tatăl nostru*, PG 90, 888C.
[61] *Omilii*, X, 1 (Împotriva celor ce se mânie).
[62] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Ioan*, IV, 4. Sf. Marcu Ascetul, *Epistolă către Nicolae Monahul*, 8.
[63] *Ibidem*.

necimi, nu vom putea ajunge nici să judecăm cu dreaptă chibzuinţă (...), dar să mai încapă în noi lumina duhului şi a adevărului ! Căci zice Scriptura: «Tulburatu-s-a de mânie ochiul meu» (Ps. 30, 10). Nici parte de adevărata înţelepciune nu vom avea (...), nici nu vom fi în stare să păstrăm cârma dreptăţii, ajutaţi de un ascuţit discernământ al minţii (...) fiindcă «cel iute la mânie săvârşeşte nebunii» (Pilde 14, 17)".[64] „Nimic nu tulbură atât de mult curăţia minţii şi limpezimea judecăţii ca mânia fără socoteală, care izbucneşte cu multă furie", constată, la rândul său, Sfântul Ioan Gură de Aur.[65]

Omul ajunge să vadă lucrurile prin prisma mâniei; raţiunea îi este cu totul supusă patimii.[66] Cunoaşterea realităţii este perturbată, chiar dacă, privite din exterior, facultăţile lui cognitive par a lucra în mod corect, iar capacitatea de a raţiona este, formal vorbind, teafără.[67] Omul căzut pradă agresivităţii încetează de a mai sesiza realitatea aşa cum este, ajungând s-o vadă cu totul deformat; patima naşte în el o cunoaştere delirantă, legată de modul pătimaş în care o vede. „Cu adevărat, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, un om cuprins de mânie se aseamănă cu un nebun. Uită-te că omul cuprins de mânie e ca şi nebun; când demonul mâniei intră în el, îl face să-şi iasă din minţi şi-l împinge să facă lucruri potrivnice celor ce se cuvin a fi făcute. Mânioşii nu mai văd bine, nici nu fac ce trebuie, ci ca şi cum li s-ar fi stricat simţurile şi şi-ar fi pierdut minţile, aşa fac totul (...) (ei sunt) striviţi cu totul de mânie".[68] Tot el – comparând mânia cu beţia şi spunând despre ea că nu este altceva decât „o ieşire a minţii din mersul ei firesc, o rătăcire a raţiunii şi pierdere a cunoştinţei"[69] – se întreabă: „Spune-mi, oare prin ce se deosebesc cei aprinşi de mânie şi beţi de furie de cei se îmbată cu vin ? Oare nu la fel se poartă şi unii şi alţii, oare nu dovedesc ei aceeaşi neînfrânare şi nu în acelaşi fel se dezlănţuiesc împotriva semenilor, nemaiştiind ce spun şi nevăzând limpede pe cei din faţa lor ? Şi după cum nebunii (μαινόμενοι) şi cei care delirează se aruncă în prăpastie fără să ştie ce fac, tot aşa se poartă şi cei cuprinşi de mânie şi biruiţi de furie".[70] Sfântul Vasile cel Mare arată, ca şi Sfântul Ioan Gură de Aur,[71] că, sub efectul mâniei, omul ajunge să nu mai respecte ceea ce e fundamental valoros în el şi în semeni, nu-şi mai recunoaşte aproapele şi-şi neglijează chiar binele personal.[72] Delirul produs de mânie are ca efect modificarea proporţiilor: întâmplările nu mai sunt percepute şi trăite la ade-

---

[64] *Aşezămintele mănăstireşti*, VIII, 1.
[65] *Despre preoţie*, III, 10.
[66] Cf. Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, V, 45.
[67] Cf. *ibidem*.
[68] *Omilii la Facere*, LIII, 5.
[69] *Cateheze baptismale*, V, 4.
[70] *Ibidem*, 5.
[71] *Despre preoţie*, III, 10.
[72] *Omilia X* (Împotriva celor care se mânie).

văratele lor dimensiuni, ci unele sunt în mod exagerat îngroșate, iar altele cu totul șterse sau abia băgate în seamă.[73]

O altă trăsătură patologică esențială a mâniei, care permite asimilarea ei unei forme de nebunie sau unei stări de posesie demonică este alienarea la care ajunge cel căzut pradă acestei patimi; acesta nu se mai poate stăpâni, pare că nu mai acționează condus de rațiune și din propria voință, ci ca și cum ar fi împins să gândească și să acționeze sub presiunea unei forțe din afara lui, pe care nu o poate controla cu nici un chip și care-i înrobește sufletul și trupul.[74] Omul devine literalmente o marionetă a patimii sale.[75]

Această alienare nu este legată numai de formele violente ale mâniei; ea poate fi observată și în cazul ținerii de minte a răului sau a urii înăbușite, când toate facultățile omului sunt focalizate asupra obiectului împotriva căruia se manifestă aceste forme ale patimii, când omul este ca și silit să-și amintească în permanență de jignirea care i s-a adus și să se gândească tot timpul la mijloacele cele mai potrivite de a se răzbuna.[76] Chiar și în cazul în care mânia nu este decât o simplă iritare, omul pare de asemenea mânat în felul de a se comporta de o forță din afara lui și care-i scapă de sub control, ceea ce se și recunoaște uneori, atunci când se spune despre un asemenea om că „e prost dispus".

În sfârșit, un ultim simptom patologic esențial în cazul mâniei este agitația psihomotorie de diferite grade care o caracterizează[77] și care o apropie, și din acest punct de vedere, de manifestările de nebunie și de stările de posesie demonică. Comportamentul omului mânios devine dezordonat, lipsit de sens; omul se dedă celor mai ciudate purtări, pe care în mod normal le-ar dezaproba. Cei mânioși sunt capabili de „porniri violente și nestăpânite" și de „apucături rele" și nimeni n-ar putea „descrie chipul în care mânioșii dau drumul mâniei (...) țipă, se sălbăticesc, se năpustesc cu tot atâta furie ca și animalele (...); tot ce vede ajunge o armă în mâna furiei", arată Sfântul Vasile.[78]

Mânia, spun Sfinții Părinți, este pentru suflet un adevărat venin[79] prin care diavolul îl roade cu cruzime pe dinlăuntru.[80] Amintirea insultelor, ura și

---

[73] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, XVI, 8.
[74] Cf. *ibidem*, IV, 9. *Despre preoție*, III, 10. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia X*, 1 (Împotriva celor ce se mânie). Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, V, 45.
[75] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 51. Sf. Grigorie cel Mare, *loc. cit.*
[76] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii*, X, VI (Împotriva celor ce se mânie).
[77] Cf. Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, V, 45; XXXI, 45.
[78] *Omilii*, X, 2 (Împotriva celor ce se mânie).
[79] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, LXXXI, 2; *Omilii la Ioan*, XXVI, 3. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, IX, 2.
[80] Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, I, 47.

dorința de răzbunare mai ales sunt ca un venin care se răspândește peste tot în suflet,[81] otrăvind inima.[82] Sfinții Părinți o mai numesc „viermele minții"[83] sau foc atotmistuitor.[84] Păstrând în suflet mânia, amintirea răului, ura, dorința de răzbunare, încetul cu încetul omul se distruge pe sine. „De păstrezi ură față de dușman, ți se pare doar că te răzbuni pe el, dar te chinui pe tine însuți", constată Sf. Ioan Gură de Aur; „ți-ai pus înlăuntru mânia ca un călău care te biciuiește, sau ca un vultur care-ți sfâșie măruntaiele".[85]

Sub influența acestor atitudini pătimașe, omul nu-și mai află pacea, fiind aruncat într-o stare de mâhnire și neîncetată neliniște.[86] „Omul cuprins de furie nu cunoaște pacea; și tot așa cel care ține în suflet ură împotriva dușmanului său", afirmă Sfântul Ioan Gură de Aur.[87] „Omul agitat de furie, spune tot el, se învrednicește de mii de suferințe; și fiind tot timpul tulburat de năvala gândurilor, petrecând zi și noapte în tulburare și în neliniștea sufletului, el suferă aici, pe pământ, toate chinurile iadului".[88]

În planul fundamental al relației omului cu Dumnezeu, patima mâniei are efecte deosebit de nefaste. În primul rând, ea îl înstrăinează pe om de Dumnezeu.[89] Nu numai că ea se opune „mâniei vrednice de cinste", luându-i locul, dar se împotrivește, lovește[90] și stinge[91] o virtute deosebit de prețioasă, care ține în chip firesc de suflet,[92] și anume blândețea, formă a iubirii, prin care mai ales omul se aseamănă cu Dumnezeu. De aceea spune Sfântul Grigorie cel Mare că „păcatul mâniei, alungând blândețea din suflet, strică asemănarea acestuia cu chipul cel dumnezeiesc".[93] Altfel spus, Sfântul Duh nu Se mai sălășluiește în om, [94] iar duhul cel rău, adus de purtarea pătimașă a acestuia, vine să-i ia locul.[95] Lipsit de Duhul Sfânt, care-i conferă ordine și unitate, sufletul se află fără rânduială și dezbinat: „De îndată ce este lipsit de Duhul, spune Sfântul Grigorie cel Mare, sufletul ajunge la nebunie vădită și

---

[81] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Ioan*, XXVI, 3.
[82] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, IX, 12: „Cel ce... ține minte răul are incuibată în sine o viperă purtătoare de venin ucigător".
[83] *Ibidem*.
[84] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la statui*, XX, 6; *Omilii la Ioan*, XXVI, 3.
[85] *Omilii la statui*, XX, 2.
[86] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, IX, 5.
[87] *Loc. cit.*
[88] *Omilii la Ioan*, LXVIII, 3.
[89] Sf. Vasile cel Mare, *loc. cit.* (VII).
[90] Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, V, 45.
[91] Cf. Evagrie, *Tratatul practic*, 20.
[92] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, XV, 11.
[93] *Loc. cit.*
[94] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, VIII, 17. Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, V, 45. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, VIII, 12. Sf. Vasile cel Mare, *loc. cit.*
[95] Sf. Ioan Casian, *loc. cit.* Sf. Vasile cel Mare, *loc. cit.*

suferă împrăștierea gândurilor și neorânduiala mișcărilor din afară".[96] Același Sfânt Părinte spune că „atunci când mânia biruie blândețea sufletului, îl tulbură și, ca spunem așa, îl sfâșie și îl sfârtecă, împingându-l să se războiască cu sine".[97] Părăsit de Duhul Sfânt, care îl lumina, sufletul cade dintr-o dată în întuneric,[98] mai întâi de toate întunecându-se ochiul inimii;[99] atunci omul cade din adevărata cunoaștere.[100] „Dumnezeu lipsește de strălucirea cunoașterii Sale sufletul pe care mânia l-a întunecat cu neînțelegerea", scrie Sfântul Grigorie cel Mare.[101] Mintea nu mai este în stare de contemplarea duhovnicească.[102] „Pornirea de mânie aprinzându-se din orice motiv întunecă ochii minții, căci, vârându-se în ei «bârna» ucigătoare a unei boli mai grele, nu le îngăduie să mai vadă soarele dreptății", scrie Sfântul Ioan Casian.[103] Iar Evagrie spune: „După cum celor care au vederea bolnavă, privind la soare, li se împăienjenesc ochii de lacrimi și văd tot felul de năluciri în văzduh, tot așa mintea (νοῦς) tulburată de mânie nu poate să ajungă la contemplarea duhovnicească, ci un nor i se așază peste cele pe care dorește să le privească".[104] În special omul nu mai poate sesiza prezența lui Hristos în el.[105]

În acest context, e de la sine înțeles că mânia este o piedică în calea rugăciunii[106] care, așa cum spune Evagrie, este „vlăstarul blândeții și al lipsei de mânie".[107] „Împiedicând rugăciunea"[108], mânia duce la pierderea sănătății sufletului, care este legată de ea, și-l împiedică pe om să ducă adevărata viață pentru care a fost creat.

Mânia care sporește și întărește agresivitatea rea, necuvenită,[109] duce în același timp la slăbirea agresivității virtuoase a sufletului, dată omului pentru a lupta împotriva păcatului. Puterea sufletului nu se mai exercită în războiul

---

96 *Comentariu la Iov*, V, 45.
97 *Ibidem*.
98 Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, VIII, 22. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 27.
99 Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, VIII, 20; Sf. Ioan Casian, *loc. cit.* Evagrie, *Tratatul practic*, 24.
100 Evagrie, *Tratatul practic*, 24. Sf. Isihie Sinaitul, *Capete despre trezvie*, A doua sută, 34.
101 *Comentariu la Iov*, V, 45.
102 Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 20.
103 *Așezămintele mănăstirești*, VIII, 6.
104 *Capete gnostice*, IV, 63.
105 Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, IV,76.
106 Cf. Evagrie, *Cuvânt despre rugăciune*, 13, 20, 21; *Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor*, 27; *Tratatul practic*, 23. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 49; III, 20.
107 *Cuvânt despre rugăciune*, 14.
108 *Ibidem*, 25.
109 Evagrie, *Tratatul practic*, 20. Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, I, 47.

duhovnicesc,[110] fiind aproape paralizată.[111] Sufletul devine neputincios[112] și tot ce face spre îndreptarea lui face cu multă trudă.[113]

Toate aceste consecințe patologice sunt catastrofale pentru om, pentru că, în fond, mânia duce la moartea sufletească.[114] Ea alungă din suflet virtuțile[115] și mai întâi de toate stinge iubirea.[116] Încetând să se îndrepte, potrivit menirii sale firești, spre omorârea gândurilor drăcești, ea „strică gândurile cele bune din noi".[117]

Lipsit de virtuți, sufletul cade pradă mulțimii patimilor, mai ales tristeții,[118] akediei,[119] fricii[120] și mândriei.[121]

[110] Isihie Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 31.
[111] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, IV, 9.
[112] *Ibidem.*
[113] Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete*, I, 47.
[114] Cf. Iov 5, 2. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, IV, 75. Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, V, 45.
[115] Sf. Isaia Pustnicul, *Douăzeci și nouă de cuvinte*, II, 2.
[116] Cf. Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, V, 45. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, XVI, 8.
[117] Isihie Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 31. Cf. A doua sută, 34.
[118] Evagrie, *Tratatul practic*, 20. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 89.
[119] Evagrie, *loc. cit.*, 23. Sf. Maxim Mărturisitorul, *loc. cit.*, I, 49.
[120] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 70.
[121] *Ibidem.*

9

Frica

Sfinţii Părinţi pun între patimi frica (φόβος) şi toate stările de suflet asemănătoare, care constituie forme sau intensităţi ale ei, ca teama, groaza, spaima, panica, dar şi anxietatea, angoasa, disperarea.[1]

În general, frica este provocată de pericolul unei pierderi sau de o suferinţă,[2] de ideea sau sentimentul că vom pierde sau am putea pierde lucrul pe care-l dorim sau pe cel de care ne-am legat.[3]

Frica astfel definită poate fi la fel de bine o virtute, ca şi o patimă: „Dacă frica este o patimă, după cum vor unii, apoi nu orice frică este patimă", spune Clement Alexandrinul.[4] De aceea trebuie să facem distincţia între două feluri de frică.

1) Cel dintâi, pe care Dumnezeu l-a sădit în om la crearea lui şi care, deci, ţine de firea sa, are două forme.

a) Prima sa formă este o forţă care-l ţine pe om lipit de fiinţa sa însăşi[5] şi care-l face să se teamă de a nu-şi pierde sufletul şi trupul. Prin această frică în manifestările ei cele mai elementare, omul se alipeşte de viaţă, de existenţă şi se teme de tot ceea ce i-ar putea-o răpi sau distruge şi are repulsie faţă de non-existenţă. Sfântul Maxim Mărturisitorul subliniază că această tendinţă ţine de însăşi firea omului: „cele ce sunt făcute din cele ce nu sunt au şi puterea de persistenţă în Cel ce este, iar nu în ceea ce nu este, iar propriu acestora după fire este pornirea spre cele ce le susţin şi ferirea de cele ce le strică";[6] ea face parte dintre *logoi* pe care Dumnezeu „i-a sădit de la început (în firea omenească) prin creaţie".[7] „Frica după fire este o putere ce susţine existenţa prin ferire (de cele ce-ar putea-o distruge)", spune el în continuare.[8] La fel spune şi Sfântul Ioan Damaschin vorbind despre „repulsia faţă de cele care distrug firea";[9] putem zice că ea corespunde instinctului de conservare,[10]

---

[1] Cf. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, II, 15; 12.
[2] Cf. *Ibidem*, II, 12.
[3] Cf. Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva păgânilor*, 3.
[4] *Stromate*, II, 8, 40.
[5] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, III, 23.
[6] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Disputa cu Pyrhus*, PG 91, 297CD.
[7] *Ibidem*.
[8] *Ibidem*.
[9] *Dogmatica*, III, 23.
[10] *Ibidem*.

instinctului vital, tendinței înnăscute a omului de a se menține în viață și a-și perpetua existența. Ea se manifestă în particular ca frică de moarte, tendință firească de vreme ce Creatorul ne-a dăruit viața pentru ca noi s-o păstrăm,[11] iar stricăciunea și moartea sunt fenomene contrare firii.

b) A doua formă este „frica de Dumnezeu", care pe o primă treaptă este frica de pedeapsa dumnezeiască,[12] iar pe cea mai înaltă treaptă se arată ca frica de a nu fi despărțit de Dumnezeu.[13]

Această a doua formă de frică este firesc legată de cea dintâi, căci omul – care-și iubește propria ființă și viața sa și se teme să nu le piardă –, dacă știe care este natura lor adevărată, nu poate decât să se teamă de despărțirea de Dumnezeu, obârșia și scopul lor, din Care au izvorât și spre care se îndreaptă. Omul care înțelege temeiul real al existenței sale nu se teme atât de pierderea vieții sale biologice, cât de pierderea vieții celei în Dumnezeu. La omul duhovnicesc, frica de moarte este înlăturată de frica de Dumnezeu și de tot ceea ce l-ar putea despărți de Dumnezeu, adică de păcat și de răutatea Vrăjmașului care aduc moartea sufletului (cf. Mt 10, 28; Lc 12, 5), singura moarte de care cu adevărat trebuie să ne temem, căci ea ne lipsește de viață pentru vecie, în vreme ce moartea biologică nu face decât să separe pentru un timp sufletul de trup și distruge numai forma pământească și stricăcioasă a existenței omului.

Acest dintâi fel de frică, pe care tocmai am prezentat-o sub cele două forme ale sale, constituie o virtute[14] pe care Adam a avut-o în starea sa primordială. Într-adevăr, Adam era sortit să devină nemuritor prin har, dar putea să și moară, datorită liberului său arbitru, dacă s-ar fi opus prin acesta voinței lui Dumnezeu.[15] De aceea, Dumnezeu i-a zis lui Adam: „Din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănânci, căci, în ziua în care vei mânca din el, vei muri negreșit !" (Fac. 2, 17). Frica – de a nu muri, ca și de a nu fi despărțit de Dumnezeu – a fost unul dintre mijloacele pe care Dumnezeu le-a dat omului pentru a-l ajuta să-I păzească porunca și să se ferească de urmările călcării ei.

2) Al doilea fel de frică, pe care Sfinții Părinți o privesc ca patimă, este o urmare a păcatului strămoșesc.[16] Ea se manifestă întotdeauna ca aversiune a

---

[11] *Ibidem.*

[12] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 1, PG 90, 269B.

[13] Clement Alexandrinul, de pildă, scrie: „Frica de Dumnezeu... este... o frică lipsită de patimă: că nu te temi de Dumnezeu, ci te temi să nu cazi din harul lui Dumnezeu" (*Stromate*, II, 8, 40). Nu credem că aceasta este o virtute pe care s-o fi avut Adam în starea sa primordială, căci el era însuflețit de iubirea de Dumnezeu și, după cum spune Sfântul Ioan, „iubirea desăvârșită alungă frica" (I In 4, 18). Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 38.

[14] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 1, PG 90, 269B.

[15] A se vedea, de pildă, Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului*, 4, Sf. Grigorie Palama, *Omilii*, 29, PG 150, 369C; 31, PG 150, 388D.

[16] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 1, PG 90, 269A.

omului față de tot ceea ce i-ar putea răpi sau distruge existența, dar în cazul acesta nu mai este vorba despre existența sa în Dumnezeu, ci de existența sa de ființă căzută, de care se alipește prin filautie. Sub această formă, înainte de orice și mai întâi de toate, ea este frică de moarte, dar nu din pricinile binecuvântate ale celuilalt soi de frică. Ea capătă cele mai variate forme, pe care însă nu le vom menționa aici.[17] Pentru a o caracteriza, vom spune, împreună cu Sfântul Maxim Mărturisitorul, că ea face parte dintre patimile datorate lipsirii de plăcere și este produsă ca și ele de faptul că iubirea de sine este rănită de o suferință a sufletului sau a trupului:[18] omul se teme să nu piardă – și se teme și de ceea ce l-ar face să piardă – un obiect[19] din lumea sensibilă a cărui posedare (reală sau anticipată în mod imaginar) îi oferă o anumită desfătare sensibilă. Ideea sau sentimentul că îl poate pierde naște în suflet o stare de rău și de tulburare, ale cărei efecte omul le resimte și pe plan trupesc: „Uneori se înfricoșează mai întâi sufletul, alteori trupul", dar oricum „de la unul trece și la celălalt".[20]

Teama ca patimă vădește, în oricare dintre cazuri, alipirea de lumea aceasta, de bunurile din ea și de desfătarea simțuală de ele, și iubirea vieții de aici; căci omul căzut crede că viața aceasta i-a fost dată ca să se bucure de toate plăcerile. De o asemenea teamă ține orice formă de teamă de moarte, care nu este teama firească de a nu-ți pierde viața văzută ca dar al lui Dumnezeu și ca mijloc de înaintare spre unirea cu El, ci este teamă de a nu pierde plăcerile lumii. Această legătură esențială dintre patima fricii și iubirea de viață potrivit duhului lumii – viață privită și trăită cu totul trupește – este adeseori evidențiată de învățătura Sfinților Părinți. Astfel, Sfântul Isaac Sirul scrie: „Când se află cineva în cunoștința trupească, se teme de moarte".[21] În Pateric citim că un Bătrân a fost întrebat odată de un frate: „Oare de ce îmi este teamă când merg prin pustie ?". A răspuns acesta: „Pentru că încă trăiești lumii !".[22] Iar în altă parte: „Un frate l-a întrebat pe un Bătrân: „De ce, atunci când ies singur noaptea afară, mi se face frică ?". Iar Bătrânul i-a spus: „Pentru că încă pui preț pe viața în această lume".[23]

În timp ce primul fel de frică este „după fire",[24] acesta din urmă, care este o patimă rea, este „contrar firii" (παρὰ φύσιν)[25] și „contrară rațiunii" (παράλογος).[26] Ea vine din faptul că omul a deviat sensul firesc și normal al acesteia – care-l făcea să rămână fidel ființei sale autentice și să-L iubească

---

[17] Pentru posibilele motive, vezi mai ales Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, III, 23.
[18] Cf. *Răspunsuri către Talasie*, Prolog.
[19] Aici, cuvântul *obiect* este luat în sensul său larg, iar nu ca lucru material.
[20] *Scara*, XX, 8.
[21] *Cuvinte despre nevoință*, 38. Cf. 63.
[22] *Apoftegme*, N 90.
[23] *Ibidem*, Bu II, 190.
[24] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Disputa cu Pyrhus*, PG 91, 297CD.
[25] *Ibidem*, Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, III, 23.
[26] Sf. Ioan Damaschin, *loc. cit.* (Pr. D. Fecioru a tradus: „trădarea gândurilor" – n. tr.).

pe Dumnezeu –; acum fiindu-i frică să nu-şi piardă fiinţa lui cea căzută şi să nu se afle despărţit de lumea aceasta, să nu-şi piardă viaţa dusă în chip pătimaş şi toate plăcerile ei. În loc să se teamă de ceea ce-i poate pierde fiinţa şi existenţa după duh, omul începe să se teamă de tot ceea ce-i primejduieşte existenţa trupească şi desfătările pe care le culege din ea.

Frica de Dumnezeu şi frica „lumească" nu sunt două atitudini deosebite prin natura lor, ci sunt una şi aceeaşi atitudine fundamentală a omului, însă îndreptată spre ţeluri diferite. Acest lucru reiese limpede din învăţătura Sfinţilor Părinţi, care arată cum una o exclude pe cealaltă: dacă ţi-e teamă de ceva din lume înseamnă că nu ţi-e frică de Dumnezeu; şi, dimpotrivă, cel care se teme de Dumnezeu n-are frică de nimic: „Cel ce s-a făcut rob Domnului nu se va teme decât numai de Stăpânul său. Dar cel ce nu se teme încă de Acesta se teme şi de umbra lui", scrie, de pildă, Sfântul Ioan Scărarul.[27] De aceea Sfinţii Părinţi spun că teama ca patimă este înlesnită de „lipsa de rod a sufletului",[28] la care ajunge omul când nu are Duhul cel dumnezeiesc sălăşluit în sufletul său: „... m-am temut, căci sunt gol", spune Adam după ce a călcat porunca (Fac. 3, 10).

La fel ca toate celelalte patimi, frica este, pentru Sfinţii Părinţi, o boală,[29] pentru motivul fundamental pe care tocmai l-am prezentat (adică pervertirea unei dispoziţii fireşti virtuoase într-o patimă contrară firii), dar şi din pricina numeroaselor tulburări care o constituie şi pe care le generează.

Mai întâi, frica vădeşte o relaţie patologică a omului cu Dumnezeu. Temându-se să nu piardă ceva din bunurile lumii şi plăcerile ei, în loc de a se teme să nu-L piardă pe Dumnezeu, şi deci pe sine, omul se desparte de Dumnezeu, adevăratul izvor al vieţii sale, pricinuitorul şi ţelul fiinţei lui, Cel care dă sens existenţei sale şi îşi îndreaptă preocupările spre realitatea sensibilă care devine pentru el ceva absolut. După cum se vede limpede, în această atitudine şi în urmările sale nefaste regăsim întregul proces al păcatului strămoşesc.

În frică, Dumnezeu nu este numai uitat ca principiu al fiinţei şi al vieţii, ca sens şi centru al existenţei; El este negat, ignorat, respins ca proniator şi păzitor plin de bunătate al fiecărei făpturi. Frica vădeşte amăgirea în care a căzut omul crezând că a fost părăsit şi socotind că nu poate sau că nu trebuie să se bazeze decât pe propriile lui puteri, fiind lipsit de ajutorul lui Dumnezeu. „Un Bătrân a fost întrebat de un frate: De ce mă tem când sunt în pustie ? Şi i-a răspuns Bătrânul: Pentru că te crezi singur şi nu vezi că Dumnezeu este cu tine".[30] Amintindu-ne că Dumnezeu Se îngrijeşte pururea de noi (Mt 10, 29-31; Lc 12, 6-7), Hristos însuşi risipeşte această amăgire. Frica

---

[27] *Scara*, XX, 10.
[28] *Ibidem*, 9.
[29] Cf. *Ibidem*, XX, 8.
[30] *Apoftegme*, Arm II, 17.

este semn al lipsei de credință în purtarea Lui de grijă: „Pentru ce sunteți așa de fricoși ? Cum de nu aveți credință ?", le spune Iisus ucenicilor înspăimântați de furtună (Mc 4, 36-40).

Pe deasupra, frica mai vădește lipsa de credință în bunurile duhovnicești. Căci dacă omul le-ar iubi pe acestea, numai de pierderea lor s-ar teme, căci, după cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, omul „nu trebuie să se teamă decât de o singură durere: de pierderea darurilor dumnezeiești".[31] Singure aceste bunuri au cu adevărat o valoare absolută și o importanță vitală pentru om. Cel care își pune credința în Dumnezeu, făcându-se părtaș învierii lui Hristos și al vieții celei dumnezeiești, n-are a se teme nici pentru sufletul, nici pentru trupul său și nici chiar de moarte, prin care numai trupul piere pentru o vreme, dar sufletul cu nimic nu se vatămă (Mt 10, 28; Lc 12, 4). Cel care se unește cu Dumnezeu află în El mulțimea tuturor bunătăților și nu se teme că va fi lipsit de vreunul dintre bunurile din lume.

A te teme, iarăși, nu înseamnă numai a nu avea credință în existența darurilor duhovnicești, singurele adevărate, ci, în același timp, a te încrede în chip zadarnic în bunurile materiale, a căror realitate este amăgitoare și care se trec ca floarea ierbii, comori pe care rugina și moliile le mănâncă, iar hoții le răpesc (Mt 6, 19; Lc 12, 33). Și pentru că ele sunt stricăcioase, iar el supus morții, mai devreme sau mai târziu, omul le pierde și pe ele, și desfătarea pe care i-o aduceau și care, de altfel, este lucru de rând și de nimic față de bucuria pricinuită de bunătățile Împărăției. În sufletul omului căzut se cuibărește frica numai pentru că se lasă înșelat de iluzoria realitate a lucrurilor și a plăcerilor din lume pe care le iubește; dacă ar ști ce sunt ele cu adevărat, pierderea lor nu l-ar afecta cu nimic.

Fiind lipsită de orice folos, frica se vădește o dată mai mult a fi irațională. Căci omul nu poate să împiedice prin ea nimic din cele ce i se întâmplă, nu se poate feri de pericolele sau de lipsurile de care se teme (admițând că ele într-adevăr se vor produce): „Și cine dintre voi, îngrijindu-se, poate să adauge staturii sale un cot ?" (Mt 6, 27). Sfântul Ioan Damaschin arată că fricii și grijii fără rost, pe care Iisus însuși le condamnă, li se opune lipsa de grijă plină de folos, a celui care se încredințează în orice lucru Proniei dumnezeiești.[32]

Caracterul patologic al fricii se arată de asemenea în partea de imaginație, mai mult sau mai puțin intensă, pe care ea, în general, o implică și prin care omul deformează realitatea, atribuindu-i laturi inexistente. Astfel, în imaginația sa pericolele apar exagerat de mari, iar pierderea unui lucru oarecare, iminentă.[33] Mai mult, omul ajunge să-și închipuie lucruri care nici nu există, căci imaginația sa creează, anticipează și face să se admită ca sigure, în prezent sau într-un viitor apropiat, lucruri pe care nimic nu-l îndreptățește să creadă că se vor petrece în realitate. De aceea, Sfântul Ioan Scărarul defineș-

[31] *Tâlcuire la Tatăl nostru*, PG 90, 901A.
[32] *Dogmatica*, II, 29.
[33] Cf. Clement Alexandrinul, *Stromate*, II, 8, 40.

te astfel frica: „Frica lașă este vederea amăgitoare a unei primejdii mai înainte de primejdie; sau ea este o simțire plină de tremurare a inimii, clătinată și speriată de nenorociri îndoielnice".[34] Și, observând cum frica face îndoielnice lucrurile cele mai sigure și mai evidente și cât de mult este amestecată în aceasta închipuirea omului, el adaugă: „Frica lașă este lipsa încredințării (în lucrurile de care ești cel mai încredințat)".[35] Dar deformarea realității, nepercеperea a ceea ce există și perceperea celor inexistente sunt trăsături specifice delirului. Frica arată întotdeauna că, în modul în care este perceput și trăit realul, imaginația domină celelalte facultăți sufletești și le impune reprezentările sale. „Spaima care duce la încremenire este frica rezultată dintr-o mare închipuire", arată Sfântul Ioan Damaschin.[36] Dar dacă frica sau spaima, chiar dacă implică cel mai adesea multă imaginație, pot fi uneori motivate în mod obiectiv, majoritatea formelor de teamă, și mai ales neliniștea și angoasa, se caracterizează prin lipsa oricărei rațiuni obiective care le-ar putea produce, prin dominarea părții iraționale din om.[37] Puterile sufletului care-i îngăduie omului să vadă dimensiunile reale ale lucrurilor și întâmplărilor sunt, sub imperiul fricii, paralizate. „Căci – găsim scris în Cartea Înțelepciunii lui Solomon – spaima nu este altceva fără numai lepădarea oricărui ajutor care-ți vine de la dreapta judecată" (Înț. Sol. 17, 11).

Zămislirea și dezvoltarea fricii în suflet pot fi iscate și prilejuite de alte patimi ale omului. Ea se arată a fi legată în primul rând de mândrie. Sfântul Isaac Sirul spune că: „cel lipsit de smerenie e lipsit și de desăvârșire. Și cel lipsit de aceasta e pururea înfricat".[38] Iar Sfântul Ioan Scărarul arată că „sufletul mândru este robul fricii lașe, pentru că se bizuie pe sine și se teme de zgomotele lucrurilor și de umbre".[39]

Frica este legată și de patima trândăviei, cum ne arată Sfântul Simeon Noul Teolog.[40]

În general, frica poate fi iscată de starea de păcat, așa cum învață Sfântul Apostol Pavel: „Necaz și strâmtorare (neliniște, în fr.) peste sufletul oricărui om care săvârșește răul" (Rm. 2, 9). Sfântul Ioan Gură de Aur spune: „Cel care viețuiește în păcat este întotdeauna temător; și după cum cei care au de străbătut un drum într-o noapte întunecată și fără lună tremură de frică, cu toate că nu-i amenință nimeni și nimic, tot așa păcătoșii se tem tot timpul; chiar și atunci când nu-i mustră nimeni, conștiința lor încărcată îi face să se sperie de orice lucru, să se ferească de toți și toate să li se pară înfricoșătoare

---

[34] *Scara*, XX, 3.
[35] *Ibidem.*
[36] *Dogmatica*, II, 15.
[37] *Ibidem.*
[38] *Cuvinte despre nevoință*, 21.
[39] *Scara*, XX, 3.
[40] *Cele 225 de capete...*, I, 72.

și înspăimântătoare, nefiind nimic care să nu-i umple de neliniște".[41] Aceste remarci nu se aplică numai celor care, dorind să trăiască potrivit poruncilor sau cel puțin cunoscându-le, le-au călcat și, prin urmare, suferă mustrările conștiinței, ci de asemenea și celor care, trăind în afara credinței și în necunoașterea poruncilor, au totuși un oarecare sentiment al stării lor de păcătoșenie. Se pare chiar că starea de păcat trezește frica, sub forma anxietății și angoasei, cu atât mai mult cu cât omul nu are conștiința limpede a păcatului său. Referindu-se la „frica sufletului în care este o mărturie a păcatului", Sfântul Diadoh al Foticeei îl sfătuiește pe creștin să-și mărturisească chiar greșelile cele fără de voie și cele fără de știință, căci, spune el, „dacă nu ne vom mărturisi cum trebuie și pentru greșelile fără de voie, vom afla în noi în vremea ieșirii noastre o oarecare frică nelămurită".[42]

Frica, ca și celelalte patimi, este direct legată de lucrarea diavolilor. Ei contribuie la apariția ei[43] și se folosesc de ea ca de un teren foarte prielnic pentru lucrarea lor, căci le este un bun aliat, după cum arată Sfântul Diadoh al Foticeei, mai ales când este vorba despre frica legată de săvârșirea păcatului.[44]

Pusilanimitatea*

Pusilanimitatea (ὀλιγοψυχία, δειλία) este adesea privită ca o formă a fricii,[45] având multe caracteristici comune. Totuși ea are unele trăsături specifice și în mod repetat i se acordă un loc aparte și important, ceea ce impune să facem câteva remarci în plus, care se referă numai la ea.

Pusilanimitatea ca patimă este definită de Sfântul Ioan Damaschin ca „frica de a nu izbuti, adică frica de nereușită".[46] Ea este caracterizată prin slăbiciune, lipsă de curaj în fața unui lucru care trebuie îndeplinit. Se deosebește totuși de lașitate, fiind mai curând timiditate.

Sfinții Părinți o consideră boală. Origen o numără între patimile pe care el însuși le-a numit „boli ale sufletului",[47] iar în Apoftegmele părinților aflăm

---

[41] *Omilii la Ioan*, V, 4. Cf. *Tâlcuire la Psalmul 142*, 4.

[42] *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 100.

[43] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XX, 9.

[44] *Loc. cit.*

* Acest termen este tradus în moduri foarte felurite în limba română. Astfel, Părintele Fecioru l-a tradus „neliniște" (vezi *Dogmatica* Sfântului Ioan Damaschin, *loc. cit.* mai jos); Părintele Stăniloae prin „frica lașă" (vezi *Scara*, loc. cit.) sau „lipsă de bărbăție" (Sf. Maxim, *Capete despre dragoste*, II, 70); Prof. David Popescu prin „lașitate" (Sf. Ioan Casian, vol. 57 din PSB), iar în *Apoftegme*, la locul citat de Prof. Larchet, găsim „lenevire", iar în altă parte, „împuținare de suflet". Am păstrat, de aceea, cuvântul *pusilanimitate*, care, în principal, înseamnă micime de suflet și cuprinde toate înțelesurile arătate mai sus (n. tr.).

[45] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, II, 15.

[46] *Ibidem*.

[47] *Omilii la Numerii*, XXVII, 12.

următoarea istorisire: „Un frate a venit la Avva Victor, cel ce petrecea întru tăcere în lavra lui, zicând: Ce să fac, părinte, pentru că mă biruiește lenevirea ? Zis-a lui bătrânul: Această boală, fiule, este sufletească".[48]

Pusilanimitatea vădește îmbolnăvirea puterii irascibile a sufletului (θυμός), așa cum arată Sfântul Ioan Casian.[49]

Această patimă este de asemenea privită de Sfinții Părinți ca o formă de nebunie; cum face, de pildă, Sfântul Ioan Gură de Aur,[50] referindu-se la spusa din Pilde (14, 29).

Ca și în cazul celorlalte patimi, pusilanimitatea își vădește caracterul patologic în special prin aceea că este o atitudine nefirească, ce nu corespunde stării omului dinainte de cădere. Astfel, Sfântul Apostol Pavel spune că „Dumnezeu nu ne-a dat duhul temerii, ci al puterii și al dragostei și al înțelepciunii" (2 Tm 1, 7). În timp ce puterea despre care vorbește Apostolul este unul dintre darurile Sfântului Duh, care constituie chipul lui Dumnezeu din om și care își află desăvârșirea în dobândirea asemănării cu Hristos, pusilanimitatea este negarea acestei virtuți. Ea a apărut în sufletul omului ca urmare a păcatului și este cu totul străină de natura sa autentică. De aceea Sfântul Varsanufie îl sfătuiește pe unul dintre fiii săi duhovnicești astfel: „Zi fricii tale: Sunt străin de tine !".[51]

Pusilanimitatea este în orice caz, ca și frica, semn al lipsei de credință.[52] A fi lipsit de curaj înseamnă a nu te încrede în Dumnezeu, în puterea Sfântului Duh, care pururea îl sprijină pe cel care-L cheamă pe Dumnezeu în ajutor. Unit cu Dumnezeu și primind harul Său, împărtășindu-se de puterea Lui, omul nu are a se teme de nimic atunci când vrea să facă ceva. Având credință neclintită în Dumnezeu, el poate, potrivit cuvintelor lui Iisus, să mute munții din loc.

Adesea, omul se teme să acționeze pentru că este dominat de propria sa imaginație. Legătura dintre lipsa de curaj și imaginație este, ca în cazul tuturor formelor de frică, subliniată des de Sfinții Părinți. Și în acest caz, imaginația nu face decât să deformeze realitatea, prezentând acțiunea pe care o are omul de îndeplinit ca foarte grea, plină de primejdie sau cu totul imposibilă, în timp ce, în mod obiectiv, ea nu este deloc așa. Omul lipsit de curaj este victima unei amăgiri și chiar putem spune că ajunge să delireze, așa cum arată Sfântul Ioan Scărarul: „Frica lașă (este o slăbire a credinței) arătată în așteptarea plină de spaimă a unor lucruri neprevăzute (...) simțire plină de tremurare a inimii, clătinată și speriată de nenorociri îndoielnice".[53] Iar Avva Victor, în continuarea cuvintelor citate mai sus, spune: „Precum celui bolnav

---

[48] *Apoftegme*, I 750.
[49] *Convorbiri duhovnicești*, XXIV, 15. A se vedea, de asemenea, Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 70.
[50] *Omilii la Evrei*, XXII, 3.
[51] *Scrisori duhovnicești*, 31.
[52] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XX, 1; 2.
[53] *Ibidem*, XX, 2, 3.

de ochi, din cumplita durere, i se pare că vede multă lumină, iar celui sănătos i se pare că vede puțin, așa și cel slab la suflet, din puținticǎ încercare repede se tulbură, părându-i-se că este mare".[54]

Lipsa de curaj poate apărea ca o atitudine de copil, care stăruie în mod nefiresc la omul matur: „Frica lașă, spune Sfântul Ioan Scărarul, este o simțire copilărească în sufletul îmbătrânit".[55]

Ea este în esență legată de patima chenodoxiei,[56] încât putem spune că „toți cei fricoși sunt iubitori de slavă deșartă".[57]

Pusilanimitatea îl alienează pe om, luându-l cu totul în stăpânirea ei.[58] Este o patimă deosebit de periculoasă, fiindcă blochează dinamismul omului, îi frânează elanurile spre desăvârșire, îi încetinește sau chiar îi paralizează activitatea și inhibă în multe împrejurări exercitarea facultăților sale sufletești. Ea se dovedește în mod special dăunătoare pentru lucrarea duhovnicească. Este limpede că diavolul are un interes special în a isca și a întreține această patimă, care tulbură sufletul și-l împiedică să ducă la îndeplinire cele ce are de făcut și pentru care a fost creat.[59]

---

[54] *Loc. cit.*
[55] *Scara*, XX, 2.
[56] *Ibidem.*
[57] *Ibidem*, 5.
[58] Cf. *ibidem*, 1.
[59] Cf. *Apoftegme*, seria alfabetică, Teodora, 3.

10

Chenodoxia

Chenodoxia (κενοδοξία), în limbaj curent numită slavă deșartă sau vanitate, este o patimă de căpetenie și izvor de nenumărate alte boli ale sufletului.

Sfântul Ioan Casian spune despre ea că se manifestă „în multe forme, căci are multe fețe și chipuri", dar că, în esență, este „de două feluri",[1] care sunt cele două trepte ale sale.

1) Primul fel de slavă deșartă e cel „prin care ne mândrim pentru foloase materiale sau pentru lucruri care se văd".[2] Este cea mai obișnuită și evidentă formă de chenodoxie, care-l lovește pe omul căzut foarte ușor și cel mai adesea. Ea constă în a se arăta cineva mândru și a se lăuda cu bunurile pe care le are sau pe care crede că le are, și a dori să fie văzut, apreciat, admirat,[3] stimat, onorat, lăudat, într-un cuvânt să fie slăvit de ceilalți oameni.[4]

Bunurile cu care, la acest nivel, se mândrește vanitosul sunt bunuri trupești,[5] pământești,[6] pentru care el așteaptă de la oameni laude și aprecieri.[7]

Vanitosul se poate astfel lăuda, așteptând admirația celorlalți, cu darurile sale naturale,[8] ca frumusețea (reală sau închipuită) trupului[9] sau a glasului,[10] de pildă, sau cu puterea, chibzuința și purtarea sa,[11] ca și cu tot ceea ce contribuie la o frumoasă înfățișare (haine luxoase,[12] parfumuri, podoabe[13] etc.).

El se poate lăuda, de asemenea, cu îndemânarea sau cu priceperea sa într-un anumit domeniu.[14]

---

[1] *Convorbiri duhovnicești*, V, 11.
[2] *Ibidem*.
[3] Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, VIII, 43-44.
[4] Cf. In 5, 44; 1 Tes. 2, 6. Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mici*, 36. *Apoftegme*, N 479. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 460; 261.
[5] Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, 11.
[6] Cf. Fil. 3, 19.
[7] Cf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXI, 6.
[8] Cf. *ibid.*, XXI, 24. 29; XXV, 21. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, II, 7.
[9] Cf. Avva Dorotei, *loc. cit.*
[10] *Ibidem*.
[11] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 84. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXI, 5.
[12] Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, II, 7. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXI, 4; 5.
[13] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXI, 4.
[14] Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, II, 7. Sf. Ioan Gură de aur, *Despre slava deșartă*, 13.

Chenodoxia îl face pe om să se fălească și să se vrea admirat pentru bogățiile și bunurile materiale pe care le-a dobândit. Din această pricină, ea poate fi un puternic imbold pentru patima arghirofiliei, care, la rându-i, naște și sporește slava deșartă. Astfel, Sfântul Maxim Mărturisitorul scrie: „Slava deșartă și iubirea de arginți se nasc una pe alta. Căci cei ce iubesc slava deșartă se silesc să se îmbogățească; iar cei ce s-au îmbogățit doresc să fie slăviți".[15] Vedem că gustul pentru lux și fast este legat de ambele patimi; trezit de chenodoxie[16] și presupunând arghirofilia, odată satisfăcut, le face pe amândouă să sporească.

Adesea chenodoxia îl face pe om să râvnească la situații și ranguri sociale înalte.[17]

Această patimă îl împinge să dorească puterea sub toate formele sale;[18] atunci ea se însoțește și pune în lucrare alte două patimi, pe care Sfinții Părinți le numesc „iubirea de stăpânire" (φιλαρχία)[19] și „duhul iubirii de stăpânire". Este limpede că cel care deține puterea, robit de slava deșartă, va căuta lauda și admirația oamenilor și se va și strădui întotdeauna să placă acestora, pentru a întreține și a le spori admirația și pentru a păstra puterea și foloasele care-i vin de la ea.

Mai subtilă, pentru că ține mai puțin de cele materiale și de cele care se văd, deși e tot atât de răspândită ca cea dintâi, este chenodoxia care constă în îngâmfarea cu calitățile intelectuale (cu inteligența, imaginația, memoria etc., dar și cunoștințele dobândite, cu înalta învățătură, cu o bună stăpânire a limbilor, cu talentul de a vorbi sau a scrie bine etc.),[20] căutând să obțină petru toate acestea admirația și laudele celorlalți. Ambițiile în domeniul intelectual și cultural, ca și în cel politic sau financiar[21] sunt cel mai adesea produse de această patimă.

2) A doua formă de chenodoxie, așa cum o aflăm descrisă la Sfântul Ioan Casian, este cea în care omul se mândrește „pentru cele spirituale și ascunse, din dorința de laudă deșartă".[22] La monahul în care mai stăruie încă patimile, ea stă alături de primul fel de slavă deșartă; iar dacă s-a lepădat cu totul de cele lumești, ia locul acesteia. Pentru el, slava deșartă constă în faptul că se

---

[15] *Capete despre dragoste*, III, 83.
[16] Ioan din Singurătate, *Dialog despre suflet și patimile omenești*, ed. Hausherr, p. 55, 56.
[17] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 84. Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, II, 7.
[18] Ioan din Singurătate, *loc. cit.*
[19] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, IV, 5.
[20] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 84. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXI, 24.
[21] Cf. Sf. Ioan Hrisostom, *Către Staghirie Ascetul*, II, 3.
[22] *Convorbiri duhovnicești*, V, 11.

mândrește în sinea lui sau înaintea oamenilor cu virtuțile sale și cu asceza sa, așteptând pentru aceasta admirația și laudele celorlalți.[23] Mai ales atunci când omul se luptă împotriva patimilor și când pune în lucrare virtuțile contrare lor, este războit de acest soi de slavă deșartă. De aceea Sfântul Ioan Scărarul arată că „duhul slavei deșarte (se bucură) văzând înmulțindu-se virtutea"[24] și spune că, după cum „furnica așteaptă să se isprăvească strânsul grâului, și slava deșartă așteaptă să se adune bogăția (duhovnicească)".[25] Evagrie constată și el că „după ce a biruit omul toate gândurile, se ivesc acestea două: cel al slavei deșarte și cel al mândriei"[26] și, la fel, „gândul acesta (al slavei deșarte) îl fac să crească toți dracii, după ce au fost biruiți".[27] Tot așa și Sfântul Maxim Mărturisitorul scrie: „Când birui vreuna dintre patimile mai necinstite, de pildă lăcomia pântecului sau curvia sau mânia sau lăcomia, îndată se repede asupra ta gândul slavei deșarte".[28] Așa se face că chenodoxia poate lua locul tuturor celorlalte patimi în sufletul omului.

Această patimă are o putere neobișnuită. Caracterul ei subtil,[29] capacitatea de a îmbrăca nenumărate forme,[30] de a se strecura pretutindeni și de a ataca omul din toate părțile o fac greu de sesizat și de recunoscut[31] și foarte greu de combătut.[32] Într-adevăr, orice lucru poate fi pentru om prilej de slavă deșartă; Evagrie se arată uimit de dibăcia diavolilor de a profita de această stare de fapt,[33] dând și exemple tipice,[34] ca și Sfântul Ioan Casian[35] și Sfântul Ioan Scărarul. „Frumos înfățișează bătrânii natura acestei boli – spune Sfântul Ioan Casian – când o descriu în felul unui bulb de ceapă, pe care, înlăturându-i-se un înveliș, îl afli acoperit de altul, și tot așa, oricâte foi îi scoți, tot atâtea îi descoperi dedesubt".[36] Iar Sfântul Ioan Scărarul scrie astfel: „În toate strălucește soarele cu îmbelșugare. Și de toate străduințele se bucură slava deșartă. De pildă: sunt stăpânit de slava deșartă când postesc; dezlegându-l, ca să nu fiu cunoscut (ca postitor), iarăși mă

---

[23] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 84. Evagrie, *Tratatul practic*, 13; cf. 31.
[24] *Scara*, XXI, 3.
[25] *Ibidem*, 3.
[26] Cf. *Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor*, 13.
[27] *Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor*, 13.
[28] *Capete despre dragoste*, III, 59.
[29] Cf. Evagrie, *Tratatul practic*, 13. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, XI, 1. *Regula* Sf. Nil Sorski, V.
[30] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, XI, 1, 3, 4. Evagrie, *Scrisori*, 51. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXI, 5.
[31] Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, XI, 1.
[32] *Ibidem*, 4. Evagrie, *Tratatul practic*, 30.
[33] *Scrisori*, 51.
[34] *Ibidem*.
[35] *Așezămintele mănăstirești*, XI, 4.
[36] *Loc. cit.*, 5.

stăpânește slava deșartă, pentru modestia mea; îmbrăcându-mă în haine luxoase, sunt biruit de ea, schimbându-le în haine nearătoase, iarăși sunt stăpânit de ea; vorbind, sunt biruit de ea; tăcând, iarăși sunt biruit de ea. Oricum voi arunca acest glob cu trei coarne, totdeauna unul stă drept și el e cel din centru".[37] De aceea, conchide Evagrie, „greu se scapă de gândul slavei deșarte. Căci ceea ce faci ca să te curăți de el devine pricină pentru altă slavă deșartă".[38] Șiretenia chenodoxiei îl împinge pe om ca, paradoxal, să dovedească zel în nevoințele ascetice,[39] să lupte cu râvnă împotriva altor patimi,[40] să practice virtuțile,[41] să dobândească unele harisme.[42] Trebuie spus limpede că orice formă de asceză impulsionată de mândrie se dovedește într-un sfârșit cu totul deșartă și lipsită de orice rod;[43] la fel și virtuțile, dacă sunt „adăpate de umezeala noroioasă a slavei deșarte și prășite de dorința arătării și gunoite de laudă..., îndată se usucă",[44] iar harismele sunt înșelătoare.[45] Astfel se pot vedea oameni care ajung la strălucite lucrări duhovnicești mânați de slava deșartă, dar care „după ce se retrag dintre oameni în viața călugărească... nu se mai îndeletnicesc cu nevoința lor mincinoasă și prefăcută de mai înainte..., căci n-au putut rodi plantele umede în locurile nevoinței aspre și lipsite de apa slavei deșarte".[46] Mai mult, bunurile duhovnicești astfel dobândite nu numai că sunt lipsite de orice preț înaintea lui Dumnezeu, dar sunt „socotite de El la fel ca furtul, nedreptatea și celelalte mari păcate", cum arată Sfântul Macarie Egipteanul,[47] care amintește spusa Psalmistului: „Dumnezeu a risipit oasele celor ce plac oamenilor" (Ps. 52, 7).[48]

Ca și în cazul tuturor celorlalte patimi, omul primește din slava deșartă o plăcere[49] care-l ține legat de ea și pentru care este gata să facă și, paradoxal, să sufere orice.[50] Din pricina acestei puternice plăceri care-i susține iubirea de sine[51], omul se lasă cu totul înrobit de slava deșartă.[52]

---

[37] *Scara*, XXI, 5.
[38] *Tratatul practic*, 30.
[39] Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, II, 7.
[40] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XIV, 10; XXI, 25, 27; XXVII, 45.
[41] Cf. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), V, 10. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXI, 25. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, II, 7.
[42] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, VII, 29.
[43] Cf. *ibidem*, II, 10.
[44] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, II, 10; XI, 35.
[45] Cf. *ibidem*, VII, 29.
[46] *Ibidem*, II, 9, 10. *Apoftegme*, N 550.
[47] *Parafrază în 150 de capete...*, Cf. *Omilii duhovnicești* (Col. II), V, 10; LIV, 2.
[48] A se vedea, de asemenea, Avva Ammona, *Epistole*, III, 1-2.
[49] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre slava deșartă*, 13. Sf. Marcu Ascetul, *Epistolă către Nicolae Monahul*, 3.
[50] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Către Staghirie Ascetul*, II, 3.
[51] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, Prolog.
[52] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, IV, 5.

Chenodoxia este privită de Sfinții Părinți ca o boală[53] și o formă de nebunie.[54] Sfântul Ioan Gură de Aur, de pildă, spune limpede: „Slava deșartă este un soi de nebunie (μανία τίς ἐστιν ἡ κενοδοξία)".[55] El arată[56] că însuși Apostolul Pavel învață că este o nebunie să se laude omul pe sine însuși (cf. 2 Cor. 12, 11) și mai spune că duhul slavei deșarte îl scoate pe om din fire, iar după ce a pus stăpânire cu totul pe sufletul lui „îi tulbură mintea și-l face să aiureze".[57]

Caracterul patologic al slavei deșarte, ca și în cazul celorlalte patimi, ține în mod esențial de faptul că ea constă în pervertirea unei atitudini firești și normale, prin îndepărtarea de la exercitarea ei „potrivit naturii", deci menirii ei firești, ajungând să se manifeste într-un mod contrar naturii. Căci Dumnezeu a sădit în firea omului să tindă spre slavă, dar omului unit cu Dumnezeu îi era menită slava dumnezeiască, iar nu cea de la oameni, pe care o caută omul înrobit de patimă și pe care Părinții o numesc „laudă după trup" (cf. 2 Cor. 11, 18). „Nu slava (e rea), ci slava deșartă", scrie Sfântul Maxim Mărturisitorul, afirmând același lucru pe care l-a spus despre toate celelalte patimi, anume că iese din „reaua întrebuințare, care vine din negrija minții de a cultiva cele firești",[58] după ce mai înainte arătase că „păcatele ne vin prin reaua întrebuințare a puterilor sufletului".[59] Sfântul Ioan Scărarul învață la fel, spunând că „prin fire se află în suflet poftirea slavei, dar a celei de sus".[60] Această deosebire între cele două feluri de slavă, cea care vine de la Dumnezeu și cea care vine de la oameni, se face în majoritatea textelor care se referă la chenodoxie.[61] O aflăm limpede exprimată în Evanghelia după Ioan (In 12, 43); Sfântul Apostol Pavel se referă la ea în mod implicit atunci când spune că „întru Hristos Iisus" se laudă și că a te lăuda în afara Lui este primejdios lucru (Filip. 3, 3; Gal. 6, 14). Sfântul Ioan Scărarul arată și el că „este o slavă care vine de la Dumnezeu: «Pe cei ce Mă slăvesc, zice, îi voi

---

[53] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, XI, 4. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cele 200 de Capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia întrupării...*, I, 27; *Răspunsuri către Talasie*, 56, scolia 8. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, XIX, 1. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, II, 51. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXV, 21. Origen, *Cuvânt despre rugăciune*, 19. Avva Ammona, *Epistole*, XII, 5.

[54] Cf. Herma, *Păstorul*, Pilda VII, 4. Sf. Ioan Gură de Aur, *Către Staghirie Ascetul*, II, 3; *Omilii la Evrei*, XXI, 1; *Omilii la Matei*, III, 5; IV, 10; *Despre slava deșartă*, 8, 16. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 59. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, IV, 2. Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, VIII, 43. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, XVII, 85. Sf. Ioan din Singurătate, *Despre suflet și patimile omenești*, ed. Hausherr, p. 52.

[55] *Despre slava deșartă*, 10.

[56] *Tâlcuire la Psalmul 130*.

[57] *Despre slava deșartă*, 2.

[58] *Capete despre dragoste*, III, 4.

[59] *Ibidem*, 3.

[60] *Scara*, XXVI, 41.

[61] În afara textelor citate mai sus, a se vedea Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, I, 12, 194-195.

slăvi» (1 Regi 2, 30). Și este o slavă ce urmează din răutatea diavolească".[62] „Cei ce se laudă, în Domnul să se laude", învață în două rânduri Apostolul Pavel (1 Cor. 1, 31; 2 Cor. 10, 17). Slava pe care omul o primește de la Dumnezeu prin participare la slava Lui în unire cu Hristos este „singura mărire adevărată", scrie Origen.[63] Este singura reală, veritabilă, absolută, eternă. Este, pe de altă parte, singura care ține de menirea firească a naturii omenești și singura pe măsura măreției pe care Dumnezeu a voit s-o dea omului. Ea este, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, adevărata slavă, care i se cuvine pentru că este om și are suflet viu.[64]

Îndepărtându-se de Dumnezeu prin păcat, omul a încetat totodată să mai tindă spre această slavă, la care era menit prin firea lui; continuând însă, prin însăși această fire, să râvnească slava, și-a căutat în lumea materială împlinirea acestei dorințe care stăruia în el. Și această slavă a lumii, „lauda după trup", a pus-o în locul slavei cerești și duhovnicești, pe care nu mai este în stare s-o vadă și s-o dorească. „Au uitat că sunt oameni și de aceea merg de colo-colo, strângându-și din altă parte o slavă plină de batjocură", spune Sfântul Ioan Gură de Aur.[65] Căutarea slavei lumești se vădește a fi o încercare deșartă de suplinire a slavei celei cerești pierdute prin păcat și a virtuților, prin care omul, unindu-se cu Dumnezeu, se poate face părtaș al slavei dumnezeiești. Avva Dorotei scrie astfel că „cei ce poftesc slava sunt asemenea unui om gol, care voiește pururea să afle un petic mic sau orice altceva ca să-și acopere urâțenia lui. Așa și cel gol de virtuți caută slava oamenilor".[66] În general, chenodoxia apare ca pervertirea, adică devierea patologică a înclinării firești a omului spre slavă, și ca un comportament patologic de substituire, rezultat al unei frustrări ontologice. Faptul că este vorba aici de o aceeași tendință îndreptată în sensuri diferite, iar nu de două tendințe esențial deosebite, care ar putea sta împreună în sufletul omului, reiese din afirmațiile Sfinților Părinți, care subliniază că întotdeauna căutarea slavei de la Dumnezeu și a celei deșarte se împotrivesc una alteia și că una o scoate afară pe cealaltă, iar sporirea uneia înseamnă slăbirea celeilalte.[67]

Chenodoxia constituie și într-un alt sens o pervertire a firii, cuvântul fire desemnând aici toate bunurile pe care omul le-a primit de la Dumnezeu, fie că este vorba despre însușirile sale naturale sau de calități dobândite, sau despre virtuți, sau chiar de bunurile materiale pe care le posedă. Folosindu-se de toate acestea pentru propria laudă, în loc de a se sluji de ele spre slava lui Dumnezeu, omul, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, „falsifică firea și însăși virtutea".[68] Și, adau-

[62] *Scara*, XXI, 28.
[63] *Cuvânt despre rugăciune*, 19.
[64] *Omilii la Matei*, IV, 10.
[65] *Ibidem*.
[66] *Învățături de suflet folositoare*, II, 35.
[67] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, Cuprinsul pe scurt al tuturor celor mai înainte spuse, 32.
[68] *Răspunsuri către Talasie*, 64, PG 90, 716B.

gă el, amestecând mândria cu slava deşartă, se ajunge la îngâmfare, prin care omul „de la fire se înstrăinează, folosind toate ale firii împotriva firii şi stricând frumuseţea şi buna întocmire a firii prin reaua lor întrebuinţare".[69]

Chenodoxia îl aruncă pe om în amăgire şi delir, acestea fiind efecte patologice fundamentale care-i îndreptăţesc pe Sfinţii Părinţi s-o numească „nebunie".

Ea arată, spun Sfinţii Părinţi, că omul a încetat să mai creadă în Dumnezeu[70] – după cum învaţă Însuşi Domnul: „Cum puteţi voi să credeţi când primiţi slavă unii de la alţii, şi slava care vine de la unicul Dumnezeu nu o căutaţi ?" (In 5, 44) – şi că s-a alipit cu totul de lume:[71] cel înrobit de ea începe să se încreadă în oameni, de la care aşteaptă stimă, admiraţie şi laude, şi în tot ceea ce ar putea să trezească în semenii săi astfel de atitudini în ceea ce-l priveşte. De aceea Sfântul Ioan Scărarul îl numeşte pe iubitorul de slavă deşartă „închinător la idoli",[72] ca şi Sfântul Macarie Egipteanul.[73]

La originea chenodoxiei, spune Sfântul Ioan din Singurătate, stă „neştiinţa vieţii acesteia",[74] care naşte amăgirea în sufletul celui iubitor de slava deşartă. Într-adevăr, acesta nu cunoaşte nimicnicia acestei slave şi a lucrurilor cu care se mândreşte, acordându-le o importanţă pe care ele nu o au în realitate.[75] El se poartă ca şi cum acestea ar avea o valoare absolută şi eternă, în timp ce ele sunt cu totul stricăcioase şi trecătoare. El nu ştie că singură slava dumnezeiască este desăvârşită şi veşnică şi că numai temeiurile duhovniceşti de laudă în Domnul sunt singurele cu adevărat reale. Aşa găsim scris la Sfântul Ioan din Singurătate: „Deoarece oamenii nu înţeleg cât de stricăcioase sunt bunurile acestei vieţi şi slava care vine de la ele şi pentru că nu văd măreţia lucrurilor lui Dumnezeu, nici înţelepciunea Proniei Sale, nici micimea firii omeneşti, care de îndată ce a înflorit se ofileşte şi piere înainte de a prinde putere, şi mai înainte de a se înălţa se smereşte; care este supusă schimbării, şi toate cele pe care le face se destramă şi se năruiesc; şi pentru că nu cugetă la toate acestea, pofiesc laude unii de la alţii şi n-au atâta înţelepciune cât să-şi spună: La ce bun şi cât preţuieşte mândria care mă înrobeşte şi pentru care mă bucur mai mult de vederea oamenilor decât de a lui Dumnezeu, iar laudele de la ei îmi sunt mai pe plac decât cele ale lui Dumnezeu, iar slava de la ei, mai presus decât slava de la Stăpânul tuturor, şi pentru ce lepăd mărirea îngerească pentru onorurile omeneşti ?",[76] Însuşi numele acestei patimi arată că este deşartă, stricăcioasă, pieritoare şi de nimic, ca şi lumea, al cărei chip trece (1 Cor. 7, 31) şi din care se hrăneşte, pe care Sfinţii Părinţi, urmând Proorocului Isaia, o aseamănă cu floarea ierbii (Is 40, 6-7), cu visurile, cu umbra

[69] *Ibidem.*
[70] Cf. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, I, 14.
[71] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXI, 26.
[72] *Ibidem*, 6.
[73] *Omilii duhovniceşti* (Col. III), XXI, 3, 2.
[74] *Dialog despre suflet şi patimile omeneşti*, ed. Hausherr, p. 52.
[75] Cf. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, I, 14.
[76] *Loc. cit.* Cf. p. 54.

și cu toate celelalte lucruri repede trecătoare și nestatornice. „Pentru ce oare, întreabă Sfântul Ioan Gură de Aur, fugi după umbre, în loc să te ții de adevăr ? De ce cauți cele stricăcioase, și nu cele care rămân în veci ? (...) Lasă fumul, și umbra, și iarba, și pânza de păianjen și toate cele care nici nu pot să-ți spun în cuvinte cât sunt de trecătoare și de nimic !".[77] „Lucrurile omenești, mai spune el, sunt ca praful și pulberea, pe care le spulberă vântul; ca umbra și ca fumul; ca frunza căzută, pe care orice adiere o mișcă din loc în loc; ca floarea, ca visul, ca o boare trecătoare; ca pana care zboară prin aer, ca apa care curge; și chiar mai puțin decât toate acestea".[78] Nu ne rămâne decât să subliniem caracterul patologic al alipirii de toate aceste deșarte și amăgitoare realități pământești. „Toate onorurile și măririle din lume nu sunt altceva decât vorbe și numai vorbe (...). Cum poate fi atunci omul atât de nebun încât să alerge după vorbe goale și să iubească fantasme de care ar trebui mai curând să fugă ? (...) De aceea, văzând de câtă nebunie este plină viața noastră, plânge și suspină Proorocul; și după cum un om, dacă-l vede pe un altul lepădând lumina și dorind întunericul, l-ar întreba de ce face o asemenea nebunie, tot așa și Psalmistul întreabă pe cei rătăciți: Pentru ce iubiți minciuna și căutați deșărtăciunea ?".[79]

Chenodoxia oferă o viziune delirantă asupra realității, căci, sub stăpânirea ei, omul nu mai privește ca adevărate, de preț și importante cele care cu adevărat sunt așa, socotind astfel cele care sunt cu totul lipsite de orice valoare; viziunea sa asupra lumii este tulburată și vede lucrurile de-a-ndoaselea; mintea se înșală în aprecierile pe care le face cu privire la lucruri în asemenea măsură încât pare cuprinsă de nebunie. Sfântul Ioan Gură de Aur spune limpede că cel atins de această patimă își pierde luciditatea și nu se deosebește cu nimic de un nebun.[80] Perceperea delirantă a realității ca efect al chenodoxiei apare adesecori în viața de toate zilele, sub formele cele mai grosolane. Sfântul Maxim, de pildă, arată că „precum părinții trupești sunt împătimiți de dragostea față de cei născuți din ei..., și copiii lor, chiar de vor fi în toate privințele cei mai de râs, li se vor părea cei mai drăgălași și mai frumoși dintre toți, la fel minții nebune îi vor părea gândurile ei, chiar dacă vor fi cele mai prostești, cele mai înțelepte dintre toate".[81]

Iar aceasta nu este adevărat numai când e vorba de primul fel de slavă deșartă. Căci și sub stăpânirea celei de-a doua omul ajunge la o cunoaștere delirantă, mai ales în ceea ce-l privește. Căci, așa cum spune Sfântul Ioan Scărarul, ea este o patimă amăgitoare, care pe toate le schimbă și le strâmbă.[82] Prin ea omul își atribuie calități și virtuți pe care nu le are, dar nu-și vede

---

[77] *Omilie la cuvintele: „Să nu te temi..." (Ps. 48, 17)*, I, 1.
[78] *Omilii la Evrei*, IX, 5. A se vedea, de asemenea, toată această omilie, ca și *Omilii la Matei*, LXV, 5.
[79] *Omilie la Psalmul 4*, 6.
[80] *Cateheze baptismale*, V, 6.
[81] *Capete despre dragoste*, III, 58.
[82] *Scara*, XXI, 2.

păcatele și patimile ce-i zac în suflet.[83] Tot așa se amăgește omul și atunci când se mândrește cu virtuțile pe care într-adevăr le-a dobândit. Căci, pe de o parte, el se privește pe sine ca izvorul și deținătorul acestor virtuți, în vreme ce ele sunt darul lui Dumnezeu și numai Lui Îi aparțin cu adevărat;[84] iar pe de altă parte, după cum arată Sfântul Ioan Scărarul,[85] de îndată ce omul se laudă cu virtuțile sale, el încetează de a mai fi virtuos, ajungând să se mândrească cu un lucru pe care l-a pierdut.

Chenodoxia îl împinge pe cel înrobit de ea în tot felul de rele. Cei care lucrează binele așteptând să fie slăviți de oameni cu adevărat și-au luat plata lor, învață Iisus (Mt 6, 2); El îi deplânge pe aceștia, spunând: „Vai vouă, când toți oamenii vă vor vorbi de bine" (Lc. 6, 26). „Că Dumnezeu a risipit oasele celor ce plac oamenilor", arată Psalmistul (Ps. 52, 7). „Întristările și durerile urmează slavei deșarte... fie în timpul de față, fie în cel viitor", scrie Sfântul Maxim.[86] Iar Sfântul Ioan Gură de Aur arată că „alergarea după onoruri pricinuiește mari rele"[87] și, vorbind despre căutarea locurilor de frunte spre dobândirea slavei deșarte, spune că „această patimă e tiranică".[88] Sfântul Diadoh al Foticeei, în ceea ce-l privește, arată că duhurile rele folosesc iubirea de slavă ca prilej pentru răutatea lor și prin ea, „ca printr-o oarecare portiță întunecoasă, ei izbutesc să răpească sufletele".[89]

Această patimă nimicește pacea lăuntrică,[90] tulburând sufletul în felurite chipuri. Sfântul Isaac Sirul arată că ea e pricină de „tulburare neîncetată și de amestecare a gândurilor".[91] Iar Sfântul Marcu Ascetul spune: „Când vezi vreun gând că-ți făgăduiește slava omenească, să știi sigur că-ți pregătește tulburare".[92]

Mai întâi de toate iubirea de slavă îl face pe om să caute cu orice preț admirația și laudele semenilor. Așa se face că sufletul lui e plin de neliniște și necontenită grijă, iar el se agită peste măsură pentru ele. Dacă nu le dobândește, atunci neliniștea lui sporește și mai mult. Adeseori cel iubitor de slavă deșartă nu numai că nu primește atenția și admirația așteptate, dar ajunge la un rezultat cu totul contrar: „Slava deșartă, scrie Sfântul Ioan Scărarul, în loc să fie pricină de cinste, de multe ori e pricină de necinste".[93] Iar Sfântul Marcu Ascetul spune: „Când vezi pe cineva îndurerat de multe ocări, cunoaște că, după ce s-a umplut de gânduri de-ale slavei deșarte, seceră acum cu scâr-

---

[83] Cf. *ibidem*.
[84] Acest punct de vedere va fi dezvoltat în capitolul consacrat mândriei.
[85] *Scara*, XXI, 8.
[86] *Capete despre dragoste*, II, 65.
[87] *Omilii la Matei*, LXII, 2.
[88] *Ibidem*, LXV, 4.
[89] *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 96.
[90] *Apoftegme*, VIII, 6.
[91] *Cuvinte despre nevoință*, 23.
[92] *Despre legea duhovnicească*, 90.
[93] *Scara*, XXI, 19.

bă spicele semințelor din inimă".[94] În locul admirației, el întâlnește, în cel mai bun caz, indiferență; dar mai rău e că ajunge chiar să trezească în semenii săi ură, invidie și gelozie; stârnește critici și batjocură, mai ales atunci când vanitatea sa transpare în cuvinte sau purtări. „Să ne ferim deci, fraților, să vorbim despre noi înșine. Aceasta atrage și ura oamenilor, și disprețul lui Dumnezeu".[95] O asemenea situație nu poate decât să nască în sufletul omului tristețe[96] și neliniște, pentru că nu dobândește nici plăcerea pe care o caută și, trezind agresivitatea celorlalți, nu are nici relații armonioase cu cei din jur, fiind nevoit să caute noi mijloace de a se pune în valoare, în locul celor care nu i-au reușit.

Biruit de chenodoxie, omul își pierde stăpânirea de sine și ajunge rob al ei și al tuturor celor de care are nevoie ca să-și astâmpere patima. Sfântul Ioan Gură de Aur subliniază caracterul deosebit de tiranic al acestei patimi, pe care el o socotește „robia cea mai înjositoare și mai de plâns",[97] în care ajung să cadă chiar sufletele cele mai mari.[98] Ca orice altă patimă, ea îl face pe om dependent de dorințele și plăcerile legate de împlinirea ei, ca și de părerea oamenilor, și rob al celor cărora caută să le placă și de la care așteaptă laude. „Vai, nefericitul de mine !, strigă Sfântul Ioan din Singurătate, Dumnezeu m-a făcut liber, iar eu am mulți stăpâni, căci voind să plac oamenilor, am ajuns robul tuturor".[99]

Un alt efect periculos al chenodoxiei este faptul că-l aruncă pe om într-o lume fantasmagorică. Sfântul Isaac Sirul spune că cei care „sunt mânați de slava deșartă (...) își pierd puterea de judecată".[100] Sub inspirația ei nefastă omul își imaginează că are tot felul de calități, virtuți și merite, mulțime de bunuri; se vede pe sine în situațiile și locurile cele mai înalte, care-i aduc admirația și laudele celorlalți oameni. „Iubirea de slavă, scrie Sfântul Isaac Sirul, (și iubirea de plăcere) își închipuiesc și nălucesc fețele și stârnesc la poftă și dorință".[101] Una dintre urmările patologice ale unei asemenea situații este că-l înstrăinează pe om de realitatea în care trăiește; îi distrage atenția de la cele din jur, îi încetinește activitatea în lucrurile cele mai importante pe care le are de făcut și-i paralizează dinamismul vital, aducându-i sufletul într-o stare de totală amorțire. Aceste trăsături patologice sunt descrise de Sfântul Ioan Casian astfel: „Bietul suflet, devenit parcă jucăria unei somnolențe profunde, ajunge pradă unei astfel de vanități, încât adesea, ademenit de dulceața unor asemenea gânduri și umplut de aceste năluciri, nu mai este în

---

[94] *Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte*, 127.
[95] *Omilii la Matei*, III, 5.
[96] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 1; 5.
[97] *Omilii la Matei*, IV, 9.
[98] *Ibidem*, LXV, 4.
[99] *Loc. cit.*, p. 52. Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, LXV, 5.
[100] *Cuvinte despre nevoință*, 5.
[101] *Ibidem*, 8.

stare să vadă nici cele ce se petrec în juru-i, nici frații, cât timp, în cutreierul gândului, simte plăcere și se lasă prins de cele ce a visat cu ochii deschiși, ca de niște lucruri aievea".[102] Acest proces de fantazare poate sta la originea unor accese de delir acute sau a halucinațiilor. Evagrie constată că „începutul rătăcirii minții este slava deșartă".[103] Acest efect este periculos mai ales pentru monahul cuprins de această patimă, căci stă în obiceiul demonului slavei deșarte să atace cu putere mai ales la vremea rugăciunii: „Când în sfârșit mintea se roagă cu curăție și fără patimă, nu mai vin asupra ei dracii din partea stângă, ci din cea dreaptă. Căci îi vorbesc despre slava lui Dumnezeu și îi aduc înainte vreo formă dintre cele plăcute simțirii, încât să-i pară că a ajuns desăvârșit la scopul rugăciunii. Iar aceasta a spus-o un bărbat cunoscător că se înfăptuiește prin patima slavei deșarte".[104] Această patimă, spune Evagrie în altă parte, face ca mintea să încerce „să mărginească dumnezeirea în chipuri și înfățișări",[105] iar diavolii se folosesc de ea ca să-l amăgească și să-l facă să rătăcească pe nefericitul care a lăsat-o să sporească în el. Paladie, în *Istoria lausiacă*, dă un exemplu de monah ajuns nebun din această pricină: „Cugetarea îi era atinsă de neînfrânarea slavei deșarte", spune el.[106]

Pe plan duhovnicesc, efectele patologice ale chenodoxiei sunt extrem de nocive. Ea duce la moartea sufletului,[107] la orbirea minții[108] și la tulburarea ei,[109] micșorându-i puterea de cunoaștere.[110]

Ea nimicește toate virtuțile pe care le-a dobândit omul[111] și lipsește de rod ostenelile sale duhovnicești.[112] Din pricina ei, spune Sfântul Maxim, se pierd multe lucruri bune în sine.[113] Nevoința ascetică și virtuțile pe care ea caută să le sporească au drept scop unirea omului cu Dumnezeu și împărtășirea de slava dumnezeiască. Prin chenodoxie, omul le abate de la menirea lor firească, pentru a le pune în slujba propriei sale slave, așteptând laude de la oameni, iar nu de la Dumnezeu, așa cum se cuvine. Pierderea roadelor ascezei și a virtuților, care este o adevărată catastrofă pe plan duhovnicesc, are urmarea de neînlăturat că naște în

---

[102] *Așezămintele mănăstirești*, XI, 15.
[103] *Cuvânt despre rugăciune*, 116.
[104] *Ibidem*, 72.
[105] *Ibidem*, 116.
[106] *Istoria lausiacă*, LVIII, 5.
[107] Cf. *Apoftegme*, Bu I, 121; Eth. 13, 7. Avva Ammona, *Epistole*, I, 3.
[108] Cf. Sf. Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, 103. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, 57.
[109] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 5.
[110] Cf. Avva Ammona, *Învățături*, IV, 15. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, 58.
[111] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXI, 8, 9. *Apoftegme*, N 592. 30. CSP 4, 19. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, III, 5. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. III), XXI, 3, 2.
[112] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXI, 2, 6, 7.
[113] *Capete despre dragoste*, II, 35. A se vedea, de asemenea, *Răspunsuri către Talasie*, 56, PG 90, 580B.

sufletul omului o stare de mare suferință; lipsit de aceste bunătăți de mare preț și de bucuria duhovnicească pe care o dobândise prin ele, sufletul se simte gol, lipsit de rost, plin de tulburare și neliniște, sortit unei continue nemulțumiri. Iar dacă plăcerea legată de slava deșartă umple, pentru un timp, sufletul, ea nu poate fi însă păstrată multă vreme, căci, așa cum am văzut, este parțială, trecătoare și ireală, după chipul lucrurilor pământești cu care se hrănește, și, în final, aruncă sufletul în amărăciune și deznădejde. „Chenodoxia, scrie Sfântul Ioan Casian, este o hrană a sufletului, pe care, pentru moment, îl mângâie cu desfătare, dar apoi îl golește și îl despoaie de orice virtute, făcându-l sterp și lipsit de toate roadele duhului. Astfel îl face nu numai să piardă meritele unor nemăsurate strădanii, dar chiar să îndure chinuri mai mari".[114]

Nimicind virtuțile, chenodoxia mai întâi de toate face să apară sau să reapară în sufletul care le-a pierdut patimile pe care ele le izgoniseră,[115] iar apoi deschide poarta tuturor celorlalte patimi.[116] Sfinții Părinți, așa cum am văzut, o pun în rândul celor trei patimi așa-numite generice, care sunt izvorul tuturor celorlalte. Sfântul Marcu Ascetul o numește „rădăcina poftei rușinoase"[117] și „pricină a tot păcatul"[118] și „maică a relelor",[119] arătând că ea duce „la slujirea păcatului".[120] Înainte de orice ea aduce în suflet mândria,[121] căci ea îi este înaintemergătoare,[122] început,[123] maică,[124] și toate patimile care sunt legate de mândrie: hula,[125] judecarea[126] și defăimarea aproapelui,[127] iubirea de stăpânire, împietrirea inimii,[128] neascultarea.[129] Ea zămislește de asemenea mânia[130] și toate cele care gravitează în jurul ei: ura,[131] ținerea de minte a

---

[114] *Așezămintele mănăstirești*, V, 21 (3).
[115] Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, 15.
[116] Cf. Evagrie, *Capete despre deosebirea patimilor...*, 13. Avva Ammona, *Învățături*, IV, 28.
[117] *Despre legea duhovnicească*, 95.
[118] *Ibidem*, 99.
[119] *Ibidem*, 105.
[120] *Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte*, 156.
[121] Cf. Avva Ammona, *Învățături*, IV, 15. Evagrie, *Tratatul practic*, 13. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 61. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 23.
[122] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXI, 2.
[123] *Ibidem*, 1.
[124] *Ibidem*, XXII, 2.
[125] Cf. Sf. Marcu Ascetul, *Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte*, 87.
[126] Cf. Sf. Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, 122.
[127] Sf. Ioan din Singurătate, *Dialog despre suflet și patimile omenești*, ed. Hausherr, p. 52.
[128] *Apoftegme*, VIII, 6.
[129] Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, 16. Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, VIII, 43.
[130] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXI, 19. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), V, 10. Sf. Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, 104. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 5. Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, 59.
[131] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 7. Sf. Isihie Sinaitul, *loc. cit.*, 59. Sf. Ioan din Singurătate, *loc. cit.*

răului,[132] invidia,[133] certurile,[134] neînțelegerile.[135] Din ea mai ies încă: minciuna,[136] fățărnicia,[137] vorbele deșarte,[138] frica,[139] desfrânarea,[140] iubirea de bani și de avuție[141] și, așa cum am arătat deja, tristețea.[142]

În încheiere, să arătăm că diavolii au un rol deosebit de activ în zămislirea și sporirea acestei patimi.[143] Tot ce se face din slavă deșartă e de la diavol, spune Sfântul Ioan de Gaza.[144] Iar Sfântul Varsanufie arată că diavolii înlesnesc această patimă pentru a duce sufletul la pierzare.[145] Dacă nu o iscă ei înșiși, în orice caz se folosesc de ivirea și stăruirea ei în suflet pentru a-și împlini prin ea lucrarea lor nimicitoare.[146] „Luând mai ales iubirea de slavă ca prilej pentru răutatea lor și sărind prin ea înlăuntru, ca printr-o oarecare portiță întunecoasă, ei izbutesc să răpească sufletele", scrie Sfântul Diadoh al Foticeei.[147] Cel care se lasă biruit de această patimă împlinește astfel voia Celui Rău,[148] ajungând în cele din urmă robul și marioneta acestuia. „Cel care iubește slava de la oameni (...) se predă vrăjmașilor, iar aceștia aruncă sărmanul suflet în multe rele, punând stăpânire pe el", spune Avva Isaia.[149]

---

[132] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXI, 23.
[133] Sf. Ioan din Singurătate, *loc. cit.*, p. 52.
[134] Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, XXXI, 45.
[135] *Ibidem*. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, 16.
[136] *Apoftegme*, XV, 21. Sf. Talasie Sinaitul, *Capete despre dragoste*, I, 19.
[137] Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, XXXI, 45. Sf. Talasie Sinaitul, *Capete despre dragoste*, I, 19.
[138] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XI, 6. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, 16.
[139] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XX, 1, 2.
[140] Cf. Evagrie, *Tratatul practic*, 13. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 23.
[141] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 83.
[142] Cf. Evagrie, *Tratatul practic*, 13. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 1.
[143] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, III, 39; XXI, 9; 16; 20-22; 27; 28. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete*, I, 80.
[144] *Scrisori duhovnicești*, 477. Întrebare.
[145] *Scrisori duhovnicești*, 259.
[146] Cf. Sf. Marcu Ascetul, *Disputa cu un scolastic*, 2.
[147] *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 96. Cf. Evagrie, *Cuvânt despre rugăciune*, 72.
[148] *Apoftegme*, I 729.
[149] *Apoftegme*, VIII, 7.

11

Mândria

Mândria (ὑπερηφανία) este atât de înrudită cu slava deşartă, încât mulţi Sfinţi Părinţi cred că nu este cazul să se vorbească despre ele ca despre două patimi, ci ca de una singură;[1] de aceea, aceşti Părinţi spun că există doar şapte patimi „generice", iar nu opt. În învăţătura Părinţilor cu privire la patimi, care arată cu care patimă trebuie să ne luptăm mai întâi şi la ce spor duhovnicesc se ajunge prin biruirea lor pe rând, vedem cum patimile merg de la cele mai grosolane la cele mai „subţiri", care sunt şi cel mai greu de învins; într-o asemenea ordine, mândria urmează îndată după slava deşartă. Astfel privită, ea apare ca o culme a chenodoxiei. De aceea Sfântul Ioan Scărarul scrie că „au numai atâta deosebire între ele câtă are pruncul prin fire faţă de bărbat şi grâul faţă de pâine. Căci primul (gând, al slavei deşarte) e începutul, iar al doilea (al mândriei) sfârşitul".[2] Ajunsă la un anumit grad, chenodoxia duce în chip necesar la mândrie[3]: „creşterea uneia aduce apariţia celeilalte, prisosul de glorie deşartă dă naştere trufiei", subliniază Sfântul Ioan Casian.[4] Sfântul Ioan din Gaza spune, la fel, că „crescând slava deşartă, se ajunge la mândrie".[5] Sfântul Ioan Scărarul, pe de altă parte, arată că, odată biruită slava deşartă, iese şi mândria din suflet.[6]

Totuşi, din alt punct de vedere – mai puţin precizat de practica ascetică –, care rânduieşte patimile după gravitatea lor, pornind de la cele originare şi fundamentale şi continuând cu cele care decurg din acestea,[7] mândria apare ca cea dintâi patimă, de căpetenie, al cărei prim născut este slava deşartă, ceea ce face ca între ele să existe o legătură strânsă şi cu totul specială.

La un anumit nivel, limita dintre aceste două patimi nu se mai vede limpede, pentru că ele ajung să se întrepătrundă, lunecând una într-alta. Cu toate

---

[1] După cum arată Sf. Ioan Scărarul (*Scara*, XXI, 1), care-l dă de exemplu pe Sf. Grigorie cel Mare.

[2] *Ibidem*. Cf. 27, 36.

[3] Cf. *ibidem*, XXII, 2. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 56.

[4] *Convorbiri duhovniceşti*, V, 10.

[5] *Scrisori duhovniceşti*, 460.

[6] *Scara*, XXI, 1.

[7] Este mai ales punctul de vedere al Sf. Grigorie cel Mare (a se vedea, de pildă, *Comentariu la Iov*, XXXI, 45).

acestea, ele își păstrează trăsăturile specifice; în continuare vom arăta care sunt acestea în ceea ce privește mândria, după cum am procedat și când a fost vorba despre slava deșartă.

Ca și chenodoxia, mândria are două forme.[8] Una se manifestă în raporturile omului cu semenii săi,[9] cealaltă privește legătura omului cu Dumnezeu.[10]

1) Cea dintâi formă a mândriei constă în convingerea omului că este superior față de ceilalți oameni sau cel puțin față de unii dintre ei,[11] dar și în încercarea de a dobândi această superioritate, dacă cumva nu crede că deja o are.[12] Oricum, mândria constă în a se înălța[13] omul pe sine, fie fără nici un motiv anume, fie – cum se întâmplă cel mai adesea – din aceleași pricini care-i pot sluji ca prilej pentru slava deșartă și despre care am vorbit deja (calități fizice, intelectuale, spirituale, rang social, bogăție etc.).[14] Această înălțare îl face pe om să se prețuiască, să se admire[15] și să se laude în sinea sa.[16] Găsim aceste atitudini și în cazul chenodoxiei, dar acolo omul așteaptă mai curând de la alții laude și onoruri, în timp ce aici și le acordă el însuși.

Înălțându-se pe sine, implicit trufașul îl coboară pe aproapele său, îl privește de sus,[17] îl disprețuiește,[18] „socotindu-l ca fiind nimic",[19] atitudini care constituie o altă trăsătură fundamentală a acestei prime forme de mândrie.

Mândria îl împinge pe om să se compare cu aproapele[20] și să-și afirme superioritatea, socotindu-se cu totul deosebit, fundamental diferit de acela. Arhetipul acestei atitudini îl aflăm în Evanghelie, când îl auzim pe fariseu spunând: „nu sunt ca ceilalți oameni (...) sau ca acest vameș" (Lc 18, 11). Mânat de mândrie, omul simte nevoia să se măsoare cu ceilalți,[21] să stabilească ierarhii,

---

[8] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mânăstirești*, XII, 1; *Convorbiri duhovnicești*, V, 12. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, II, 6.

[9] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mânăstirești*, XII, 2.

[10] *Ibidem*.

[11] Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, II, 6. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 87. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, LXV, 5. Sf. Ilie Ecdicul, *Culegere din sentințele înțelepților*, 38.

[12] Sf. Grigorie de Nyssa definește mândria ca „voința de a-i întrece pe ceilalți" (*Despre feciorie*, IV, 2). A se vedea, de asemenea, Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mici*, 35. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la 2 Tesaloniceni*, I, 2.

[13] Sf. Vasile cel Mare, *loc. cit.*, 56. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 84.

[14] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *loc. cit.* Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, II, 7.

[15] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 84. Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, XXXIV, 23.

[16] Sf. Grigorie cel Mare, *loc. cit.*

[17] Evagrie, *Tratatul practic*, 14.

[18] Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, II, 6. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 38; III, 84. Sf. Talasie, *Capete*, IV, 29. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXII, 1-2. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la 2 Tesaloniceni*, I, 2.

[19] Avva Dorotei, *loc. cit.*, II, 6.

[20] Cf. *Apoftegme*, Seria alfabetică, Pafnutie, 3.

[21] Cf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, I, 83.

trăgând întotdeauna concluzia că este cu totul superior, în toate privințele, sau măcar în parte, într-un anumit domeniu. Ajunge, de aceea, să-l disprețuiască pe aproapele său[22] și să-i critice aproape sistematic felul de a gândi și a trăi.[23]

Această formă de mândrie se traduce printr-o suită de atitudini care ne permit s-o definim mai bine. Cel mândru, scrie Sfântul Vasile cel Mare, „se laudă și exagerează, ca să apară mai mult decât este în realitate".[24] El se arată îngâmfat,[25] trufaș și plin de sine,[26] sigur pe el,[27] încrezător în sine.[28] La acestea se adaugă adesea pretenția că le știe pe toate[29] și convingerea că are întotdeauna dreptate,[30] de unde se iscă îndreptățirea de sine,[31] ca și spiritul de contradicție (împotrivirea în cuvânt)[32] (de asemenea caracteristice pentru această patimă), dar și dorința de a-i învăța pe alții[33] și de a stăpâni.[34] Mândria îl face pe om orb la propriile sale greșeli[35] și să refuze *a priori* orice critică și orice sfat, să urască mustrările și orice dojană;[36] el nu poate suferi să i se poruncească și să se supună cuiva.[37] Această patimă se manifestă și ca agresivitate; uneori, expresia acestei agresivități este ironia, dar și asprimea cu care cel mândru răspunde atunci când i se pune vreo întrebare,[38] muțenia în anumite împrejurări,[39] o ostilitate generală,[40] dorința de a-l jigni pe celălalt, împlinită cu multă ușurință.[41] Această agresivitate se manifestă întotdeauna ca răspuns la cele mai mici critici care i se aduc.[42]

2) În timp ce prima formă de mândrie îl face pe om să se înalțe față de semenii săi, a doua îl face să se înalțe față de Însuși Dumnezeu și să se ridice

---

[22] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXII, 1. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), XXVII, 6.
[23] Cf. Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, XXXIV, 23.
[24] *Regulile mici*, 56.
[25] Sf. Vasile cel Mare, *loc. cit.* Cf. Herma, *Păstorul*, Pilda VIII, 75 (9), 1.
[26] Herma, *loc. cit.*
[27] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 87.
[28] Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, I, 10.
[29] Cf. Herma, *Păstorul*, loc. cit.
[30] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, I, 46.
[31] Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, I, 10.
[32] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXII, 7. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, I, 46.
[33] Herma, *Păstorul*, Pilda VIII, 73(7), 4.
[34] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXII, 8.
[35] Cf. Ilie Ecdicul, *Culegere din sentințele înțelepților...*, 38.
[36] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXII, 2, 11.
[37] *Ibidem*, 8, 28.
[38] Cf. Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, XXXIV, 23. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, XII, 29.
[39] Sf. Grigorie cel Mare, *loc. cit.*
[40] Cf. Sf. Talasie, *Capete despre dragoste, înfrânare...*, IV, 29. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXII, 28.
[41] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, XII, 29. Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, XXXIV, 23.
[42] Cf. *ibidem*.

împotriva Lui.[43] Vedem astfel că mândria este o patimă de o gravitate extremă. Sfinții Părinți nu încetează să spună că este cea mai rea dintre toate patimile,[44] pentru că ea a dus la căderea lui Satan și a îngerilor care au devenit diavoli,[45] iar apoi a omului însuși.[46] Fundamentul și esența mândriei le aflăm cercetând tocmai cauzele căderii originare. Am arătat deja că păcatul strămoșesc a constat pentru om – ca și pentru diavol – în autoîndumnezeire, în revendicarea pentru sine a unei autonomii absolute și în voința de a se dispensa de Dumnezeu; în pretenția de a socoti ca proprii calitățile sale, în căutarea unei slave numai pentru sine, făcând din eul propriu un centru absolut, și în afirmarea propriei superiorități. Sfântul Ioan Casian explică astfel păcatul și căderea lui Satan: „Acesta, înveșmântat în lumina dumnezeiască și strălucind prin dărnicia Ziditorului printre celelalte puteri cerești, s-a încrezut că deține prin tăria propriei naturi, nu prin binefacerea acelei dărnicii, splendoarea înțelepciunii și frumusețea virtuților cu care-l împodobise harul Creatorului. Semețindu-se pentru aceasta, ca și cum nu-i mai era de trebuință ajutorul divin pentru păstrarea acestei curății, s-a socotit asemenea lui Dumnezeu, pretinzând că, întocmai ca și Dumnezeu, nu are nevoie de nimeni. Bizuindu-se desigur pe liberul său arbitru de care dispunea, crezu că prin acest fapt are din belșug toate câte îi sunt de trebuință pentru desăvârșirea virtuților și pentru deplina fericire veșnică. Această singură cugetare a devenit pentru el prima cădere".[47] Tot el amintește spusa Psalmistului: „Iată omul care nu și-a pus pe Dumnezeu ajutorul lui, ci a nădăjduit în mulțimea bogăției și s-a întărit întru deșertăciunea sa" (Ps. 51, 5-6).[48] Și adaugă că, pentru om, păcatul a constat în ascultarea îndemnului diavolului, care în chip mincinos i-a spus: „veți fi ca Dumnezeu".[49] Dar „nădăjduind să ajungă Dumnezeu, a pierdut și ce era", spune Sfântul Ioan Gură de Aur,[50] arătând că acest păcat s-a perpetuat prin lucrarea diavolului în toți oamenii cuprinși de mândrie: „toți oamenii de mai târziu, care au alunecat spre necredință, au ajuns aici datorită mândriei, pentru că s-au închipuit egali cu Dumnezeu".[51]

---

[43] Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, II, 6. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, XII, 2; 7. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXII, 1, 28.
[44] A se vedea, de pildă: *Apoftegme*, N 558; N 641. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXI, 36; XXVI, 39.
[45] Cf. *Apoftegme*, N 558. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, XII, 4. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXII, 12; XXVI, 39. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Ozia*, III, 3. *Omilii la Matei*, XV, 2; LXV, 6. *Omilii la Ioan*, IX, 2; XVI, 4.
[46] Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, XII, 4-5. *Parafrază în 150 de capete... la cele 50 de Cuvinte ale Sf. Macarie Egipteanul*, 86; 115; Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. III), I, 3,4; (Col. II), XXVII, 6. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, XV, 2; LXV, 6; *Omilii la Ioan*, IX, 2. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, I, 8. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXII, 28.
[47] *Așezămintele mănăstirești*, XII, 4. Cf. 5.
[48] *Ibidem*, 4.
[49] *Ibidem*.
[50] *Omilii la Matei*, XV, 2. Cf. *Omilii la Ioan*, IX, 2.
[51] *Omilii la Matei*, XV, 2.

Mândria este negare sau refuz al lui Dumnezeu,[52] care uneori, ca în cazul lui Satan, ia forma revoltei fățișe,[53] dar de obicei se manifestă ca „tăgăduire a ajutorului lui Dumnezeu și fălire cu râvna sa".[54] Trufașul refuză să-L privească pe Dumnezeu ca Ziditor al firii sale, ca început și țel al ființei lui, ca izvor al tuturor virtuților și bunătăților, punându-le pe toate pe seama sa.[55]

Cel mai adesea această formă de mândrie pune stăpânire pe monah, pe care îl lovește în mod deosebit,[56] făcându-l să se considere pe sine cauza virtuților și faptelor bune și, implicit, să nu mai recunoască ajutorul care îi vine de la Dumnezeu.[57] Avva Dorotei spune că cel mândru „pune pe seama sa isprăvile săvârșite, iar nu pe seama lui Dumnezeu".[58] Aceeași învățătură o găsim și la Evagrie[59] și la Sfântul Maxim Mărturisitorul.[60] După acesta din urmă, mândru este cel care „se îngâmfă cu bunurile primite de la Dumnezeu, ca și cum ar fi ale sale".[61] Tot el spune că tot omul care socotește „virtutea și cunoștința ca izbânzi firești ale sale, nu ca daruri dobândite prin har"[62] dă dovadă de mândrie. Altfel spus, omul se mândrește dacă vede în virtuți expresia propriei sale valori și rezultatul propriilor merite, iar nu daruri ale Duhului Sfânt, izvorând din participarea la desăvârșirea dumnezeiască; tot așa, dacă își închipuie că a dobândit biruința asupra patimilor prin propriile puteri, iar nu prin ajutorul lui Dumnezeu.[63]

Înțelegem astfel de ce Sfinții Părinți arată că această formă de mândrie „lovește în mod deosebit pe cei pe care-i descoperă că le-au fost de folos unele virtuți"[64] și se manifestă cu mai multă tărie „după ce le-am învins și am triumfat asupra celorlalte (patimi)",[65] Sfântul Ioan Gură de Aur spunând chiar că „toate păcatele vin din lipsa noastră de grijă, dar de mândrie ne îm-

---

[52] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXII, 1.
[53] Cf. *ibidem*, 31.
[54] *Ibidem*, XXII, 2.
[55] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 64, PG 90, 716B. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), LIV, 4.
[56] Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, 12.
[57] Cf. Evagrie, *Tratatul practic*, 14. *Antireticul*, VIII, 25. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 38; III, 84.
[58] *Învățături de suflet folositoare*, II, 6. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col II), LIV, 4.
[59] *Tratatul practic*, 14; *Antireticul*, VIII, 25.
[60] *Capete despre dragoste*, II, 38; III, 84.
[61] *Răspunsuri către Talasie*, 52, PG 90, 492A. Cf. 493A.
[62] *Ibidem*, 493C.
[63] Evagrie, *Antireticul*, VIII, 25. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 52, PG 90, 493A..
[64] Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, 12.
[65] *Ibidem*, 10. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 59. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, XII, 24.

bolnăvim atunci când facem binele".[66] Căci în locul patimilor biruite, în sufletul omului vine mândria.[67]

Dar nu numai atunci când omul se luptă cu patimile și le biruiește, se ivește mândria ca să le ia locul, ci și atunci când, dintr-un motiv sau altul, ele dormitează sau nu ni se fac vădite, fără ca aceasta să însemne că nu le avem deloc sau că s-au împuținat. Sfântul Maxim arată în acest sens că atunci „când patimile își încetează lucrarea fie pentru că se ascund pricinile lor, fie pentru că se depărtează dracii în chip viclean, se strecoară mândria",[68] iar Sfântul Ioan Scărarul, vorbind despre această patimă, spune că „patimile s-au depărtat uneori nu numai de la unii credincioși, ci și de la unii fără credință, afară de una. Ele au lăsat-o pe aceea singură să umple locul tuturor, ca una ce e cea dintâi dintre ele".[69]

Vedem din aceasta că, dacă această formă de mândrie îi amenință în mod special pe cei îmbunătățiți, ar fi greșit să credem că ceilalți oameni sunt scutiți de ea. Dar adesea ea nu mai este remarcată, pentru că s-a „cronicizat", le-a cuprins întreaga ființă și, de fapt, îi menține într-o stare de separare de Dumnezeu. Iar a trăi în afara lui Dumnezeu, a duce o existență cu totul autonomă și independentă de El și a se afirma pe sine ca unicul principiu și țel al propriei existențe este o manifestare a acestei mândrii fundamentale care perpetuează păcatul strămoșesc. Oricine trăiește depărtat de Dumnezeu, fie chiar pentru scurtă vreme, arată că nu-L cunoaște sau că L-a uitat, că-L tăgăduiește și vrea să se pună în locul Lui, dând astfel dovadă de mândrie. Putem spune că omul arată un oarecare grad de mândrie ori de câte ori stăruie într-o stare de relativă depărtare de Dumnezeu; singur sfântul, adică cel care a ajuns la unirea deplină cu Dumnezeu și cu totul transparent harului Său, a scăpat de această patimă; toți ceilalți oameni rămân robi ai ei, chiar dacă ignoră acest lucru sau îl neagă, așa cum ne arată Sfântul Ioan Scărarul, punându-ne înainte următoarea pildă: „Un bătrân foarte cunoscător îl sfătuia duhovnicește pe un tânăr care se trufea. Iar acesta, orb fiind, zise: Iartă-mă, părinte, nu sunt mândru. Iar prea înțeleptul bătrân i-a spus: Ce altă dovadă mai vădită a patimei acesteia ne poți da, fiule, decât cuvântul ce l-ai zis: nu sunt mândru ?".[70]

Cele două forme de mândrie pe care le-am prezentat, cu toate că sunt foarte diferite, nu sunt totuși separate una de alta și independente. Ele sunt cele două fețe ale mândriei și stau întotdeauna împreună în sufletul omului căzut, chiar dacă uneori una capătă mai multă amploare decât cealaltă. Dacă prima dintre ele îl ridică pe om împotriva semenilor săi, iar cea de-a doua, împotriva lui Dumnezeu,[71] de fapt, așa cum arată Sfântul Ioan Casian, fiecare

---

[66] *Omilii la Ozia*, III, 1.
[67] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 59.
[68] *Ibidem*, II, 40.
[69] *Scara*, XXVI, 39.
[70] *Ibidem*, XXII, 14.
[71] Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, XII, 2.

dintre ele îl înalță pe om în același timp împotriva lui Dumnezeu și a aproapelui,[72] pentru că atitudinea omului față de semenii săi este în fond legată de atitudinea față de Dumnezeu, și invers.[73] Este limpede, pe de altă parte, că prima formă de mândrie își are izvorul și temeiul în cea de-a doua: omul se trufește și se laudă pentru că nu recunoaște faptul că virtuțile și calitățile și toate bunurile pe care crede că le are prin meritele sale îi vin de fapt de la Dumnezeu. Dacă îl înjosește pe celălalt, în parte o face din același motiv; căci a disprețui pe cineva pentru scăderile lui morale, de pildă, este totuna cu a pune faptele bune pe seama puterii omenești, în loc de a raporta binele la Dumnezeu, arată Sfântul Maxim Mărturisitorul.[74]

Crezându-se superior altora, căutând să-i întreacă, socotindu-se mai presus de toți și plasându-se în centrul tuturor evenimentelor; atribuindu-și toate calitățile și virtuțile sau socotind că măcar în ceea ce privește unele dintre ele este cu totul desăvârșit, cel mândru ajunge să se autoîndumnezeiască; el face din sine un mic dumnezeu, luând astfel locul adevăratului Dumnezeu, Cel care este cu adevărat absolut, culmea și centrul, principiul și sfârșitul tuturor celor create; Cel care dă sens și valoare fiecărui lucru; izvorul și temeiul tuturor virtuților și a tot binele și pricinuitorul desăvârșirii.

Pentru că se absolutizează pe sine, trufașul nu admite nici un rival, nu suferă nici o comparație care l-ar pune în inferioritate, se teme de tot ceea ce i-ar putea submina prețuirea de sine. Din această pricină și pentru a-și afirma față de sine și față de ceilalți superioritatea, el îl judecă fără milă pe aproapele său, îl disprețuiește și-l umilește. Iar față de tot ceea ce i-ar putea prejudicia superioritatea se arată aspru și agresiv, voind să-și apere cu orice preț imaginea avantajoasă pe care o are despre sine și pe care vrea s-o impună tuturor. El îl disprețuiește și-l umilește pe aproapele său, pentru că-L tăgăduiește pe Dumnezeu și se pune pe sine în locul Lui, nevoind să vadă chipul lui Dumnezeu din ceilalți oameni, chip care face din fiecare om un fiu al lui Dumnezeu și care-i conferă, prin participare, demnitatea și superioritatea lui Dumnezeu însuși. Și pentru că nu-l mai cinstește pe aproapele său ca făptură creată după chipul lui Dumnezeu, nemaicinstindu-L deci în el pe Dumnezeu, ajunge, după cuvântul Avvei Dorotei, să-l „nesocotească, ca nefiind nimic".[75]

Omul se arată mândru și înfumurat pentru că se încrede în propriile sale puteri – în loc să-și pună nădejdea în harul dumnezeiesc, recunoscând că nu poate face nimic fără ajutorul lui Dumnezeu – și pentru că își afirmă autonomia absolută, refuzând să vadă în Dumnezeu principiul și țelul existenței sale. Înlocuind voința lui Dumnezeu cu voia sa împotrivitoare și făcând din ea un principiu absolut, se înțelege că va dori să poruncească altora, nu va asculta și nu se va supune față de nimeni și de nimic.

---

[72] *Ibidem.*
[73] Cf. 1 In 4, 20-21.
[74] *Capete despre dragoste*, II, 38.
[75] *Învățături de suflet folositoare*, II.

Şi tot astfel, pentru că nu recunoaşte în Hristos arhetipul firii sale, ci se socoteşte pe sine măsura tuturor lucrurilor, el le judecă pe toate şi crede că le ştie pe toate, se crede înţelept, vrea să aibă întotdeauna dreptate şi să-i înveţe pe toţi şi nu suferă să fie cu nimic contrazis. Şi, într-un cuvânt, de aceea este plin de sine cel trufaş, fiindcă este cu totul gol de Dumnezeu.

Sfinţii Părinţi socotesc mândria o boală[76] „înfricoşată",[77] „peste măsură de mare şi foarte crudă",[78] „ucigătoare".[79] Mândria, spune Sfântul Grigorie cel Mare, „vatămă sufletul, după cum molima care se întinde peste tot vatămă întreg trupul".[80] La fel zice şi Sfântul Ioan Gură de Aur, că „mândria este pentru suflet ca febra care aprinde mădularele trupului".[81]

De asemenea, Sfinţii Părinţi socotesc această patimă drept o formă de nebunie.[82] Vorbind despre păcatul strămoşesc şi despre urmările lui devastatoare, Avva Dorotei spune: „De ce am căzut în toată starea aceasta vrednică de plâns? Nu din pricina mândriei noastre? Nu pentru nebunia (ἀπόνοια) noastră? (...) De aceea, Dumnezeu văzând această neruşinare, zice: Acesta este nebun (μωρός)".[83] Sfântul Ioan Gură de Aur spune răspicat: „Mândria nu este altceva decât pierderea minţii, o boală cumplită pe care numai nebunia o naşte; căci nu este om mai lipsit de minte decât cel trufaş".[84] Acelaşi Sfânt Părinte mai spune că „cel pe care a pus stăpânire această patimă suferă de aceeaşi boală ca şi nebunii (μαινόμενοι)".[85]

---

[76] Termenul este folosit, de pildă, de: Sf. Ioan Casian, *Aşezămintele mănăstireşti*, XI, 10; XII, 1, 4. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilia la cuvintele din Isaia*, III, 8; *Omilii la Ozie*, III, 1; 3; *Omilii la Ioan*, XVI, 4. Leonţiu de Neapole, *Viaţa Sfântului Ioan din Cipru*, 42. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 64, 798C. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, IV, 41. Sf. Isaac Sirul, *Epistole*, 4.

[77] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 87.

[78] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Ioan*, XVI, 4.

[79] Sf. Ioan Casian, *Aşezămintele mănăstireşti*, XII, 29.

[80] *Comentariu la Iov*, XXXIV, 23. Aceeaşi afirmaţie o regăsim la Sf. Ioan Casian, *loc. cit.*, 3.

[81] *Omilii la I Timotei*, XVII, 1.

[82] În afară de referinţele date *infra*, a se vedea: Herma, *Păstorul*, Pilda VI, 65 (5), 2, 3. Sf. Varsanufie şi Ioan, *Scrisori duhovniceşti*, 424. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXII, 1. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoinţă*, 34; 62. Ilie Ecdicul, *Culegere din sentinţele înţelepţilor*, 37.

[83] *Învăţături de suflet folositoare*, I, 8.

[84] *Omilii la Ioan*, XXVI, 4. Sf. Ioan Gură de Aur foloseşte adeseori termenul ἀπόνοια, care înseamnă lipsă de judecată, pentru a desemna mândria. A se vedea, de pildă: *Omilii la cuvintele din Isaia*, III, 6; *Cateheze baptismale*, V, 4. A. Wenger (în Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales*, SC, nr. 50 bis, note 3, p. 202) scrie că „Sfântul Ioan Gură de Aur în mod obişnuit dă ca sinonim pentru ἀπόνοια termenul ὑπερηφανία (...) Iar Field pe bună dreptate scrie: „ἀπόνοια, *superbia, arrogantia. Hoc sensu semper, ni fallor, apud Chrysostomum occurit*" (PG 58, 924)".

[85] *Cateheze baptismale*, V, 5.

În ce constă caracterul patologic al mândriei ? Îl putem considera, ca și în cazul celorlalte patimi, un efect al pervertirii unei tendințe fundamentale a firii omenești. Omul, așa cum am văzut, a fost creat pentru a se înălța la Dumnezeu și a ajunge la unirea cu El în plenitudinea iubirii și a cunoașterii.

Înălțarea omului la Dumnezeu urma să se facă prin împlinirea asemănării cu Dumnezeu, pe temeiul virtuților care fuseseră sădite în firea lui și prin împroprierea tot mai sporită a harului dăruit de Prea Sfântul Duh. Prin sinergia nevoinței sale și a harului dumnezeiesc, adică prin conlucrarea omului cu Dumnezeu, avea omul să se înalțe la slava dumnezeiască. Iar înălțarea lui se cuvenea s-o facă în unire cu semenii săi și, aducând în sine la unitate întreg cosmosul, trebuia și pe acesta să-l unească cu Dumnezeu în sine.[86] Or, omul a pervertit această tendință firească înălțându-se numai pe sine, îndumnezeindu-se pe sine și – încrezându-se în cuvintele înșelătoare ale șarpelui – voind să ajungă „ca Dumnezeu" prin sine însuși, fără Dumnezeu, și prin propriile puteri, fără harul Lui. Afirmându-se și înălțându-se pe sine în afara lui Dumnezeu, a ajuns să se afirme și să se înalțe împotriva Lui; și refuzând comuniunea cu semenii, omul s-a ridicat și împotriva acestora, tăind astfel firea omenească cea una.

La baza mândriei mai stă și o altă pervertire, legată de cea pe care tocmai am arătat-o. Atitudinea firească a omului atunci când face sau când descoperă în sine ceva bun este de a-l atribui lui Dumnezeu, de a-l socoti un dar al Său și de a-I aduce slavă și mulțumire Dătătorului a tot binele, începător și desăvârșitor al tuturor celor bune. Hristos însuși ne este pildă pentru aceasta, căci, răspunzând celui care-L numise „Învățătorule bun", îi spune: „De ce-Mi zici bun ? Nimeni nu este bun decât unul Dumnezeu" (Mc 10, 17-18). Cel mândru însă raportează binele la sine însuși, se face pe sine cauză și scop al binelui și se slăvește pe sine însuși.[87] Astfel, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, omul ajunge să se „folosească de bine pentru a face rău!".[88]

Caracterul patologic al mândriei este dat și de alte caracteristici ale ei. La baza tuturor formelor sale, spun Sfinții Părinți, stă neștiința. „Nu multa cunoștință îl duce pe om la nebunia mândriei, ci neștiința", spune Sfântul Ioan Gură de Aur.[89] Această neștiință este, desigur, în primul rând necunoașterea lui Dumnezeu. „Începutul trufiei omului este a părăsi pe Dumnezeu" (Înț. Sir. 10, 12), adică a nu-L cunoaște. Sfântul Ioan Gură de Aur citează acest verset în repetate rânduri.[90] Din necunoașterea lui Dumnezeu cel mândru ajunge la o percepție delirantă a realității; el este „ca și orbit și-și pierde dreapta judecată", cum constată Sfântul Grigorie cel Mare.[91] Iar Sfântul Ioan

---

86 Cu privire la această înălțare a omului spre Dumnezeu, a se vedea Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 106, PG 91, 1305A-1308B.
87 Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 64, PG 90, 716B.
88 *Ibidem*, 52, PG 90, 493C.
89 *Omilii la 1 Timotei*, XVII, 1.
90 *Omilii la 2 Tesaloniceni*, I, 2. *Omilii la Ioan*, XVI, 4.
91 *Comentariu la Iov*, XXXIV, 23.

Gură de Aur spune, în același sens, că „cel înrobit de această patimă ajunge să nu mai vadă limpede lucrurile".[92]

Mai întâi de toate, cel mândru nu se vede pe sine așa cum este în realitate. El se trufește, se înalță, se crede a fi cineva, își închipuie că are o calitate sau alta, în timp ce, în afara lui Dumnezeu, omul „nu este decât țărână",[93] iar „bunurile" sale sunt stricăcioase și trecătoare, sortite pieirii, ireale, în fond. „Pentru ce se trufește cel ce este pământ și cenușă, când în viață fiind el le leapădă mereu dinăuntrul său (...) iar murind va moșteni... viermii ?", găsim scris în Cartea lui Isus Sirah (10, 9). Iar Sfântul Ioan Gură de Aur spune, în același sens: „Cel care se trufește pentru cele ce nu sunt decât umbre, care-și înalță inima pentru lucruri care se trec ca floarea ierbii (cf. 1 Pt 1, 24) (...) nu este el, oare, vrednic de râs ? Nu este el, oare, asemenea unui sărac care n-are ce să mănânce, dar se laudă cu desfătările de care, cândva, într-o noapte, s-a bucurat în vis ?".[94]

Acest delir este vădit mai ales atunci când omul mândru își atribuie calități pe care nu le are și când între ceea ce-și închipuie despre sine și ceea ce este cu adevărat există un dezacord vizibil pentru cei din jur. Astfel, Sfântul Ioan Scărarul, într-una dintre definițiile pe care le dă acestei patimi, spune că „mândria este sărăcia cea mai de pe urmă a sufletului ce-și nălucește bogăția și-și socotește întunericul, lumină".[95]

Dar chiar și atunci când omul se laudă cu unele calități pe care le are cu adevărat, el își atribuie sieși, în mod nebunesc, bunuri care-i vin de la Dumnezeu și pe care nu le are decât prin participarea la bunătățile cele dumnezeiești. „Ce ai, pe care să nu-l fi primit ? Iar dacă l-ai primit, de ce te fălești, ca și cum nu l-ai fi primit ?" (I Cor. 4, 7), se întreabă Apostolul Pavel.[96] Atunci când face vreun bine, omul nu este de fapt decât un fel de unealtă și deci nu are pentru ce să se mândrească.[97] Iar lucrul acesta nu este adevărat numai când este vorba de faptele bune pe care le săvârșește, ci și când gândește ceva bun, și pentru orice pornire bună, și pentru orice virtute, căci, așa cum am arătat, toate i-au fost dăruite de Ziditorul său și numai cu harul Lui au putut fi ele împlinite. Punându-le pe seama sa, cel trufaș își sporește delirul, pentru că, de fapt, el ajunge să se socotească dumnezeu. „Prin aceasta (a te lăuda pe tine... și a uita de Dumnezeu care a făcut binele) nu numai că pierzi binele, ci-ți pricinuiești osândă, îndrăznind să pui pe seama ta aceea pentru care trebuie să înalți mai degrabă mulțumită iubitorului de oameni Dumnezeu", scrie Sfântul Varsanufie.[98] Iar Sfântul Ioan Scărarul subliniază nebunia unei

---

[92] *Cateheze baptismale*, V, 6.
[93] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXII, 18.
[94] *Omilii la Ioan*, XVI, 4.
[95] *Scara*, XXII, 24.
[96] A se vedea, cu privire la aceasta: Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la I Timotei*, XVII, 1. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 409, 412.
[97] Cf. *Apoftegme*, seria alfabetică, Avva Petru Pionitul, 4. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 411.
[98] *Scrisori duhovnicești*, 412.

asemenea purtări: „E rușine să se mândrească cineva cu podoabă străină, dar e nebunia cea mai de pe urmă să se fălească, prin închipuirea de sine, cu darurile lui Dumnezeu".[99]

Adevărata cunoaștere de sine pentru om constă în a ști că prin sine însuși, în afara lui Dumnezeu, nu este decât praf și pulbere. De aceea Sfântul Ioan Gură de Aur spune că „acela, mai cu seamă, se cunoaște pe sine, care socotește că nu e nimic".[100] Cel trufaș, dimpotrivă, fălindu-se pentru toate aceste motive pe care le-am arătat, dovedește o totală necunoaștere de sine, cum spune în continuarea textului citat Sfântul Ioan Gură de Aur: „cel mândru nu se cunoaște deloc pe el însuși".[101] Așa cum scrie Apostolul Pavel: „De se socotește cineva că este ceva, deși nu este nimic, se înșală pe sine însuși" (Gal. 6, 3). Neștiind ce este și având o percepție delirantă asupra propriei realități, omul mândru nu mai poate cunoaște cu adevărat pe nimeni și nimic.[102]

Mai întâi de toate, cel trufaș nu-și cunoaște semenul. Am spus deja că îl umilește și-l disprețuiește, necunoscându-i demnitatea de făptură a lui Dumnezeu și nerecunoscându-l ca frate al său întru Hristos. Relațiile cu semenul sunt de aceea perturbate. În loc să-l înalțe pe semenul său întru Dumnezeu, el se înalță pe sine, iar din acela face un simplu mijloc de laudă de sine, un soi de oglindă în care, în loc să vadă chipul lui Dumnezeu, își vede reflectată propria imagine, sau cel puțin cea pe care el însuși și-a făcut-o despre sine și pe care așteaptă ca celălalt să i-o redea neștirbită. Pe de altă parte, în loc să-l simtă pe celălalt ca aproapele lui în Domnul, ca seamăn al său și frate, omul trufaș caută să se separe de ceilalți oameni, dorește să se arate cu totul deosebit și superior față de ei, legătura cu semenii căpătând în acest caz forma unei neîncetate împotriviri. Desigur, fiecare om este cu totul unic, este o persoană distinctă de toți ceilalți, adică având un mod propriu de a realiza natura umană și de a face vădit chipul lui Dumnezeu din el,[103] chemată să-și desăvârșească propriile daruri duhovnicești;[104] de aceea între oameni sunt deosebiri, unii având mai multe calități și daruri decât alții. Dar toate aceste deosebiri își regăsesc în Dumnezeu unitatea lor fundamentală (1 Cor. 12, 4-6, 11). În cadrul unor relații firești și sănătoase, unicitatea fiecărei persoane se afirmă în relație cu a celorlalte, nu sub forma opoziției, ci a complementarității, spre folosul comun (1 Cor. 12, 7), în unitatea comunității umane al cărei arhetip este Biserica, trupul lui Hristos. Fiecare om, ca și mădularele trupului, are un anumit rol, o anumită funcție, are utilitatea și importanța sa, și nimeni nu poate spune că se poate lipsi de ceilalți (1 Cor. 12, 21). Nici un om nu este vrednic de dispreț, iar valoarea și demnitatea lui nu sunt cu nimic mai prejos

---

[99] *Scara*, XXII, 15.
[100] *Omilii la Matei*, XXV, 4.
[101] *Ibidem*.
[102] Cf. *ibidem*.
[103] Cf. V. Lossky, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, p. 109.
[104] Cf. 1 Cor. 12.

decât ale altora; ba chiar cei care au mai puține calități sau daruri sunt cei cărora li se cuvine mai multă cinste (cf. 1 Cor. 12, 22-25). Omul mândru, în loc să-și folosească darurile proprii pentru a-i ajuta pe ceilalți, mai puțin hăruiți, intrând astfel într-o legătură de unire prin contemplaritatea lor trăită în Dumnezeu, în smerenie și frățietate, abate aceste daruri de la țelul lor firesc și le folosește în chip egoist pentru a-și afirma unicitatea prin opoziție față de aproapele său, stabilind o ierarhizare proprie, în care el este situat pe treapta cea mai înaltă, iar toți ceilalți sunt puși pe treptele cele mai de jos. Astfel, deosebirile și chiar inegalitățile, în loc să fie desființate în simțirea unității de trup al lui Hristos, dimpotrivă, prin mândrie sunt tot mai mult accentuate. Aproapele devine un rival, iar mândria se vădește a fi factor de dezbinare și separare, perturbând profund relațiile dintre oameni și devenind, prin urmare, sursă a nenumărate rele.

Nemaifiind în stare, din pricina mândriei, să se îndrepte spre Dumnezeu și să se deschidă cu adevărat către cel de lângă el, omul se retrage în sine și se închide în lumea mărginită a eului propriu, acționând întotdeauna sub imperiul acestui eu egoist pe care-l exaltă la infinit. Mândria constituie astfel negarea iubirii, ducând la distrugerea legăturilor armonioase pe care, prin iubire, omul le stabilește atât cu Dumnezeu, cât și, în El, cu sine însuși și cu cei din jur. Capacitatea de a iubi pe care Dumnezeu i-a dat-o omului pentru a se uni cu El este pervertită de omul trufaș, care o abate de la menirea ei firească pentru a o îndrepta numai spre eul propriu. El se iubește pe sine și numai pe sine. Astfel patima mândriei ajunge să se identifice cu patima iubirii de sine.

Toți Sfinții Părinți, așa cum am spus, socotesc mândria o patimă deosebit de gravă. Mai ales efectele ei patologice sunt îngrozitoare. „Demonul trufiei pricinuiește cea mai grea cădere a sufletului", scrie Evagrie.[105] Fiind o formă de nebunie, poate duce la stări acute și tipice de nebunie în înțelesul curent al termenului. Îndeosebi Evagrie a reliefat acest aspect, arătând că mândria ajunsă la culme duce la nebunie: „(Demonul trufiei este însoțit de...) cel mai cumplit dintre rele, ieșirea din minți (ἔκστασις φρενῶν), nebunia (μανία) și vederea unei mulțimi de demoni în aer".[106] Iar în altă parte, el scrie: „Îndată (după demonul slavei deșarte) vine demonul mândriei, care aduce în chilia monahului fulgerări de lumină neîncetate și balauri înaripați, ducându-l la răul cel mai mare, pierderea minții (στέρησις φρενῶν)".[107] Într-unul dintre capitolele ediției neprescurtate a tratatului său, din care am extras citatul de mai sus,[108] Evagrie spune că mândria duce la ieșirea din minți (ἔκστασις):

---

105 *Tratatul practic*, 14. A se vedea, de asemenea: Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Ozia*, III, 3. Herma, *Păstorul*, Pilda VIII, 75, 1.
106 *Loc. cit.*
107 *Capete despre deosebirea gândurilor*, 23.
108 J. Muyldermans, *À travers la tradition manuscrite d'Evagre le Pontique*, Louvain, 1952, p. 47, 13-17.

monahul „vede cum aerul din chilie ia foc și este străbătut noaptea de fulgere strălucitoare, și locul tot este plin de etiopieni" (care, în limbajul ascetic al vremii, îi indică în mod simbolic pe demoni). Descriind urmările acestei stări,[109] el arată cum sărmanul om „cu minţile rătăcite, smintit de teamă, uită că este om". Citim în Pateric cum unii monahi, în urma unei asceze îndelungate, din pricina mândriei, „întru ieșire din minţi (ἔκστασις φρενῶν) au venit";[110] și tot aici, aflăm despre un călugăr care „umflându-se cu mândria, a fost luat în stăpânire de un duh pitonicesc".[111] *Istoria lausiacă* ne prezintă și ea două cazuri asemănătoare: al monahului Valens[112] și al lui Eron,[113] care, „ajungând la multă mândrie", în urmă, sub efectul acestei patimi și-au ieșit din minţi. Se știe, de asemenea, că patima mândriei oferă un teren prielnic pentru vedeniile înșelătoare prin care diavolii îi amăgesc pe monahi și care sunt, în fond, adevărate halucinaţii. Sfântul Ioan Scărarul, în cuvântul despre mândrie, descrie o asemenea situaţie: „Când dracul se sălășluiește în lucrătorii lui, atunci, arătându-se în somn sau și în stare de veghe, ia chipul, zice-se, al unui sfânt înger, sau mucenic, îi împărtășește vreo descoperire de taină, sau vreun dar (harismă), ca, amăgindu-se nenorociţii, să-și iasă cu totul din minţi".[114]

Mândria are numeroase alte efecte patologice. Sfinţii Părinţi spun că ea este pricina tuturor relelor care-i vin omului.[115] „Toate lucrurile rele ni se întâmplă din pricina mândriei noastre", învaţă un Bătrân.[116] „Semeţia este cauza și rădăcina bolilor", spune, în ceea ce-l privește, Sfântul Ioan Casian.[117] „Potopul de rele care au pângărit lumea a venit din pricina mândriei", afirmă Sfântul Ioan Gură de Aur,[118] care în altă parte zice că din cauza acestei patimi a ajuns omul să fie „înconjurat de scârbe și dureri".[119]

Înstrăinându-l pe om de Dumnezeu,[120] mândria îl lipsește de ajutorul Lui și de darurile dumnezeiești.[121] Îl face să piardă cunoștinţa duhovnicească,[122] apoi toate virtuţile dobândite. „Mândria, scrie Sfântul Grigorie cel Mare, nu

---

[109] *Ibidem*, 17-19.
[110] *Apoftegme*, seria alfabetică, Avva Antonie, 39.
[111] *Apoftegme*, K 300.
[112] Paladie, *Istoria lausiacă*, 25.
[113] *Ibidem*, 26.
[114] *Scara*, XXII, 19.
[115] Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 63. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Ozia*, III, 3; *Omilii la Ioan*, IX, 2. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, I, 85.
[116] *Apoftegme*, XV, 115.
[117] *Așezămintele mânăstirești*, XII, 8.
[118] *Omilii la Matei*, XV, 2.
[119] *Ibidem*, LXV, 6.
[120] *Apoftegme*, N 592/60.
[121] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 52, PG 90, 492A; 493A. Sf. Talasie, *Capete despre dragoste...*, IV, 34.
[122] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 52, PG 90, 493A.

se mulțumește să piardă o singură virtute; ea lovește tot sufletul și-l strică în întregime, tot așa cum o boală molipsitoare, întinzându-se, răpune trupul în întregime".[123] La fel spune și Sfântul Ioan Casian: „Răul trufiei... e întocmai cu o boală generalizată, cumplită, care nu se împacă să vatăme un singur mădular, sau o parte a lui, ci prăvălește întregul corp într-o distrugere totală",[124] și tot el arată că, spre deosebire de alte patimi, care atacă numai virtutea care le este contrară, trufia „surpă și nimicește din temelii întreaga cetate a virtuților".[125] Sfântul Ioan Gură de Aur remarcă, la fel, că „acest păcat singur risipește tot binele din suflet".[126] Iar Sfântul Ioan Scărarul spune și el că „pe cât este întunericul străin de lumină, pe atât este cel mândru de străin de virtute".[127]

Este limpede că în acest fel mândria deschide poarta tuturor patimilor.[128] Întreaga tradiție patristică prezintă cu constanță învățătura potrivit căreia mândria este „început",[129] „rădăcină, izvor și maică a tuturor păcatelor".[130] „Mândria este unul dintre cele mai mari păcate, rădăcină și izvor al oricărui păcat", afirmă Sfântul Ioan Gură de Aur.[131] „Cele șapte păcate de căpetenie sunt vlăstare răsărite din această rădăcină rea", scrie Sfântul Grigorie cel Mare.[132] Iar Sfântul Ioan Casian notează: „Această boală, deși este ultima în lupta pornită împotriva păcatelor, și în ordinea lor este așezată la urmă, totuși este prima prin origine și timp".[133]

Cu toate că într-adevăr mândria este pricină a tuturor patimilor, trebuie să arătăm totuși că ea se înrudește mai îndeaproape cu unele dintre ele, născând în suflet îndeosebi mânia,[134] ura[135] și toate formele de agresivitate,[136] învârtoșarea inimii,[137] judecarea aproapelui,[138] clevetirea și defăimarea

---

[123] *Comentariu la Iov*, XXXIV, 23.
[124] *Așezămintele mânăstirești*, XII, 3.
[125] *Ibidem*.
[126] *Omilii la Ioan*, XVI, 4. Cf. *Omilii la Ozia*, III, 1; *Omilii la 2 Tesaloniceni*, I, 2.
[127] *Scara*, XXII, 26. Cf. 13, 24.
[128] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 52, PG 90, 493A. Avva Ammona, *Învățături duhovnicești*, IV, 28. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, I, 75. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, I, 84.
[129] Înț. Sir. 10, 13.
[130] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Ioan*, IX, 2. Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXII, 1.
[131] *Omilii la Matei*, XV, 2.
[132] *Comentariu la Iov*, XXXI, 45. Cf. XXIV, 23.
[133] *Așezămintele mânăstirești*, XII, 1. Cf. 6.
[134] Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, XXXIV, 45. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, IV, 5. Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, LXV, 5, 6. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXII, 1, 28
[135] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXII, 28.
[136] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mânăstirești*, XII, 27. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXII, 28. Sf. Talasie, *Capete despre dragoste...*, IV, 29.
[137] Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mânăstirești*, XII, 25. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXII, 1.
[138] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXII, 1.

lui,[139] fățărnicia,[140] tristețea,[141] disprețuirea semenilor,[142] pizma,[143] lăcomia,[144] desfrânarea și întinarea trupului[145] și, după cum am arătat deja, chenodoxia.[146]

Patima mândriei este un nesecat izvor de suferințe pentru sufletul omului,[147] iar aceasta din mai multe motive. Omul mândru poate suferi din pricina discrepanței între ceea ce se crede sau ceea ce vrea să fie și ceea ce simte că este în realitate; el mai poate suferi pentru că-și vede amenințată sau tăgăduită imaginea pe care și-a creat-o sau pe care voiește s-o impună oamenilor cu privire la sine, sau superioritatea pe care o afișează față de celălalt. De asemenea, el nu este niciodată mulțumit de situațiile înalte la care accede, pentru că întotdeauna i se pare că n-a atins culmea dorințelor sale, iar pofta sa de mărire este fără saț.[148]

Mândria risipește liniștea lăuntrică,[149] aruncându-l pe om într-o neîncetată stare de tulburare. Iar aceasta cu atât mai mult cu cât așteptările celui mândru

catului lui Adam, iar nu al său; înstrăinarea de Dumnezeu, în care se află la naştere, este şi ea o stare de păcat, dar pe care nu el a ales-o, în care a intrat fără voia sa şi care nu are nimic comun cu depărtarea de Dumnezeu din propria voinţă, care este cu adevărat păcat, în sensul propriu al cuvântului. Sfântul Maxim Mărturisitorul face această distincţie chiar când este vorba despre Adam: „Corupându-se mai întâi libera alegere a raţiunii naturale a lui Adam, a corupt împreună cu ea şi firea, care a pierdut harul nepătimirii, şi aşa s-a ivit păcatul. Aşadar, căderea voinţei de la bine la rău este cea dintâi şi cea mai vrednică de osândă. A doua, întâmplată din pricina celei dintâi, este mutarea firii de la nestricăciune la stricăciune, mutare ce nu poate fi osândită. Căci două păcate s-au ivit în protopărinte, prin călcarea poruncii dumnezeieşti: unul vrednic de osândă, şi unul care nu poate fi osândit, având drept cauză pe cel vrednic de osândă. Cel dintâi este al hotărârii libere, care a lepădat binele cu voia, al doilea al firii, care a lepădat fără voie, din pricina hotărârii libere, nemurirea".[22]

Pruncul nou-născut nu poate face astfel de păcate cu voia şi deci el nu este vinovat de păcat. Omul păcătuieşte din momentul în care dispune în mod liber de conştiinţa şi voia sa; atunci el ajunge să păcătuiască „după asemănarea greşelii lui Adam" (Rom. 5, 14), făcându-se părtaş vinovăţiei aceluia şi devenind astfel împreună-răspunzător de urmările păcatului strămoşesc.

Nu poate fi tăgăduit însă faptul că firea pe care omul o moşteneşte are o anumită înclinare (ῥοπή) spre rău, spre păcat.[23] „Ceea ce pune stăpânire pe voinţa noastră şi o trage de la bine la rău e într-adevăr o neputinţă şi o slăbiciune a firii noastre", scrie Sfântul Grigorie de Nyssa,[24] adăugând că, în urma călcării poruncii de către Adam, firea noastră a suferit o schimbare, „fiind mânaţi de acum numai spre răutăţi".[25]

Această înclinare spre rău se manifestă îndeosebi în patimi, pe care firea omenească le moşteneşte[26] şi care se manifestă de îndată ce s-a născut omul, cum găsim scris în Cartea Facerii: „Cugetul inimii omului se pleacă la rău din tinereţile lui" (8, 21). Sfântul Ioan Casian arată că de mici copiii au porniri pătimaşe: „Oare nu vedem, de pildă, mişcările spontane ale cărnii nu numai la copii, care, fiind în stare de nevinovăţie, încă n-au ajuns să facă deosebire între bine şi rău, dar chiar la cei micuţi, până şi la sugari ? Fără să vă-

---

[22] *Răspunsuri către Talasie*, 42.

[23] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viaţa lui Moise*, II, 32. Fer. Teodoret al Cirului, *Tâlcuire la Psalmul 50*, 7. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovniceşti*, III, 12. Sf. Chiril al Alexandriei, *Tâlcuire la Epistola către Romani*, V, 18. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 21.

[24] *Marele cuvânt catehetic*, 16.

[25] *Ibidem*, 8.

[26] Cu privire la caracterul ereditar al patimilor, a se vedea: Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, XIX, 19; *Tâlcuire la Epistola către Romani*, V, 18; VII, 15; *Despre închinarea şi slujirea în duh şi adevăr*, 10.

12

Transmiterea bolilor spirituale în umanitatea decăzută

Patimile, stricăciunea și moartea sunt urmări ale păcatului strămoșesc care se transmit din generație în generație în umanitatea decăzută, făcând din ea o umanitate bolnavă.

Prin păcatul său, Adam a orientat firea pe care o primise la creație într-o direcție contrară celei pe care i-o menise Dumnezeu, ajungând la un mod de existență nefiresc și lipsit de rațiune, care se manifestă prin patimi, adică prin folosirea contrar firii a facultăților sale, care are drept urmare stricăciunea și moartea. Iar pentru că Adam este „rădăcina" firii omenești,[1] prototip al umanității pe care, în principiu, o conținea în întregime în sine,[2] el a transmis starea decăzută a firii sale tuturor urmașilor lui.

Această transmitere se face în esență prin ereditatea biologică.[3] Sfântul Grigorie de Nyssa o spune explicit: „Păcatul s-a amestecat cu firea prin cei ce au primit de la început patima, însușindu-și boala prin neascultare. Căci precum firea animalelor de orice soi se continuă în înșirarea celor ce vin după aceea, încât ceea ce se naște e aceeași după rațiunea firii cu aceea din care s-a născut, la fel omul se naște din om, pătimașul din pătimaș, păcătosul din păcătos".[4] Sfântul Grigorie Palama spune, în același sens, că omul, nemaivieţuind după Dumnezeu, „nu mai poate da naștere unor făpturi care să semene cu Dumnezeu, ci doar unora care sunt asemenea lui, vechi, îmbătrânitoare și supuse stricăciunii".[5] Astfel, fiecare om moștenește la naștere, înscrise în însăși firea lui, urmările păcatului lui Adam.

Sfinții Părinți ai Răsăritului[6] subliniază totuși faptul că nu a fost moștenit păcatul lui Adam, acest păcat fiind personal. În acest sens, Apostolul Pavel

---

[1] Sf. Marcu Ascetul, *Despre unirea ipostatică*, 18. Sf. Grigorie Palama, *Omilii*, 52.

[2] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre facerea omului*, XVI, PG 44, 185B; XXII, 204CD. Sf. Grigorie Palama, *Omilii*, 5, PG 150, 64-65.

[3] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 21, PG 90, 312B-313A; 61, 628C-632A. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, II, 30. Sf. Grigorie Palama, *Omilii*, 5, PG 150, 64B. Fer. Teodoret al Cirului, *Comentariu la Epistola către Romani*, PG 80, 1245A.

[4] *Despre „Fericiri"*, VI, 5. Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 61, PG 90, 632A.

[5] *Omilii*, 54. Cf. 43.

[6] Facem această precizare, întrucât tradiția occidentală, care se trage de la Fericitul Augustin, prezintă puncte de vedere divergente față de cele pe care le prezentăm în capitolul de față. Cu privire la acest subiect, a se vedea J. Meyendorff, *Initiation à la*

spune că „prin greșeala unuia moartea a împărățit" (Rom 5, 18) și că „prin greșeala unuia cei mulți au murit" (Rom 5, 15) și că „a împărățit moartea (...) și peste cei ce nu păcătuiseră, după asemănarea greșelii lui Adam" (Rom 5,14). Iar atunci când Apostolul spune că „prin neascultarea unui om s-au făcut păcătoși cei mulți" (Rom 5, 19), desemnează prin această expresie urmările păcatului lui Adam, iar nu păcatul personal al aceluia.[7] Astfel, Sfântul Chiril al Alexandriei spune: „Firea a bolit de păcat prin neascultarea unuia singur, adică a lui Adam. Și așa s-au făcut păcătoși cei mulți; nu că ar fi fost ei părtași la greșeala lui Adam – căci nici nu erau ei încă –, ci pentru că erau părtași ai firii sale căzute în robia păcatului".[8] Iar Sfântul Marcu Ascetul spune la fel de limpede: „Călcarea (poruncii) avându-și pricina în voia liberă (...), nu a primit-o nimeni în chip necesar. Dar moartea[9], care e din pricina ei și e necesară, am moștenit-o (și ea domnește și peste cei care n-au păcătuit întru asemănarea greșelii lui Adam)".[10] „Noi am moștenit numai moartea lui Adam".[11]

Cu alte cuvinte, călcarea poruncii sau păcatul ca act (ἁμαρτία) are întotdeauna un caracter personal, este un efect al liberului arbitru personal, iar nu o moștenire prin fire.[12] De aceea Sfinții Părinți ai Răsăritului spun că, chiar înainte de venirea lui Hristos, oamenii aveau putința de a nu păcătui, așa cum ne-o dovedește existența a nenumărați drepți ai Vechiului Testament.[13]

Numai în măsura în care urmașii lui Adam au păcătuit ei înșiși sau s-au făcut cu voia următori ai aceluia, au ajuns să fie părtași ai greșelii lui, și prin aceasta vrednici de pedeapsă.[14] Așa trebuie să înțelegem cuvintele Apostolului Pavel, când spune: „precum printr-un om a intrat păcatul în lume, și prin păcat moartea, așa și moartea a trecut la toți oamenii, pentru că toți au păcătuit..." (Rom 5, 12).[15]

---

théologie byzantine, Paris, 1975, p. 192-198; I. S. Romanidis, *Le péché ancestral*, Athènes, 1957 (în lb. greacă).

[7] A se vedea comentariul Sfântului Ioan Gură de Aur din *Omilii la Romani*, X, 2, 3. Este de remarcat faptul că Apostolul Pavel folosește o expresie asemănătoare atunci când spune că pe Hristos, „Care n-a cunoscut păcatul", Dumnezeu „L-a făcut pentru noi păcat" (2 Cor 5, 21).

[8] *Tâlcuire la Epistola către Romani*, PG 74, 789. Cf. Teofilact al Bulgariei, *Tâlcuire la Epistola către Romani*, PG 124, 404C.

[9] Prin acest cuvânt trebuie să înțelegem nu numai moartea biologică, ci și moartea spirituală.

[10] *Despre Botez*, Răspunsul 17.

[11] *Ibidem*.

[12] Cf. *ibidem*.

[13] Cf. Fer. Teodoret al Cirului, *Tâlcuire la Epistola către Romani*, PG 82, 104. Sf. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, Răspunsul 17.

[14] Cf. Sf. Chiril al Alexandriei, *Tâlcuire la Epistola către Romani*, PG 74, 784BC. Fotie, *Întrebarea 84 către Amfilohie*, PG 84, 552-556. Sf. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, 29.

[15] Vulgata traduce ultimele cuvinte astfel: *„in quo omnes peccaverunt"*, pronumele relativ referindu-se la Adam. În Occident a fost folosită această traducere (despre care cei mai mari specialiști din toate confesiunile admit astăzi că nu este întru totul exac-

Biserica Ortodoxă, urmând învățătura Sfinților Părinți răsăriteni, consideră că pruncii primesc ca moștenire urmările păcatului strămoșesc, care afectează firea omenească, iar nu păcatul lui Adam în sine, care este legat numai de persoana lui Adam.[16] Și dacă ștergerea păcatelor este una dintre funcțiile botezului adulților, în ceea ce-i privește pe copii, nu este cazul să vorbim despre așa ceva, după cum subliniază Fericitul Teodoret al Cirului, „dacă unicul scop al botezului ar fi ștergerea păcatelor, de ce-ar mai fi botezați pruncii nou-născuți, care nu cunosc păcatul ?".[17]

Trebuie însă să adăugăm că, chiar dacă la naștere oamenii nu moștenesc păcatul lui Adam și chiar dacă sunt lipsiți de păcate personale, ei sunt totuși moștenitorii unei stări de păcătoșenie care le vatămă firea. De aceea, Sfântul Marcu Ascetul, arătând că oamenii n-au moștenit păcatul lui Adam, afirmă totuși că din pricina păcatului aceluia „toți sunt sub păcat" (Rom. 3, 9),[18] adică, altfel spus, în stare de păcătoșie. Sfântul Chiril al Alexandriei spune același lucru atunci când, tăgăduind și el că omenirea ar fi părtașă la greșeala lui Adam, spune că ea „bolește de păcat", că e părtașă la „firea căzută sub legea păcatului".[19] Așa se înțeleg și cuvintele Psalmistului: „Că iată întru fărădelegi m-am zămislit și în păcate m-a născut maica mea" (Ps. 50, 6). Această stare de păcătoșenie arată că firea omenească este slabă, neputincioasă, beteagă, pătimitoare și stricăcioasă,[20] muritoare după trup și, în general vorbind, moartă din punct de vedere duhovnicesc, altfel spus, starea de păcat arată înstrăinarea de Dumnezeu sau, mai precis, depărtarea de El. Astfel, Sfântul Marcu Ascetul scrie: „Murind primul om, adică înstrăinându-se de Dumnezeu, nu mai puteam viețui nici noi în Dumnezeu".[21]

Starea de păcat care afectează firea omenească nu este o pricină de învinuire a omului atâta vreme cât el nu și-a asumat-o în chip personal. Omul se naște cu o fire bolnavă, pătimitoare, stricăcioasă și muritoare ca urmare a pă-

---

tă) pentru a se justifica învățătura despre moștenirea păcatului lui Adam, păcat care s-a întins la toți urmașii săi. Or, originalul grec ἐφ' ᾧ nu poate avea această semnificație și îndreptățește învățătura Sfinților Părinți răsăriteni cu privire la păcatul originar, care este diferită. A se vedea J. Meyendorff, „Ἐφ' ᾧ (Rm 5, 12 chez Cyrille d'Alexandrie et Théodoret", *Studia Patristica*, 4, 1961, p. 157-161; *Initiation à la théologie byzantine*, Paris, 1975, p. 194-196.

[16] Afirmația că nou-născuții sunt lipsiți de păcat o găsim, de pildă, la: Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, XL, 23; Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre pruncii morți înainte de vreme*, PG 46, 177-180; Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, XXVIII, 3; Sf. Chiril al Alexandriei, *Cateheze baptismale*, IV, 19.

[17] *Istoria prescurtată a evreilor*, 5, 18, PG 83, 512.

[18] *Despre pocăință*, 10. Cf. *Despre unirea ipostatică*, 8; 18.

[19] *Tâlcuire la Epistola către Romani*, PG 74, 789 (citată mai sus).

[20] În textul citat din Sf. Chiril al Alexandriei, aflăm și expresia: „omul bolește de stricăciune", care reia expresia „firea bolește de păcat", citată câteva rânduri mai sus, ambele fiind echivalente.

[21] *Despre Botez*, Răspunsul 12.

catului lui Adam, iar nu al său; înstrăinarea de Dumnezeu, în care se află la naștere, este și ea o stare de păcat, dar pe care nu el a ales-o, în care a intrat fără voia sa și care nu are nimic comun cu depărtarea de Dumnezeu din propria voință, care este cu adevărat păcat, în sensul propriu al cuvântului. Sfântul Maxim Mărturisitorul face această distincție chiar când este vorba despre Adam: „Corupându-se mai întâi libera alegere a rațiunii naturale a lui Adam, a corupt împreună cu ea și firea, care a pierdut harul nepătimirii, și așa s-a ivit păcatul. Așadar, căderea voinței de la bine la rău este cea dintâi și cea mai vrednică de osândă. A doua, întâmplată din pricina celei dintâi, este mutarea firii de la nestricăciune la stricăciune, mutare ce nu poate fi osândită. Căci două păcate s-au ivit în protopărinte, prin călcarea poruncii dumnezeiești: unul vrednic de osândă, și unul care nu poate fi osândit, având drept cauză pe cel vrednic de osândă. Cel dintâi este al hotărârii libere, care a lepădat binele cu voia, al doilea al firii, care a lepădat fără voie, din pricina hotărârii libere, nemurirea".[22]

Pruncul nou-născut nu poate face astfel de păcate cu voia și deci el nu este vinovat de păcat. Omul păcătuiește din momentul în care dispune în mod liber de conștiința și voia sa; atunci el ajunge să păcătuiască „după asemănarea greșelii lui Adam" (Rom. 5, 14), făcându-se părtaș vinovăției aceluia și devenind astfel împreună-răspunzător de urmările păcatului strămoșesc.

Nu poate fi tăgăduit însă faptul că firea pe care omul o moștenește are o anumită înclinare (ῥοπή) spre rău, spre păcat.[23] „Ceea ce pune stăpânire pe voința noastră și o trage de la bine la rău e într-adevăr o neputință și o slăbiciune a firii noastre", scrie Sfântul Grigorie de Nyssa,[24] adăugând că, în urma călcării poruncii de către Adam, firea noastră a suferit o schimbare, „fiind mânați de acum numai spre răutăți".[25]

Această înclinare spre rău se manifestă îndeosebi în patimi, pe care firea omenească le moștenește[26] și care se manifestă de îndată ce s-a născut omul, cum găsim scris în Cartea Facerii: „Cugetul inimii omului se pleacă la rău din tinerețile lui" (8, 21). Sfântul Ioan Casian arată că de mici copiii au porniri pătimașe: „Oare nu vedem, de pildă, mișcările spontane ale cărnii nu numai la copii, care, fiind în stare de nevinovăție, încă n-au ajuns să facă deosebire între bine și rău, dar chiar la cei micuți, până și la sugari? Fără să vă-

[22] *Răspunsuri către Talasie*, 42.

[23] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise*, II, 32. Fer. Teodoret al Cirului, *Tâlcuire la Psalmul 50*, 7. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, III, 12. Sf. Chiril al Alexandriei, *Tâlcuire la Epistola către Romani*, V, 18. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 21.

[24] *Marele cuvânt catehetic*, 16.

[25] *Ibidem*, 8.

[26] Cu privire la caracterul ereditar al patimilor, a se vedea: Sf. Chiril al Alexandriei, *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, XIX, 19; *Tâlcuire la Epistola către Romani*, V, 18; VII, 15; *Despre închinarea și slujirea în duh și adevăr*, 10.

dească în ei nici cel mai mic semn al plăcerii, totuși, dintr-un imbold natural, ei arată că posedă mișcările proprii cărnii. Nu vedem chiar la cei foarte mici violentele înțepături ale mâniei și nu observăm adesea că, mai înainte de a fi ajuns a cunoaște virtutea răbdării, sunt sensibili la nedreptățile pe care le suferă și simt până și jignirile unor vorbe spuse în glumă? Ba uneori, sub impulsul mâniei, până și dorința de a se răzbuna ar avea-o, dacă nu le-ar lipsi puterea".[27]

Sfinții Părinți subliniază adeseori constrângerea brutală pe care această tendință la rău o exercită asupra firii omenești, caracterul ei tiranic, sporit încă și mai mult de lucrarea diavolilor care o susțin, care duce la o adevărată înrobire a omului;[28] este „legea păcatului" despre care vorbește Sfântul Apostol Pavel (cf. Rom 7, 14-21). Tot așa spune și Avva Dorotei: „Omul este târât prin silă și tiranie de vrăjmașul său, și aproape și cei ce nu voiau să păcătuiască, păcătuiau de silă".[29] Sfântul Maxim Mărturisitorul vorbește și el de puterile răului care-l asupresc pe omul căzut, ajungând să-l supună aproape cu totul.[30]

Desigur, omul nu este silit să păcătuiască; pe de o parte, el continuă să aibă liberul său arbitru,[31] iar pe de alta, el primește ajutorul lui Dumnezeu, dacă voiește să-l primească.[32] Dar firea sa pervertită, adică înstrăinată de Dumnezeu și întoarsă spre cele sensibile și stricăcioase, face ca omul să se lase cu ușurință atras spre păcat și să se îndrepte în chip pătimaș spre rău.[33] Și pentru că voința sa este slabă și neputincioasă, el cade repede în ispitele diavolești.[34]

Așa alunecă spre rău cel mai adesea oamenii din pricina firii lor căzute. Și lăsându-se omul târât în păcate, patimile sale sporesc și-l împing să păcătuiască și mai mult; și cu cât păcătuiește mai mult, cu atât ele se întăresc.[35] Starea pătimitoare moștenită prin fire, de la păcătoasă fără voie cum era, devine, prin păcatul pe care-l face om cu voia, cu adevărat păcătoasă.[36] Tot așa stricăciunea și moartea, pe care la început oamenii le-au moștenit fără voia lor, în urma păcatului lui Adam, devin acum pricină de păcate personale, căci temându-se de boală și moarte, „se lipesc prin dragostea de viață, de plăceri,

---

[27] *Așezămintele mănăstirești*, VII, 3.
[28] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 21. Sf. Sofronie al Ierusalimului, *Omilii la Bunavestire*, PG 24, 323B; *Scrisoarea sinodală*, PG 87, 317D.
[29] *Învățături de suflet folositoare*, I, 4.
[30] Cf. *Răspunsuri către Talasie*, 21.
[31] Cf. Sf. Atanasie cel Mare, *Cuvânt împotriva elinilor*, 4; 7. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, XIX, 1. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze baptismale*, IV, 18-21. Sf. Chiril al Alexandriei, *Tâlcuire la Epistola către Romani*, V, 18.
[32] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, XIX, 1, Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, III, 12.
[33] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 21.
[34] Cf. Sf. Grigorie de Nazianz, *Poeme morale*, II, 1, 45. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre Rugăciunea domnească*, IV, 2. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, III, 12.
[35] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 21.
[36] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Romani*, XIII, 1.

ca și când ele ar fi elementele constitutive ale vieții",[37] căzând pradă patimilor, care nu fac decât să adeverească și să le întărească stricăciunea și condiția de ființe supuse morții.[38]

Prin păcatul pe care-l face cu voia sa, omul îi urmează lui Adam, devine împreună răspunzător cu acela și cu toți oamenii care făptuiesc și ei păcatul ce zace în firea omenească căzută, care le este comună. Numai în acest sens putem spune că oamenii sunt cu toții vinovați pentru păcatul lui Adam.[39] De aceea Sfântul Maxim Mărturisitorul, dezvăluind dialectica păcatului și a pătimirii, și robia la care ajunge omul într-un sfârșit, deplânge condiția umană. „Fiindcă, așadar, din pricina neascultării a intrat păcatul, iar din pricina păcatului a intrat în firea oamenilor trăsătura pătimitoare (pătimașă) prin naștere și fiindcă neîncetat cu această trăsătură pătimitoare a nașterii prin păcat se împrospăta prima călcare, nu era nădejde de slobozire, firea fiind încătușată prin aprobarea voinței ei într-o legătură rea".[40] De altfel, în descrierea pe care am făcut-o fiecărei patimi în parte, am subliniat adesea această dialectică.

După căderea în păcat, Dumnezeu, prin glasul proorocilor, a continuat să le dea oamenilor porunci și învățături, ceea ce n-ar fi avut nici un sens dacă ei n-ar fi avut putința de a le împlini, și care arată că ei se puteau împotrivi acestei înlănțuiri aparent fatale.[41] De altfel, se știe că sub Legea Veche, cu toate limitele naturii umane căzute, au fost oameni care au dus o viață dreaptă și plăcută lui Dumnezeu. Sfântul Sofronie spune limpede că oamenii care au trăit sub Legea Veche aveau puterea de a se împotrivi patimilor și că, deci, erau direct răspunzători pentru păcatele lor: „Cât privește păcatele (...), toate ne acuză: Legea, care poruncea și dădea pentru fiecare păcat pedeapsa cuvenită, Proorocii – care strigă să fugim de păcat și să facem binele, drepții – care ne îndeamnă să părăsim calea răutăților (...), învățătorii – care ne arată cum să ne ferim de ele".[42] Sfântul Ioan Gură de Aur, vorbind despre fiii lui Adam, spune același lucru: „Dumnezeul universului (...) Își arată față de noi toată bunătatea Sa; cunoscând tainele noastre și gândurile din adâncul sufletului nostru, ne îndeamnă, ne sfătuiește și înăbușă pornirile noastre spre rău;

---

[37] Cf. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, II, 30. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 21: „Tiranizat pururea fără să vrea de frica morții, (omul) stăruia în robia plăcerii, numai și numai pentru a trăi".

[38] Concepția potrivit căreia înclinarea spre păcat este legată de faptul că omul este supus morții a fost dezvoltată mai ales de Sf. Ioan Gură de Aur (*Omilii la Romani*, XIII, 1) și Fer. Teodoret al Cirului (*Tâlcuire la Epistola către Romani*, V, 12). J. Meyendorff, în capitolul referitor la păcatul strămoșesc din volumul *Teologia bizantină*, merge până la a traduce textul de la Romani 4, 12 astfel: „moartea, din cauza căreia toți au păcătuit".

[39] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre Rugăciunea domnească*, V, 4.

[40] *Răspunsuri către Talasie*, 21.

[41] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, XIX, 1.

[42] *Omilie la Bunavestire*.

nu ne constrânge; ne dă leacuri potrivite, dar lasă ca voința noastră să săvârșească totul".[43]

Dar tot atât de adevărat este că înainte ca Fiul lui Dumnezeu să Se întrupeze și să împlinească lucrarea Sa răscumpărătoare, oamenii, chiar cei drepți, nu puteau scăpa de condiția păcătoasă în care-i aruncase păcatul strămoșesc și sufereau tirania firii lor pătimitoare și înclinarea ei spre rău, ca și robia stricăciunii și a morții. Această stare de păcătoșenie era o stavilă care împiedica omenirea să ajungă la dobândirea deplină a harului lui Dumnezeu.[44]

Doar Hristos putea să tămăduiască firea omenească de boala grea în care zăcea după căderea în păcat a lui Adam; numai El îi putea reda nepătimirea, nestricăciunea și nemurirea pe care ea le-a avut în starea cea dintâi; numai El putea să-l aducă din nou pe om pe calea îndumnezeirii, care-i fusese pusă înainte la creație și pentru care a și fost creat.

---

[43] *Omilii la Facere*, XIX, 1.
[44] Cf. V. Lossky, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, p. 129.

PARTEA A III-A

Condițiile generale ale tămăduirii

1

Hristos – Tămăduitorul

„Că Hristos a venit ca să-i vindece pe cei bolnavi, o spune El însuși", arată Sfântul Irineu.[1] Într-adevăr, Iisus spune: „Nu cei sănătoși au nevoie de doctor, ci cei bolnavi (...) n-am venit să chem pe drepți, ci pe păcătoși la pocăință" (Mt. 9, 12-13; Mc 2, 17; Lc 7, 31); și încă: „cu adevărat Îmi veți spune: Doctore, vindecă-te pe tine însuți ! (Lc 4, 23); și: „Duhul Domnului este peste Mine (...) M-a trimis să vindec pe cei zdrobiți cu inima" (Lc 4, 18).

În deplină conformitate cu această învățătură a lui Hristos cu privire la Sine, Sfinții Părinți și întreaga Tradiție bisericească văd în El doctorul trimis de Tatăl pentru a-i vindeca pe oameni, care boleau din pricina urmărilor păcatului strămoșesc, și pentru a-i reda firii omenești sănătatea sa primordială.

Chiar înainte de întruparea Cuvântului, Dumnezeu era privit drept „Cel ce vindecă toată bolile" (Ps. 102, 3).[2] Și, potrivit Sfinților Părinți, proorocii – și în mod special Moise – au fost trimiși de Duhul Sfânt ca doctori care să îngrijească pe poporul lui Israel care bolea de păcat,[3] dar în fața unei omeniri atât de grav bolnave și profund rănite de păcat, ei n-au putut face nimic. „Proorocii, spune Sfântul Chiril al Ierusalimului, au fost trimiși, ca și Moise, pentru a-l vindeca pe Israel; și ei, vărsând lacrimi pentru el, l-au îngrijit, dar n-au putut să stăvilească răul care se întinsese (...), căci din creștet până în tălpile picioarelor nu rămăsese nici un loc sănătos; tot trupul îi era plin de răni necurățate, neunse cu untdelemn și nelegate".[4] Avva Dorotei spune și el, aproape cu aceleași cuvinte, că „Bunul Dumnezeu (...) a trimis prooroci și nici aceștia n-au izbutit. Căci răutatea s-a întărit și mai mult, cum zice Isaia: «Nici buba, nici rana, nici vânătaia nu mai erau calde și nu se mai putea pune nici plasture, nici untdelemn, nici legătură peste ele» (Isaia 1, 6). Așa zicând, răutatea nu era numai într-o parte, nici într-un singur loc, ci în tot trupul. Cuprinsese tot sufletul. Stăpânea peste toate puterile lui. Nu se mai putea pune untdelemn ș.a.m.d. Toate erau robite păcatului, toate erau stăpânite de el. Căci zice și Ieremia: «Am doftoricit Babilonul și nu s-a vindecat» (Ier. 51,

---

[1] *Adv. haereses*, III, 5, 2.

[2] A se vedea, de asemenea: Ier 17, 14; Înț. Sir. 34, 19; 38, 2.

[3] Cf. Origen, *Omilii la Ieremia*, XIV, 1-2. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre viața lui Moise*, II, 261; 172; 278.

[4] *Cateheze baptismale*, XII, 6-7.

9)".[5] La fel spune și Sfântul Macarie Egipteanul: „În vremea călcării poruncii de către Adam, diavolul s-a străduit să rănească și să întunece pe omul cel lăuntric, mintea care conduce și privește spre Dumnezeu. De atunci, ochii lui au privit către cele rele și către patimi, rămânând închiși față de bunurile cerești. Prin urmare, așa de grav a fost rănit, încât nimeni nu putea să-l vindece (...) nici unul dintre drepți, dintre Părinți, dintre profeți sau patriarhi n-a putut să vindece sufletul care fusese de la început rănit cu o rană nevindecabilă. A venit Moise, dar nu a putut să aducă o vindecare completă. Au urmat preoții, darurile, zeciuielile, sărbătorile, lunile noi, spălările rituale, jertfirile, arderile de tot și toate celelalte mijloace de îndreptare care existau în vremea Legii; dar sufletul n-a putut fi vindecat de curgerea cea necurată a cugetelor celor necurați, și toată dreptatea ei n-a putut să-l vindece".[6] În mai toate scrisorile sale, Sfântul Antonie cel Mare reia această temă și de fiecare dată folosește termeni legați de boală și tămăduire. „În nesfârșita Sa iubire de oameni, scrie el, Ziditorul nostru a binevoit să vină la noi, cei bolnavi și rătăciți; și pentru aceasta, mai întâi l-a ridicat pe Moise, dătătorul de Lege".[7] „Acesta, care a pus temelie pentru casa Adevărului, a voit să vindece rana cea adâncă și întinsă și să ne aducă la părtășia cea dintru început (cu Dumnezeu). Dar Moise a murit fără să fi izbândit. După el a venit mulțimea proorocilor, care au zidit și ei pe aceleași temelii, dar nici ei n-au putut să vindece rănile cele rele ale neamului omenesc; și au mărturisit că sunt neputincioși".[8] „Și toți cei care primiseră Duhul au văzut cât de mare și de nevindecat este rana și că nici o făptură nu putea s-o vindece."[9] „Apoi mulțimea sfinților s-a adunat și a înălțat rugăciune către Ziditorul tuturor, spunând: «Au doară nu mai este balsam în Galaad ? Au doară nu mai este acolo doctor ? De ce dar nu se vindecă fiica poporului Meu ?» (Ier 8, 22); «Am doftoricit Babilonul, dar nu s-a vindecat. Lăsați-l și haideți să mergem fiecare în țara noastră» (Ier 51, 9)".[10] Sfântul Nicolae Cabasila arată și el, ca și Sfântul Antonie,[11] că Legea a fost dată oamenilor ca mijloc de vindecare, dar ea n-a putut decât să-i pregătească pe oameni pentru „ca ei să voiască cu orice preț să-și refacă sănătatea și să ceară bucuros și cât mai grabnic să vină la ei doctorul" și să „arate mai mult dor după sănătate", căci ea nu era de ajuns pentru lecuirea lor.[12] Sfântul Macarie spune, în același sens: „Tot așa cum umbra nu aduce nici un folos, nici nu vindecă suferințele, tot așa și Legea cea veche nu putea să aline durerile și să

---

[5] *Învățături de suflet folositoare*, I, 3.
[6] *Omilii duhovnicești* (Col. II), XX, 4-6.
[7] *Scrisori*, II, 2. Cf. IV, 2: „Văzând rana de nevindecat și atât de rea (a omului), Dumnezeu, în marea Sa milostivire, a venit El însuși la făpturile Sale (ca să le vindece)".
[8] *Ibidem*, III, 2.
[9] *Ibidem*, II, 2.
[10] *Ibidem*, III, 2.
[11] *Ibidem*.
[12] *Despre viața în Hristos*, I.

vindece rănile sufletului, pentru că nu avea puterea să dea viață".[13] Iar Sfântul Grigorie de Nazianz arată și el că, „mai întâi mustrat în multe feluri pentru nenumăratele sale păcate, care se înmulțeau ca lăstarele dintr-o rădăcină rea, apoi sfătuit spre îndreptare, pentru multe pricini și în tot felul de împrejurări, prin cuvânt, prin lege, prin prooroci, prin mulțimea binefacerilor, ori prin groaza amenințărilor, prin pedepse și felurite semne (...), s-a făcut vădit că omul are nevoie de un leac mai puternic, care să-l vindece de boala răutății care sporea peste măsură".[14]

După Origen, chiar și îngerii „veneau în ajutorul oamenilor și-i făceau sănătoși, vindecându-i de bolile lor (...). Și atât cât le sta în putere, îi ajutau pe oameni".[15] Dar ca și proorocii, și îngerii s-au dovedit neputincioși, din pricina relei voințe a oamenilor care nu voiau să se tămăduiască („chiar dacă ei făceau tot ce le sta în putere pentru a-i vindeca pe oameni, aceștia nu voiau să se vindece"[16]), dar mai ales pentru că boala era grea și se întinsese la toată omenirea căzută: „și au văzut că leacurile lor erau prea slabe pentru boala de care sufereau oamenii".[17]

Era limpede că omenirii îi trebuia, după cum spune Sfântul Ioan Scărarul, un doctor, un chirurg a cărui pricepere să fie pe măsura mărimii bolii și rănilor ei.[18] Singur Iisus Hristos, ca Dumnezeu Care S-a făcut om, rămânând în același timp Dumnezeu, era doctorul potrivit, și de aceea, pentru că numai El putea să-l vindece pe om, Dumnezeu Tatăl, din nesfârșita Sa milă și iubire față de neamul omenesc și ca răspuns la plânsetele și rugăciunile profeților și ale mulțimii de sfinți, L-a trimis pe pământ. Sfântul Chiril al Ierusalimului scrie, în continuarea textului citat mai sus: „După care, sfârșindu-li-se lacrimile, profeții au strigat: «Cine va da din Sion mântuire lui Israel ?» (Ps. 13, 6) și încă: «Doamne, pleacă cerurile și Te pogoară» (Ps. 143, 5) (...), căci, iată, rănile oamenilor sunt mai mari decât leacurile noastre (...), și ticăloșia noastră noi nu putem s-o îndreptăm, numai Tu poți să ne îndrepți și să ne ridici".[19] „Și a ascultat Domnul rugăciunea proorocilor și nu Și-a întors Tatăl fața Sa de la neamul omenesc rănit de moarte. Și pe Însuși Fiul Său L-a trimis, ca doctor care să-l tămăduiască",[20] „Cunoașteți că este Împărat și Doctor", „căci Iisus, Împăratul nostru, punând început tămăduirii, s-a îmbrăcat în sărăcia noastră și l-a vindecat pe cel bolnav".[21] „Rămânând Dumnezeu și

[13] *Omilii duhovnicești* (Col. II), XXXII, 5.
[14] *Cuvântări*, XLV, 9; XXXVIII, 13.
[15] *Omilii la Evanghelia după Luca*, XIII, 2. Despre îngerii vindecători, a se vedea: In 5, 4. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, I, 14.
[16] *Omilii la Evanghelia după Luca*, XIII, 3.
[17] *Ibidem*, 2.
[18] Cf. *Scara*, I, 14.
[19] *Cateheze baptismale*, XII, 7.
[20] *Ibidem*, 8.
[21] *Ibidem*, 1.

păstrându-Și cu adevărat neschimbată slava de Fiu, S-a făcut, ca doctor foarte priceput, pe potriva slăbiciunii noastre".[22] La fel spune și Avva Dorotei: „Atunci Bunul și Iubitorul de oameni Dumnezeu trimite pe Unul Născut Fiul Său. Căci numai Dumnezeu putea tămădui și birui o astfel de patimă. Și proorocii au cunoscut aceasta. De aceea spune și David în chip lămurit «Cel ce șezi pe heruvimi, arată-Te, înalță stăpânirea Ta și vino să ne mântuiești pe noi» (Ps. 39, 2-3). Și «Doamne, apleacă cerurile și Te pogoară» (Ps. 143, 5). Și altele ca acestea. (...) Deci a venit Domnul nostru, făcându-Se om pentru noi, ca, precum zice Sfântul Grigorie,[23] să vindece pe cele asemenea prin cele asemenea, sufletul cu suflet, trupul cu trup".[24] Avva Ammona spune tot așa, că „Tatăl L-a trimis din cer pe Fiul Său, pentru ca să vindece toate neputințele și toate bolile oamenilor".[25] Iar Sfântul Antonie cel Mare, în mai multe dintre scrisorile sale, reia această temă:

– „Rana era de nevindecat și nici una dintre făpturi nu putea s-o lecuiască, în afară de Fiul cel Unul Născut, chip al Tatălui. El, Mântuitorul nostru, era doctorul cel bun, știut și așteptat de prooroci; și de aceea, adunându-se toți laolaltă, au înălțat rugăciuni la Dumnezeu pentru neamul omenesc (...) Iar Dumnezeu, arătându-Și marea Sa iubire, a venit la noi, oamenii".[26]

– „Rugămințile sfinților înaintea lui Dumnezeu, care cereau adâncul bunătății Sale, să-L trimită adică pe Fiul Său Cel Unul Născut – căci, nefiind nici o făptură în stare să vindece rana cea adâncă a omului, El singur putea s-o facă venind la noi –, au ajuns la urechile Lui și, mișcat de iubire, Acesta a spus: Fiul Omului (...) binevoiește să iei asupra Ta sarcina aceasta".[27]

– „Toată adunarea sfinților s-a strâns ca să-I ceară bunătății Tatălui un Mântuitor care să vină să ne mântuiască pe noi toți, spunând că numai El singur este doctorul potrivit pentru rana noastră. Și prin voia Tatălui, El S-a lipsit de slava Sa și, Dumnezeu fiind, a luat chip de slugă și S-a dat pentru păcatele noastre".[28]

– „Văzând că nici sfinții și că nici una dintre făpturi nu poate vindeca rana adâncă ce cuprinsese toate mădularele și știind că duhul le era neputincios, Tatăl tuturor făpturilor Și-a arătat milostivirea și, în marea Sa iubire de oameni, nu L-a cruțat pe Fiul Său Unul Născut și L-a dat pentru păcatele noastre, ca pe toți să ne mântuiască".[29]

– „Inima Făcătorului s-a umplut de milă pentru noi și în nețărmurita Sa bunătate El a voit să ne aducă la starea cea dintâi, care se cuvenea să fie pu-

[22] *Ibidem*, X, 5.
[23] Cf. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, XXVIII, 13; XLV, 9.
[24] *Învățături de suflet folositoare*, I, 4.
[25] *Epistole*, 12, 3.
[26] *Scrisori duhovnicești*, II, 2.
[27] *Ibidem*, III, 2.
[28] *Ibidem*, IV, 2.
[29] *Ibidem*, V, 2.

rurea păstrată. Și nu S-a cruțat pe Sine, ci S-a pogorât la făpturile sale, pentru a le mântui".[30]

– „Cei care primiseră Duhul au cunoscut că nimeni dintre făpturi nu poate vindeca rana cea adâncă, ci numai Bunătatea Tatălui; Care este Fiul Său Cel Unul Născut, trimis ca să mântuiască lumea. El este doctorul cel mare care poate să ne vindece de boală. Și ei s-au rugat Tatălui și Bunătății Sale".[31] „Făcătorul nostru a văzut că rana se întindea tot mai mult și că era nevoie de un doctor; de aceea, Iisus, Dumnezeu și Ziditorul oamenilor, a venit la ei să-i vindece".[32]

La rândul său, Sfântul Macarie Egipteanul scrie: „Rana cu care am fost răniți era nevindecabilă și numai Dumnezeu putea s-o vindece. De aceea a și venit în persoană, pentru că nimeni și nimic din cele de demult – nici Legea, nici proorocii – n-au putut s-o vindece. Numai El, venind, a vindecat acea rană nevindecabilă a sufletului".[33] Iar în altă parte, la fel, spune că omul „așa de grav a fost rănit, încât nimeni nu putea să-l vindece, ci numai Domnul; El singur putea săvârși acest lucru. Iar Acesta venind «a ridicat păcatul lumii» (Ioan 1, 29)". Și pentru că toți erau neputincioși, „a trebuit să vină Mântuitorul, doctorul cel adevărat, cel ce vindecă în dar (...) El singur a adus marea și mântuitoarea izbăvire și însănătoșire a sufletului; El l-a eliberat din robie, El l-a scos din întuneric, El l-a preaslăvit cu lumina Sa".[34] În altă omilie spune, la fel: „Când a călcat Adam porunca și s-a făcut neascultător, odraslele nopții – adică duhurile răutății – i-au sfâșiat mădularele sufletului și l-au lăsat fără puterea de a face binele, întunecându-l cu totul și rănindu-l fără putință de lecuire; și nu i-a fost cu putință nici unuia dintre patriarhi sau dintre prooroci să-l vindece; ci numai Dumnezeu, Creatorul său, putea s-o facă. Și pentru aceasta, în nețărmurita Sa bunătate, a venit întru atâta umilință și la ticăloșia noastră pentru a ridica sufletul căzut în răutate".[35]

Dar nu numai autorii citați mai sus, ci toți Sfinții Părinți văd în Hristos pe Doctorul venit la oameni pentru a-i vindeca de bolile și de nebunia aduse de păcat și de urmările sale; ei vorbesc – încă din primele veacuri – despre mântuirea pe care El a adus-o ca despre îngrijire și tămăduire a neamului omenesc. Astfel, de pildă, Sfântul Ignatie al Antiohiei le scrie Efesenilor: „Un singur doctor (ιατρός) este, trupesc și duhovnicesc, născut și nenăscut, Dum-

---

[30] *Ibidem*, V bis.

[31] *Ibidem*, VI, 2.

[32] *Ibidem*.

[33] *Omilii duhovnicești* (Col. II), XXX, 8.

[34] *Ibidem*, XX, 5-6.

[35] *Omilii duhovnicești* (Col. III), XXIV, 3-4. A se vedea, de asemenea: *ibidem*, XXV, 3, 2-3; *Omilii duhovnicești* (Col. II), XV, 47: „Însuși a spălat rănile acestora, i-a vindecat și i-a dus în cămara cea cerească"; XLVIII: „Pentru aceasta a și venit Domnul, singur doctor adevărat, pentru ca să vindece sufletele celor credincioși de patimile cele incurabile și să le curățească de murdăria leprei răutății".

nezeu în trup, în moarte viață adevărată, din Maria și din Dumnezeu (...) Iisus Hristos, Domnul nostru".[36] Sfântul Iustin Martirul și Filosoful spune despre Hristos că „S-a făcut pentru noi om și fiind astfel părtaș suferințelor noastre, ne-a adus vindecarea".[37] Autorul *Epistolei către Diognet* scrie și el că Dumnezeu, „arătând că în vremile de mai înainte era cu neputință firii noastre să dobândească viața, a arătat acum că Mântuitorul poate mântui și face cele cu neputință; prin acestea două a voit să credem în bunătatea Lui, să-L socotim (...) doctor (al nostru)".[38] „Singurul doctor al rănilor noastre este numai Iisus", spune Clement Alexandrinul,[39] care arată și că „Dumnezeu, Care este Tată, caută făptura Sa, o vindecă de cade și iarăși o ridică".[40] În omilia sa dedicată Epifaniei, când Biserica sărbătorește arătarea lui Dumnezeu oamenilor, Sfântul Grigorie de Nazianz spune: „Sărbătorim astăzi vindecarea noastră de boală",[41] și încă: „să vedem (în sărbătoarea aceasta) lucrarea vindecării noastre".[42] Sfântul Grigorie de Nyssa, la rândul său, scrie: „Doctorul adevărat al bolilor sufletului, care, pentru cei stăpâniți de rău, a intrat în viața oamenilor, înlăturând (...) pricina făcătoare de moarte, ne readuce la sănătatea sufletească".[43] Și puțin mai departe: „Fiindcă (...) prin părăsirea viețuirii celei bune din rai (...) firea noastră a fost luată în stăpânire de boala aceasta rea și pricinuitoare de moarte, a venit Doctorul cel adevărat, tămăduind după legea doftoricească răul prin cele contrare lui".[44] Sfântul Ioan Damaschin în capitolul din *Dogmatica* sa dedicat venirii în trup a lui Hristos pentru mântuirea oamenilor, intitulat „Despre dumnezeiasca întrupare, despre purtarea de grijă (iconomia) de noi și despre mântuirea (în grecește: modul vindecării) noastră", spune explicit: „(Hristos) Se face supus Tatălui... vindecând neascultarea noastră".[45] Mulți Sfinți Părinți amintesc, în acest sens, proorocia lui Isaia referitoare la Hristos: „El a luat asupră-Și durerile noastre și cu suferințele noastre S-a împovărat" (Is 53, 3).

Păcatul și urmările sale apar ca boală, dar și ca forme de nebunie manifestată în multe chipuri. De aceea, Hristos este privit și ca Cel care a venit ca să „plăsmuiască din nou pe cel zdrobit, să-l facă viu pe cel omorât și să cheme iarăși la el din rătăcirea (minții) plăsmuirea Lui".[46] Iar Origen spune di-

---

[36] *Către Efeseni*, VII, 2.
[37] *Apologia a doua*, XIII.
[38] *Epistola către Diognet*, IX, 6.
[39] *Care bogat se va mântui ?*, 29, 3.
[40] *Cuvânt de îndemn către elini*, X, 91, 3.
[41] *Cuvântări*, XXXVIII, 4.
[42] *Ibidem*.
[43] *Despre Rugăciunea domnească*, IV.
[44] *Ibidem*.
[45] *Dogmatica*, III, 1.
[46] Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, I, 2.

rect: „Neamul omenesc, atins de nebunia păcatului, trebuia vindecat prin mijloacele pe care (Cuvântul) le socotea potrivite celor atinși de ea, pentru readucerea lor pe căi înțelepte".[47] De aceea, Clement Alexandrinul poate spune: „pe cel care grăiește cuvinte atât de nesocotite (παρανοοῦντα) îl chem la mântuirea care-l face sănătos la minte (σωφρονοῦσαν)".[48]

Așa cum am arătat deja, chiar numele lui Iisus (Ieșua) înseamnă „Yahwe mântuiește" (cf. Mt. 1, 21; Fapte 4, 12). Verbul ebraic *yasha*, care înseamnă „a salva", are în limba greacă corespondentul σώζειν, folosit în mod frecvent în Noul Testament, care înseamnă nu numai „a elibera" sau „a salva dintr-un pericol", ci și „a vindeca"; tot așa, cuvântul σωτηρία (mântuire) înseamnă nu numai eliberare, scăpare, mântuire, ci și vindecare.[49] Putem stabili o paralelă între Ἰησοῦς și ἰάομαι. Astfel, Sfântul Chiril al Ierusalimului explică: „Iisus, în evreiește, înseamnă Mântuitor, dar în limba greacă se tâlcuiește tămăduitor".[50] „Și pe drept cuvânt este numit «Iisus», căci este un nume care I se cuvine pentru că El mântuiește vindecând".[51] Am arătat deja că Hristos însuși Se prezintă ca doctor (cf. Mt 8, 16-17; 9, 12; Mc. 2, 17; Lc 4, 18,23; 7, 31), că adeseori proorocii Îi vestesc venirea în această calitate (cf. Is 53, 5; Ps. 102, 3), iar evangheliștii Îl numesc și ei tot așa (cf. Mt. 8, 1, 6-11). Pilda samariteanului milostiv, după Origen, poate fi ea însăși privită ca o prezentare a lui Hristos ca Doctor.[52] Să amintim, în fine, că, în timpul vieții Sale pământești, mulți oameni au venit la El ca la un doctor.[53]

Biserica Ortodoxă a integrat acest mod de a-L privi pe Hristos ca doctor, ca și conceperea mântuirii ca tămăduire, în ansamblul ritualurilor sacramentale[54] și al slujbelor liturgice.[55] În însuși miezul dumnezeieștii Liturghii a Sfântului Ioan

---

[47] *Contra lui Celsus*, IV, 19. (Prof. Larchet traduce ultimele cuvinte: „pentru a-i face pe cei nebuni întregi la minte").

[48] *Cuvânt de îndemn către elini*, XII, 118, 4.

[49] Cf. X. L. Dufour, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, Paris, 1975, p. 485-486. P. Evdokimov, *Les âges de la vie spirituelle*, Paris, 1969, p. 169-170; I. Hausherr, *Etudes de spiritualité orientale*, Rome, 1964, p. 317-318. Am arătat deja că acest dublu sens se regăsește și în limba coptă, iar dintre limbile moderne, în limba italiană, în care „la salute" înseamnă și mântuire sau scăpare, dar și sănătate.

[50] *Cateheze baptismale*, X, 13.

[51] *Ibidem*, 4.

[52] Cf. Origen, *Omilii la Evanghelia după Luca*, XXXIV; *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, XX, 28.

[53] Cu privire la acest aspect, a se vedea A. Harnack, „Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte", *Texte und Untersuchungen*, VIII, 4, Leipzig, 1892, p. 125 ș.u.

[54] Pentru cititorul occidental, Prof. Larchet recomandă cartea lui E. Mercenier, *La prière des Eglises de rite byzantin*, t. I, Chevetogne, 1937, care cuprinde textele acestor slujbe. În ceea ce-l privește pe cititorul român, acesta le poate afla în cărțile de ritual ortodoxe (*Liturghier, Molitfelnic, Ceaslov, Octoih* etc.).

[55] Să cităm câteva exemple, scoase din slujba Vecerniei și a Utreniei din ziua de Duminică: „Prin căderea celui întâi zidit, cumplit ne-am rănit; dar ne-am vindecat cu rana Ta, cu care

Gură de Aur, Hristos este invocat ca „Doctorul sufletelor și al trupurilor noastre".

Pentru că este în același timp și Dumnezeu, și om, unind în Persoana Sa dumnezeiască cele două naturi, divină și umană, Hristos, Logosul întrupat, poate să vindece firea omenească, bolnavă din pricina păcatului și a urmărilor lui funeste.

Pentru ca să-l vindece pe omul căzut, Hristos trebuie să Se facă om, să-Și asume în chip adevărat firea omenească. Așa cum arată Sfântul Maxim Mărturisitorul, „Domnul fiind înțelept, drept și puternic după fire, se cădea ca înțelept să nu ignore modul tămăduirii",[56] și, explică el în continuare, „înțelepciunea și-a arătat-o în modul tămăduirii, făcându-Se om fără vreo schimbare sau știrbire".[57]

Dacă ar fi numai Dumnezeu, fără să fie în același timp și om, atunci – spune Sfântul Chiril al Ierusalimului – înseamnă că „El nu Și-a asumat omenitatea, și noi rămânem străini de mântuire",[58] căci, așa cum arată Sfântul Grigorie de Nazianz, „ceea ce nu este asumat, nu este vindecat (τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον)",[59] formulă care reia cuvânt cu cuvânt spusa Sfântului Ioan Damaschin,[60] care mai adaugă: „Cuvântul ia pe om în întregime (...), ca să dea mântuire (vindecare) omului în întregime" și „pe toate le-a luat ca pe toate să le vindece".[61] Într-adevăr, Hristos a vindecat „pe cel asemenea printr-unul asemenea", adică l-a vindecat pe om făcându-Se om, îmbrăcând firea omenească în întregime. „Neputința firii noastre (...) fiind peste măsură de mare, avea nevoie de un leac pe măsură. Iar acest leac ni l-a adus Ziditorul nostru, Care S-a făcut asemenea făpturilor Sale și Dumnezeu fiind, S-a făcut om ca noi", scrie Sfântul Sofronie al Ierusalimului.[62] Hristos, arată Sfântul Ioan Damaschin, ne-a „vindecat" „prin

---

Te-ai rănit pentru noi, Hristoase" (Canonul Învierii, gl. I, cântarea a 6-a, Duminică, la Utrenie); „Mușcarea cea de voie, cea din rodul pomului, cu patima cea de voie ai vindecat-o, Dumnezeul părinților..." (Canonul Crucii și al Învierii, gl. II, cântarea a 7-a, Duminică, la Utrenie); „Cu rana Ta, noi toți ne-am vindecat" (Stihira 4, gl. III, Sâmbătă seara, la Vecernie); „Firea noastră cea bolnavă ai vindecat-o, Stăpâne, unind cu dânsa în Fecioară doctoria cea tămăduitoare, adică preacurată Dumnezeirea Ta, Cuvântule" (Canonul Învierii, gl. II, cântarea a 4-a, Duminică, la Utrenie); „Vindecat-ai sfărâmarea prin cădere a omenirii, Doamne, cu Dumnezeiescul Tău sânge, din nou zidind-o" (Canonul Învierii, gl. IV, cântarea 1, Duminică, la Utrenie); „Suitu-Te-ai pe Cruce, patimile mele vindecându-le cu patima preacuratului Tău trup pe care de voie l-ai purtat" (Canonul Învierii, gl. IV, cântarea a 4-a, Duminică, la Utrenie).

56 *Răspunsuri către Talasie*, 61, PG 90, 629C.

57 *Ibidem.*

58 *Cateheze baptismale*, XII, 1.

59 *Epistole teologice*, I, 32.

60 *Dogmatica*, III, 6 și 18 („Ceea ce n-a fost luat, n-a fost vindecat").

61 *Ibidem*, 18, 20.

62 *Cuvânt despre Ioan Botezătorul*, PG 84, 382B.

luarea firii noastre".[63] Şi tot el spune în altă parte:[64] „Întreaga ființă a Dumnezeirii s-a unit cu întreaga fire omenească; Dumnezeu Cuvântul n-a lăsat nimic din cele ce a sădit în firea noastră când ne-a plăsmuit la început, ci le-a luat pe toate, corp, suflet gânditor şi rațional şi însuşirile acestora (...); El în întregime m-a luat pe mine în întregime, El în întregime S-a unit cu mine în întregime, ca să-mi dăruiască mie în întregime mântuire. Căci ceea ce este neluat, este nevindecat". „Pe toate le-a luat, ca pe toate să le vindece", spune el încă o dată.[65]

Hristos Se face „pentru toți, tot ceea ce suntem noi: trup, suflet, minte",[66] asumându-Şi în întregime firea omenească.

Hristos, născându-Se din Fecioară, a fost lipsit de urmele păcatului strămoşesc, luând astfel asupră-Şi firea care i s-a dat omului la facere, firea pe care Adam o avea în Rai, adică o natură tinzând firesc spre bine şi lipsită de orice înclinare spre păcat, nepătimitoare, nestricăcioasă şi nemuritoare.[67] În cuvântul său la Naşterea Domnului, când Biserica sărbătoreşte întruparea Domnului, Sfântul Grigorie de Nazianz spune: „Multe sărbători are Biserica pentru a cinsti tainele creştine! Dar dintre toate cea mai mare este cea de astăzi, căci astăzi (Hristos) pe mine, cel păcătos, desăvârşit m-a făcut şi m-a întors la starea cea dintâi din Rai a lui Adam".[68]

Firea omenească asumată de Cuvântul lui Dumnezeu era încă şi mai mult desăvârşită şi îndumnezeită datorită unirii ipostatice cu firea Lui cea dumnezeiască, de ale cărei energii se împărtăşea deplin,[69] fiecare dintre ele păstrându-şi neatinse însuşirile fireşti. Sfântul Grigorie de Nazianz, Sfântul Maxim Mărturisitorul şi Sfântul Ioan Damaschin vorbesc despre perihoreza celor două firi,[70] care sunt deosebite, dar nu despărțite, unite, dar neamestecate. Sfântul Ioan Damaschin spune că, „chiar dacă spunem că firile Domnului pătrund una în alta, totuşi ştim că întrepătrunderea (perihoreza) provine din partea firii dumnezeieşti. Căci aceasta străbate prin toate, după cum voieşte, dar prin ea nu pătrunde nimic. Şi ea împărtăşeşte trupului din măririle sale, dar rămâne nepătimitoare şi nu participă la patimile trupului".[71] Enipostaziind natura omenească şi unind-o astfel cu natura dumnezeiască, Hristos, prin întruparea Sa, a făcut să cadă cea dintâi dintre cele trei stavile care-l despărțeau pe om de Dumnezeu, şi anume deosebirea de fire, celelalte fiind păcatul

---

[63] *Dogmatica*, III, 1.
[64] *Ibidem*, 6.
[65] *Ibidem*, 20.
[66] Sf. Grigorie de Nazianz, *Epistole teologice*, I, 32.
[67] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 21.
[68] *Cuvântări*, XXXVIII, 16.
[69] Cf. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, III, 17.
[70] Cf. Sf. Grigorie de Nazianz, *Epistole teologice*, I, 31. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Disputa cu Pyrhus*, PG 91, 345-348A.
[71] *Dogmatica*, III, 7. Cf. 3.

și moartea.[72] El i-a redat firii omenești puterea de a primi în ea harul dumnezeiesc necreat, de care aceasta se lipsise prin păcatul strămoșesc.

Acestei asumări a firii, Hristos i-a adăugat și o asumare iconomică.[73] Din marea Sa iubire de oameni, El intră în stare de chenoză, și binevoiește să Se coboare într-atât, încât, într-un anumit fel, renunță la natura Sa nepătimitoare, nestricăcioasă, nemuritoare și dumnezeiască, pentru a-Și asuma natura căzută și păcătoasă a omului care suferea urmările păcatului strămoșesc; altfel spus, El ia asupra Lui natura omenească pătimitoare, stricăcioasă și muritoare. Totuși, asumându-Și această fire păcătoasă și făcându-Se, așa cum spune Apostolul, „păcat pentru noi" (2 Cor. 5, 21), El nu a primit păcatul.[74] „Fiind cu totul lipsit de păcat și de stricăciune, explică Sfântul Grigorie de Nazianz, a vindecat toate greșelile și patimile noastre și a șters necurăția păcatului. Căci luând asupra Sa greșelile și bolile noastre, El nu s-a întinat cu nimic din ceea ce avea nevoie de leac, căci dacă a binevoit să se lase ispitit în toate, pentru a Se face asemenea nouă, de păcătuit însă n-a păcătuit".[75]

Astfel, Hristos ia asupra Sa „trăsătura pătimitoare (a omului), însă fără de păcat".[76] Altfel spus, „Hristos a luat toate afectele firești și neprihănite ale omului",[77] afară de „patimile de ocară".[78]

Astfel, El a luat asupra Sa foamea, setea, osteneala, teama, lacrimile, simțirea durerii, suferința cea mai cumplită și, într-un sfârșit, moartea, altfel spus toate scăderile și mărginirile noastre ca urmări ale păcatului, pentru ca să ne scape din ele; și toate bolile, slăbiciunile și neputințele firii noastre, pentru ca să le vindece. Așa cum arată Sfântul Macarie cel Mare: „El, Care dăduse leacurile cele tămăduitoare, El, Care vindecase pe cei răniți, S-a arătat ca unul dintre ei".[79] Iar Sfântul Antonie cel Mare adaugă: „Din pricina nebuniei noastre, El a luat veșmântul nebuniei; și din pricina slăbiciunii, veșmântul slăbiciunii; și pentru că eram săraci, S-a făcut sărac; și din pricină că noi ne däduserăm morții, S-a făcut muritor ca noi".[80] Formula Sfinților Părinți pe care am citat-o mai sus, potrivit căreia ceea ce nu este asumat nu poate fi vindecat, se aplică nu numai naturii umane enipostaziate de Hristos în între-

---

[72] Cf. Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, III.
[73] Găsim această concepție îndeosebi la Sf. Maxim Mărturisitorul (a se vedea studiul nostru: *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996, p. 318-319).
[74] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 21.
[75] *Cuvântări*, XLV, 13.
[76] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 21.
[77] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, III, 20. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 42, PG 91, 1316D. Sf. Sofronie al Ierusalimului, *Epistola sinodală*, PG 87, 3173C.
[78] Sf. Marcu Ascetul, *Epistolă către Nicolae Monahul*, 9. Cf. Sf. Sofronie al Ierusalimului, *Omilie la Ioan Botezătorul*, PG 87, 3328B.
[79] *Omilii duhovnicești* (Col. II), XXVI, 25.
[80] *Epistole*, IV, 3.

gime, trup, suflet și minte, ci și modului de existență al acestei naturi căzute pe care, tocmai pentru aceasta, Hristos a binevoit s-o ia asupra Sa.

Hristos ia asupra Lui urmările păcatului pentru a le nimici mai întâi în propria Sa persoană. Și poate să facă aceasta întrucât, fiind fără de păcat și rămânând neîntinat de el, nu suferă tirania lui, nedând loc păcatului în el,[81] și pentru că în toate ispitirile și încercările la care S-a supus de bunăvoie, Și-a păstrat însușirile omenești nestrămutat îndreptate spre bine și a supus întotdeauna voința Sa omenească voinței dumnezeiești. Sfântul Chiril al Alexandriei scrie: „Sufletul devenit suflet al Cuvântului, care nu știa de păcat, avea de acum siguranța unei așezări nestrămutate în bine, devenind cu mult mai tare decât păcatul care ne stăpânise până atunci".[82] „Luând sufletul omenesc, El l-a făcut pe acesta biruitor asupra păcatului și, așa zicând, ca și îmbibându-l cu o vopsea care nu mai iese, i-a dat statornicia și nestrămutarea firii Sale", spune el în continuare.[83]

Sfinții Părinți insistă în mod deosebit asupra acestui fapt, anume că Hristos Și-a supus întotdeauna voința omenească voinței Sale dumnezeiești, altfel spus, ei arată că, întrucât voința Sa dumnezeiască era în același timp cea a Tatălui care L-a trimis, Hristos S-a arătat, ca om, întotdeauna ascultător față de Tatăl. Iar prin aceasta El a vindecat firea noastră, căci păcatul lui Adam a constat în neascultarea de Dumnezeu; iar prin despărțirea voii sale de voia lui Dumnezeu au venit urmările nenorocite ale neascultării; și prin rătăcirea dintâi, firea omenească s-a abătut de la menirea ei firească, ajungând să trăiască nefiresc și lipsindu-se de harul dumnezeiesc și de viața cea adevărată. Tot așa cum neascultarea lui Adam l-a înstrăinat pe om de Dumnezeu, desăvârșita ascultare a lui Hristos față de Tatăl Său l-a împăcat pe om cu Dumnezeu, a îndreptat firea cea stricată și l-a adus din nou pe om la unirea cu Dumnezeu. „(Hristos) ca om a supus, în El, și prin El, lui Dumnezeu și Tatăl, ceea ce este omenesc", scrie Sfântul Ioan Damaschin.[84] Iar Sfântul Grigorie de Nyssa arată vindecarea firii noastre lucrată de Cuvântul întrupat, prin următoarele cuvinte: „Sănătatea sufletului este buna mireasmă a voii dumnezeiești, precum căderea din voia cea bună (a Celui bun) este boala sufletului, care sfârșește în moarte. Fiindcă deci am slăbit (ne-am îmbolnăvit) prin părăsirea viețuirii celei bune din rai, când ne-am umplut de veninul neascultării, și de aceea firea noastră a fost luată în stăpânire de boala aceasta rea și pricinuitoare de moarte, a venit Doctorul cel adevărat, tămăduind după legea doftoricească răul prin cele contrare lui. Și pe cei luați în stăpânire de

[81] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 21 („a rămas inaccesibil și neatins de (puterile rele").
[82] *Dialog despre întruparea Fiului Unuia Născut*, SC, 97, p. 230.
[83] *Ibidem*.
[84] *Dogmatica*, III, 18.

boală, din pricină că s-au despărțit de voia dumnezeiască, îi eliberează iarăși de boală prin unirea cu voia dumnezeiască".[85] La fel spune și Sfântul Ioan Damaschin: „(Hristos) Se face ascultător Tatălui..., vindecând neascultarea noastră".[86] Iar Sfântul Chiril al Alexandriei spune, la rândul său: „După cum în Adam firea omenească a primit stricăciunea prin neascultare (...), tot așa în Hristos ea și-a recăpătat sănătatea, căci s-a făcut ascultătoare lui Dumnezeu și Tatăl, necunoscând păcatul".[87]

Prin întreaga Sa activitate pământească, prin toate faptele Sale mântuitoare Cuvântul lui Dumnezeu întrupat n-a făcut altceva decât să lucreze în vederea vindecării firii omenești.

Prin Botez, El, care era neîntinat de păcat, curățește firea omenească, o renaște și o luminează, scoțând-o de sub stăpânirea puterilor răutății și din necunoașterea lui Dumnezeu.[88]

Primind să fie ispitit în pustie, potrivit trăsăturilor pătimitoare firești, dar biruind ispita și neprimind în nici un fel răul în Sine,[89] El l-a eliberat pe om din robia puterilor rele care-l îndeamnă la păcat[90] și din patimile născute din setea de plăcere.[91]

Mergând de bunăvoie la Patima Sa și primind să sufere durerea în firea Sa omenească pătimitoare, Hristos o biruiește prin firea Sa dumnezeiască nepătimitoare și-l scoate pe om de sub stăpânirea ei tiranică[92] și din robia patimilor pricinuite de durere;[93] adică l-a scăpat pe om și de patimile la care ajunge omul din frica de durere, și de cele prin care încearcă să-și ușureze suferința căutând plăcerile.[94] Așa ne arată și cântările bisericești: „Suitu-Te-ai pe Cruce, patimile mele vindecându-le cu patima preacuratului Tău trup pe care de voie l-ai purtat".[95] Vindecându-L pe om de patimile sale, Hristos îl face să-și redobândească astfel folosința firească a puterilor sale sufletești, altfel spus face ca ele să fie din nou îndreptate către Dumnezeu. Sfântul Maxim Mărturisitorul scrie în acest sens: „Cel care l-a făcut pe om (...) Se face El însuși pătimitor, pentru a vindeca patimile noastre prin Patima Sa; și astfel desființând în trupul Său patimile noastre care întrecuseră orice măsură, în marea Sa iubire de oameni reînnoiește în Duhul puterile sufletului nostru".[96]

---

[85] *Despre Rugăciunea domnească*, IV.]
[86] *Dogmatica*, III, 1.
[87] *Comentariu la Epistola către Romani*, PG 74, 789.
[88] Cf. slujba Vecerniei și cea a Utreniei de la Bobotează.
[89] Cf. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, III, 20.
[90] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 21.
[91] *Ibidem*.
[92] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 61, 629C.
[93] Cf. *ibidem*, 21.
[94] Cf. *ibidem*, 61, PG 90, 629C.
[95] Canonul Învierii, gl. IV, cântarea a 4-a, Duminică, la Utrenie.
[96] *Capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia întrupării*, III, 14.

Dintre toate faptele lucrării Sale mântuitoare, Patima, moartea și Învierea sunt cele mai mari. Prin ele dărâmă cele două stavile care mai rămăseseră între om și Dumnezeu, adică păcatul și moartea,[97] împăcându-ne cu El (Rom 5, 10; 2 Cor 5, 18); și ne redă astfel sănătatea deplină, cea a firii noastre dintru început, nestricăciunea și nemurirea. Vorbind despre Patima, moartea și Învierea Domnului, Sfântul Grigorie de Nazianz spune: „Toate acestea erau pentru Dumnezeu un mijloc de (...) vindecare a slăbiciunii noastre, ca să-l repună pe vechiul Adam în starea din care căzuse și să-l ducă din nou lângă pomul vieții".[98]

Răscumpărarea omului este o mare taină, cu anevoie de înțeles în toată profunzimea ei și cu neputință de explicat în cuvinte omenești. Îndeosebi moartea lui Hristos pe cruce apare ca „judecată a judecății", după cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul.[99] De aceea se cuvine ca taina aceasta să fie „mărită și cinstită prin tăcere", cum învață Sfântul Grigorie de Nazianz.[100] Sfinții Părinți vorbesc despre ea în termeni apofatici, folosindu-se de imagini care rămând palide și nu sunt niciodată pe măsura măreției ei.

Să notăm totuși că perspectiva adoptată în general de creștinismul occidental – care plasează răscumpărarea într-un cadru esențial etic și juridic, ca „satisfacție" sau „plată", văzând în jertfa lui Hristos o datorie pe care Acesta o plătește Tatălui în locul omului, pentru a-l potoli mânia sau pentru a „satisface" dreptatea dumnezeiască – este cu totul străină de învățătura Sfinților Părinți răsăriteni și de Tradiția Bisericii Ortodoxe. „Nu este oare limpede, se întreabă Sfântul Grigorie de Nazianz, care refuză o asemenea concepție cu privire la răscumpărare, că Tatăl primește jertfa nu pentru că ar fi poruncit-o în vreun fel sau pentru că ar fi fost cumva necesară pentru El, ci din iconomie ? Trebuia ca neamul omenesc să fie sfințit de Cel ce este Dumnezeu, Care să ia asupra Sa firea omenească, trebuia ca El însuși să ne izbăvească de tiran, biruindu-l prin puterea Sa, trebuia ca să ne cheme din nou la El prin Fiul Său, Care este Mijlocitorul Care pe toate le face după voia Tatălui, Căruia Îi este supus în toate".[101] Hristos răstignit pe cruce nu aduce o simplă „satisfacție" de ordin juridic, ci restaurarea ontologică a firii omenești pe care a luat-o asupra Sa. Și dacă numai Fiul lui Dumnezeu îl poate răscumpăra pe om și dacă pentru aceasta El trebuie să moară cu trupul, aceasta nu se întâmplă pentru că numai El era pe măsura datoriei pe care omenirea păcătoasă o avea față de Dumnezeu și pentru că numai prin moartea Sa putea să plătească această datorie, ci pentru că singur Dumnezeu putea să lecuiască de rele neamul omenesc și numai primind să moară El, „Cel ce singur are

---

[97] Cf. Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, III.
[98] *Cuvântări teologice*, II, 25.
[99] *Răspunsuri către Talasie*, 43, PG 90, 408D; 61 633D; 63m 684A; 685B.
[100] *Cuvântări teologice*, XLV, 22.
[101] *Ibidem.*

nemurire" (1 Tim 6, 16), putea să-l izbăvească pe om din moarte, căci altfel, cum spun Sfinții Părinți, ceea ce nu este asumat, nu poate fi vindecat.

Astfel, după cum starea de stricăciune apare pentru cei mai mulți dintre Sfinții Părinți ca o boală care l-a lovit pe om în urma păcatului și ca o consecință „firească" și de neînlăturat a aceluia, mai curând decât o pedeapsă dată de Dumnezeu, tot așa răscumpărarea adusă de Hristos este înțeleasă de ei ca o asumare de bunăvoie de către Cuvântul întrupat a condiției omenești, supusă suferințelor și morții, cu scopul de a nimici prin puterea Dumnezeirii Sale urmările păcatului, adică bolile de natură spirituală ale omului, stricăciunea și moartea, și de a-i dărui acestuia o viață nouă, în care firea omenească să-și regăsească deplina sănătate. Nu este deci de mirare că Sfinții Părinți vorbesc despre Patimile și moartea mântuitoare ale lui Hristos ca de o adevărată terapeutică, iar efectele lor binecuvântate asupra neamului omenesc le privesc ca pe o adevărată vindecare. Crucea lui Hristos, spune Sfântul Atanasie cel Mare, „a adus vindecarea zidirii".[102] „Cu rănile Lui ne-a vindecat", scrie în mai multe rânduri Sfântul Antonie cel Mare,[103] după cuvântul profetului Isaia: „Prin rănile Lui, noi toți ne-am vindecat" (Is 53, 5). Origen se folosește de termeni asemănători: „Prin moartea Sa, care ne-a fost dată drept leac (φάρμακον) pentru împotrivire și păcat, ne-a curățit pe toți".[104] Iar Biserica, așa cum auzim la Utrenia din ziua Înălțării Sfintei Cruci, cinstește Sfânta Cruce prin care neamul omenesc „primește tămăduirea sufletului și a trupului și a toată boala".[105]

Primind de bunăvoie moartea, care este totodată pricină și urmare a păcatului, Hristos, Care este în același timp pătimitor și muritor, ca om, iar ca Dumnezeu este nepătimitor și fără de moarte, Stăpânul morții și al vieții, nimicește în toți oamenii stricăciunea, moartea, păcatul și toate urmările sale.

El a primit de bunăvoie moartea, ca om, dar pentru că era Dumnezeu, nu a fost ținut de moarte.

Atunci când trupul Mântuitorului a fost pus în mormânt, era trup stricăcios, căci Hristos Și-a asumat stricăciunea firii omenești; dar pentru că era trupul Cuvântului întrupat, și ipostasul dumnezeiesc al Logosului nu era despărțit de el, ci era unit cu el,[106] a rămas neatins de stricăciune.

Și tot așa, atunci când sufletul Mântuitorului s-a pogorât la iad, n-a fost ținut de puterile care încercau să-l prindă, pentru că era unit în chip ipostatic cu Logosul întrupat.[107]

S-a înfățișat morții, stricăciunii și puterilor iadului ca un muritor de rând, dar ca Dumnezeu, le-a nimicit.

---

[102] *Cuvânt împotriva elinilor*, I.
[103] *Scrisori*, II, 2; III, 2; IV, 2; V, 2 („prin rănile Lui noi toți ne-am vindecat"); V bis; V, 3.
[104] *Comentariu la Evanghelia după Ioan*, I, 37.
[105] *Troparul Laudelor*.
[106] Cf. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, III, 27.
[107] *Ibidem*.

Dată fiind neputința omului de a explica rațional biruința lui Hristos, Sfinții Părinți au recurs la simbolism, spunând adeseori că moartea, stricăciunea și diavolul au fost prinși ca de o momeală de firea omenească în care Se îmbrăcase Mântuitorul. Astfel, Sfântul Ioan Damaschin scrie: „Așadar, moartea se apropie și, înghițind momeala corpului, este străbătută de undița Dumnezeirii; și gustând din trupul lipsit de păcat și făcător de viață, este distrusă și dă îndărăt pe toți aceia pe care altădată i-a înghițit. Căci după cum întunericul dispare când vine lumina, tot astfel și stricăciunea este alungată la apropierea vieții".[108] Sfântul Maxim Mărturisitorul, spunând că Hristos, când a fost ispitit în pustie, l-a făcut pe diavol să cadă pradă propriei viclenii, arătându-Se ca simplu om, dar biruindu-l de îndată prin respingerea ispitei, folosește aceeași imagine ca și Sfântul Ioan Damaschin.[109] Și arată cum, astfel, Hristos inversează procesul căderii: „Așa cum înghițise acela mai înainte pe om, momindu-l cu nădejdea dumnezeirii, tot așa, momit fiind mai pe urmă cu firea omenească, (l-a silit) să dea afară pe cel amăgit cu nădejdea dumnezeirii, amăgit fiind el însuși cu nădejdea că va pune mâna pe omenire; apoi ca să se arate bogăția covârșitoare a puterii dumnezeiești care biruie, prin slăbiciunea firii biruite, tăria celui ce a biruit-o mai înainte; și ca să se arate că mai degrabă biruie Dumnezeu pe diavol, folosindu-se de momeala trupului, decât diavolul pe om cu făgăduința firii dumnezeiești".[110]

În moartea lui Hristos își află pentru totdeauna moartea omul cel vechi, Adam cel dintâi, și piere cu totul forma decăzută și bolnavă a omenirii care suferea tirania diavolului, a păcatului și a morții. „Cunoscând aceasta, că omul nostru cel vechi a fost răstignit împreună cu El, ca să se nimicească trupul păcatului, pentru a nu mai fi robi ai păcatului" (Rom 6, 6). O dată pentru totdeauna și pentru toți, El a desființat păcatul prin jertfa Sa (Evr 9, 26). Prin moartea Sa „a surpat pe cel ce are stăpânirea morții, adică pe diavolul" (Evr 2, 14) și „a izbăvit pe cei pe care frica morții îi ținea în robie toată viața" (Evr. 2, 15). Astfel, scrie Sfântul Atanasie cel Mare: „s-au petrecut cu el (cu trupul) în chip minunat amândouă acestea împreună: moartea tuturor s-a împlinit în trupul Domnului, și moartea și stricăciunea au fost desființate în el pentru Cuvântul care era unit cu el".[111]

În moartea lui Hristos, păcatul, stricăciunea, moartea și puterea Celui Rău au fost nimicite; omul cel vechi a fost omorât, a pierit viețuirea cea rea, legată de păcat și supusă morții, diavolul a fost înlănțuit și puterea lui surpată. Dar acest moment esențial și indispensabil al mântuirii noastre, el singur nu era de ajuns: „Dacă Hristos n-a înviat, zadarnică este credința voastră"

[108] *Dogmatica*, III, 27.
[109] *Răspunsuri către Talasie*, 64, PG 90, 713AB
[110] *Ibidem*.
[111] *Tratat despre întruparea Cuvântului*, 20.

(1 Cor 15, 17). Mântuirea omului își află sfârșitul și împlinirea în Învierea lui Hristos; numai prin ea dobândește omul nepătimirea, nestricăciunea și nemurirea,[112] ajungând la o nouă viață. „Ne-am îngropat cu El în moarte (...) pentru ca, precum Hristos a înviat din morți, prin slava Tatălui, așa să umblăm și noi întru înnoirea vieții", scrie Apostolul Pavel (Rom. 6, 4). Iar Sfântul Grigorie de Nazianz spune: „Hristos a ieșit din mormânt; ieșiți din înlănțuirea păcatului; porțile iadului s-au deschis și stăpânirea morții a fost nimicită; Adam cel vechi a fost lepădat și s-a arătat desăvârșit Noul Adam (...); făptură nouă s-a născut în Hristos".[113] În Hristos cel înviat omul a revenit la viață și „trăiește lui Dumnezeu" (Rom. 6, 8-10).

Lucrarea răscumpărătoare a lui Hristos nu este una de creare, ci de re-creare; este înnoirea firii omului, restaurarea lui Adam cel dintâi, creat după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, redobândirea de către om a firii sale adevărate, a adevăratei sale vieți și a menirii sale. În firea sa restaurată prin unirea cu firea cea dumnezeiască în Persoana lui Hristos răstignit și înviat, omul, ale cărui boli au fost nimicite, își recapătă deplina sănătate a întregii sale ființe. În Hristos, el redevine un om normal, își regăsește puterile dintru început, potrivit firii lor, care este, s-o amintim încă o dată, de a fi îndreptate spre Dumnezeu. Avva Dorotei spune astfel, referindu-se la Hristos: „A luat însăși ființa noastră, însăși pârga frământăturii noastre și se face un nou Adam, după chipul Celui ce l-a făcut pe el (Col. 3, 10). Înnoiește ceea ce este după fire și face iarăși întregi și nevătămate simțurile noastre, cum au fost făcute la început".[114] Mulți Sfinți Părinți subliniază de asemenea faptul că Mântuitorul, întrupându-Se, a restaurat firea omului și i-a redat astfel sănătatea primordială pe care a avut-o Adam în rai. Sfântul Ioan Damaschin scrie: „După călcarea poruncii, noi am căzut din cele după fire în cele contrare firii, iar Mântuitorul din cele contra firii ne-a ridicat la cele după fire".[115] Avva Isaia spune și el la fel: „Căci Cuvântul «trup S-a făcut» (Ioan 1, 14), adică om deplin; S-a făcut în toate cele ca noi, «întru toate afară de păcat» (Evr. 4, 15), până la a schimba ceea ce e contrar firii în ce este conform firii, prin Sfântul Său trup. Și făcând milă cu omul, i-a întors iarăși în Rai, după ce a înviat, pe cei ce merg pe urmele Lui...".[116]

Dar, în același timp, în Hristos cel înviat umanitatea restaurată este dusă la desăvârșirea deplină, adică este îndumnezeită. După ce Și-a împlinit până la capăt chenoza, adică după ce a primit de bunăvoie moartea și S-a pogorât la iad, Hristos Se ridică din nou la slava pe care o avea și, în El, ridică întrea-

[112] Cf. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, III, 28.
[113] *Cuvântări teologice*, XLV, 1.
[114] *Învățături de suflet folositoare*, I, 4.
[115] *Dogmatica* III, 7.
[116] *Douăzeci și nouă de cuvinte*, II, 2.

ga omenire, cu totul vindecată și izbăvită din păcat, care primește, prin învierea Lui, viața veșnică. Prin înălțarea Sa la cer, Hristos ridică umanitatea îndumnezeită în Persoana Sa la Tatăl și o face să stea de-a dreapta Tatălui.[117]

Mântuirea adusă de Hristos se întinde la toți oamenii, din toate timpurile. Hristos „S-a arătat o dată, spre ștergerea păcatului" (Evr. 9, 12); El „a dobândit o veșnică răscumpărare" (Evr. 9, 12); noi „suntem sfințiți prin jertfa trupului lui Iisus Hristos, o dată pentru totdeauna" (Evr. 10, 10). Tot așa cum prin Adam firea omenească s-a îmbolnăvit, prin Noul Adam ea a fost vindecată, mântuită și îndumnezeită în întregime și pentru totdeauna.

Lucrarea Lui tămăduitoare nu s-a îndreptat numai asupra firii omenești recapitulate în El, ci asupra fiecărui om care vine la El: „Fiul lui Dumnezeu fiind viu și lucrător (Evr. 4, 12) lucrează în fiecare zi: lucrează mântuirea tuturor", spune Sfântul Atanasie cel Mare;[118] adică îl face pe fiecare om părtaș în mod personal la vindecarea întregii firi pe care El a înfăptuit-o, plecându-Se cu iubire spre fiecare, dând îngrijirea cuvenită fiecărei boli, dăruind fiecărui om harul Său, după nevoile sale și pe măsura dorinței omului de a dobândi ajutorul Lui. Sfântul Nicolae Cabasila scrie așa: „Hristos este Mijlocitorul prin care ne-au venit toate bunătățile date nouă de la Dumnezeu sau, mai bine zis, pe care Dumnezeu ni le dă întotdeauna. Căci El n-a mijlocit numai o dată, dăruindu-ne toate cele pentru care a mijlocit, pentru ca apoi să ne părăsească, ci mijlocește în veci, nu prin oarecare cuvinte sau prin rugăciuni, cum fac mijlocitorii de rând, ci cu fapta. Dar cum mijlocește ? Unindu-ne cu Sine și împărțindu-ne El însuși darurile proprii, după vrednicia și după măsura curăției fiecăruia".[119] Arătând că și acum Hristos lucrează ca doctor al oamenilor, Cuviosul Ioan Carpatiul spune: „Marele Doctor este aproape de cei ce se ostenesc. «El poartă neputințele noastre și cu rana Sa ne-a tămăduit» (Isaia 53, 5) și ne tămăduiește. De față este și acum, punându-și leacurile Sale mântuitoare".[120] Iar în ceea ce-l privește, Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că dumnezeiescul Doctor dă fiecăruia leacul potrivit: „După cum doctorii care îngrijesc trupul nu dau tuturor bolnavilor același leac, nici Dumnezeu, Care vindecă bolile sufletului, nu dă un singur leac pentru toți. Ci săvârșește vindecările dând fiecărui suflet ceea ce-i trebuie. Pentru care, noi care am fost astfel îngrijiți, să-I dăm slavă și mulțumită".[121]

De aceea, Hristos nu este privit numai ca tămăduitorul firii omenești în general, în cadrul teologiei referitoare la răscumpărarea întregii omeniri, ci și cinstit ca atare și chemat în ajutor de fiecare om care așteaptă de la El vindecarea suferințelor sale sau ale aproapelui, așa cum aflăm din multe texte

[117] Cf. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 1-2.
[118] *Tratat despre întruparea Cuvântului*, XXXI.
[119] *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*, XLIV, 1.
[120] *Cuvânt ascetic*.
[121] *Zece capitole*, 5.

patristice[122] și liturgice. El este în general numit „doctor minunat", „cel mai mare doctor", „doctor foarte priceput", „mai priceput decât toți doctorii",

[122] Cf. Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, 59, 4. Sf. Ignatie Teoforul, *Către Efeseni*, VII, 2. Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia a doua*, 13. *Epistola către Diognet*, IX, 6. Sf. Irineu al Lyonului, *Contra ereziilor*, III, 5, 2. Teofil al Antiohiei, *Trei cărți către Autolic*, I, 7 („Dacă vrei, poți să te vindeci. Dă-te pe mâna doctorului și-ți va opera ochii sufletului și ai inimii. Cine-i doctorul ? Dumnezeu, Cel ce vindecă și dă viață prin Cuvântul și Înțelepciunea Sa"). Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, I, 1, 2 („Cuvântul mângâietor vindecă patimile noastre"); 1, 4 („Cuvântul este tămăduitor (...) și făgăduiește vindecarea patimilor care sunt în noi"); 3, 1-2; 3, 3 („După cum cei bolnavi cu trupul au nevoie de doctor, tot așa și cei bolnavi cu sufletul au nevoie de Pedagog (...) ca să ne vindece patimile noastre"); 6, 1 („Pedagogul nostru, Cuvântul, este așadar Cel care vindecă prin sfaturile sale patimile sufletului nostru care sunt împotriva firii. În mod propriu se numește medicină ajutorul care se dă trupului cuprins de boli; medicina este o artă care se învață prin înțelepciunea omenească. Cuvântul Tatălui însă este singurul doctor care vindecă slăbiciunile omenești; este un vindecător (...) al sufletului bolnav"); 6, 2 („După Democrit, medicina vindecă bolile trupului, dar înțelepciunea scapă sufletul de patimi. Pedagogul cel bun, Înțelepciunea, Cuvântul Tatălui, Cel ce l-a creat pe om, Doctorul care vindecă toată bolile omenirii, se îngrijește de întreaga făptură a omului; îi vindecă și trupul, și sufletul"); 6, 4 („Cuvântul vindecă însuși sufletul, cu sfaturile (...) și cu harurile Sale"); 51, 1 („Cuvântul care este unit cu iubirea de oameni, vindecă patimile și în același timp curățește și păcatele"); 83, 2 („noi, cei care în această viață suntem bolnavi din pricina... patimilor noastre, avem nevoie de Mântuitor. Iar Mântuitorul nu dă numai doctorii dulci, ci și amare"); 83, 3; 88, 1; 100, 1 („Cuvântul a fost numit Mântuitor. El a descoperit pentru noi aceste doctorii spirituale (...) dă de știre de cele de care trebuie să ne ferim și oferă celor bolnavi toate leacurile mântuirii"); 100, 2; III, 70, 1; 98, 2 („El este Cel care vindecă și trupul și sufletul nostru, vindecă omul în întregime"); *Cuvânt de îndemn către elini*, I, 8, 2; X, 91, 3; *Care bogat se va mântui ?*, 29, 3; *Stromate*, I, 27. Tertulian, *Scorpiace*, 5; *Contra lui Marcion*, III, 17. Origen, *Contra lui Celsus*, III, 61; *Omilii la Levitic*, VIII, 1; *Omilii la Cartea Proorocului Ieremia*, XVIII, 5; *Omilii la Iezechiel*, I, 2; *Omilii la Samuel*, XXVIII, 6; *Omilii la Cartea Numerii*, XXVII, 12 („Care Domn ? Cel care vindecă toate bolile tale (...). Într-adevăr sufletul are multe boli (...) Când, Doamne Iisuse, Te vei îngriji de bolile mele ? Când mă vei vindeca, ca să-Ți spun: «Binecuvintează, suflete al meu, pe Domnul, Care vindecă toate bolile tale» ? (Ps. 102, 3)"); *Omilii la Evanghelia după Luca*, XIII, 2-3. Sf. Antonie cel Mare, *Epistole*, II, 2; III, 2; IV, 2; V, 2; V bis; VI, 2-3. Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului*, 18; 44; *Cuvânt împotriva elinilor*, 1. Metodiu de Olimp, *Despre învierea trupurilor*, 42. 42. Sf. Vasile cel Mare, *Epistole*, XLVI, 6 („Marele Doctor al sufletelor e gata să vindece sufletul tău" etc.); VII, 1 („Marele Doctor al sufletelor vrea să-l facă pe om desăvârșit"). Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze baptismale*, II, 6 („Rănile tale nu întrec știința doctorului. Tu numai să I te încredințezi Lui și să-I spui răul tău"); X, 5; XII, 1, 6-8. *Parafrază... la cele 50 de Cuvinte ale Sfântului Macarie Egipteanul*, 72 („Dacă Hristos, venind, S-a făcut doctorul și tămăduitorul orbilor, al slăbănogilor, al surzilor (...) nu Se va arăta cu atât mai mult cu iubire de oameni și cu tămăduire față de sufletul nemuritor, care suferă de boala păcatului și a neștiinței ?"); 100 (Sufletul sărac cu duhul „caută numai pe Doctorul cel bun și se încrede în tămăduirea Lui (...) care, venind, îl lecuiește și-l tămăduiește și-i întoarce frumusețea nepătimitoare și nestricăcioasă"); Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), IV, 25 („Domnul, venind în lume, a făcut, întru bunătatea Sa, pe cei orbi să vadă (...) și a tămăduit toată boala din popor (...). Deci, cu cât mai vârtos Domnul Se va

„adevăratul doctor", „singurul doctor", „cel dintâi între doctori" etc., pentru că El poate pe toate să le vindece: și bolile sufletului, și bolile trupului; în chip fundamental – adică tăind pricinile lor profunde, iar nu numai manifes-

apleca către sufletul care se întoarce spre El și-I cere mila și ajutorul Său"); 27 („a venit pentru ca pe cei păcătoși să-i întoarcă la El (...) și să vindece pe cei ce cred într-Însul (...) Este milostiv și dătător de viață, vindecă dureri și patimi care nu se vindecă"); XV, 30 („Hristos, venind către omul cel grav bolnav, l-a vindecat"), 47; XXVI, 23 („El, Care se numește doctor, pentru că dă doctoria cea cerească și divină și vindecă patimile sufletului"); 25, 26; XXX, 9 („Domnul, doctorul cel adevărat (...) El singur, venind, poate să vindece sufletele noastre"); XLIV, 4; XLVI, 2. *Omilii duhovnicești* (Col. III), VII, 7, 2 („adevăratul Doctor, Hristos"); XXIV, 3; XXV, 3, 2-3; XXVII, 2, 4 („Domnul (...) adevăratul Doctor"). Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, II, 25; VIII, 18; XIV, 37; XXXVIII, 13; XLV, 9, 13, 26. Sf. Grigorie de Nyssa, *Contra lui Eunomiu*, 3, PG 45, 612C; *Despre Rugăciunea domnească*, IV, 2 („Doctorul adevărat al patimilor (bolilor) sufletului"). Evagrie, *Epistole*, 42. *Apoftegme*, Am 180, 12; XVI, 18. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, VII, 30; XIX, 12 („Celor ce-și caută într-adevăr vindecare, nu le pot lipsi leacurile din partea acestui adevărat medic al sufletelor" etc.); *Așezămintele mănăstirești*, XII, 8. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, 17 (El lucrează „ca medicul priceput care dă leacuri diferite, potrivit stării celui bolnav"); *Omilii la cuvintele: „Strâmtă este poarta..."*, 2; *Despre pocăință*, IV, 4 („Alergați la Doctorul sufletelor"); 7, 6; *Omilie la Psalmul 6*, 3; *Către Teodor cel căzut*, I, 4; *Omilii la Facere*, I, 1 („dumnezeiescul doctor al sufletelor noastre"); XXX, 6 („Doctorul sufletelor"); *Despre diavol*, I, 5 („Dumnezeu este adevăratul Doctor, singurul Doctor al trupului și al sufletului"); *Omilii la Matei*, XIII, 1 („ca un doctor priceput"); XXVIII, 4 („acest Doctor dumnezeiesc"); XXIX, 2. Sf. Marcu Ascetul, *Despre pocăință*, 6 („Doctor al sufletelor noastre"); *Controversa cu un ecdic*, 20. Fer. Teodoret al Cirului, *Istoria sfinților mucenici din Siria*, XIV, 3; *Despre Providență*, X, PG 83, 749C; *Tratamentul bolilor elinești*, V, 4. Sf. Diadoh al Foticeii, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 53. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești* (Avva Varsanufie), 59 („Cei ce se apropie de Doftorul nostru cel mare sunt luminați de El și El îi vindecă de toate bolile sufletești"); 61; 62; 107; 109; 199 („Iisus este Doctorul sufletelor și al trupurilor"); 532 („Doctorul cel mare care bolile noastre le-a luat"; „Marele și duhovnicescul Doctor ceresc, care tămăduiește și sufletele, și trupurile"); 533; (Avva Ioan), 170, 212, 463, 464, 617 („Învățătorul și Doctorul sufletelor, Iisus Domnul"). Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, I, 3, 4, 7; XI, 113. Ioan Carpatiul, *Cuvânt ascetic* („marele Doctor este aproape de cei ce se ostenesc"). Ioan Moshu, *Limonariu*, 144 („Marele doctor al sufletelor, Hristos, Dumnezeul nostru, este aproape și vrea să ne vindece"). Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 5; 25 (Domnul „ne vine în ajutor ca un doctor care, operând o boală grea, ne aduce sănătatea"); 48 („Slavă Stăpânului, Celui ce prin doftorii amare ne duce la desfătarea în sănătate"). Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 39 („ca un doctor bun și de oameni iubitor (Dumnezeu) vindecă pe fiecare (...) la timpul său, cu leacul cuvenit"); 44 („După pricina patimilor aflătoare în suflet, aduce și doctorul sufletelor leacuri prin judecățile Lui"); III, 82. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, III, 1. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, VII, 263-276 („fiind răniți, ținuți de felurite boli (...) chemăm pe Doctorul sufletelor și al trupurilor (...) ca, venind, să tămăduiască inimile noastre rănite și să dea sănătate sufletelor noastre, care zac sub povara păcatului și a morții"). Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete*, II, 22 („Doctorul sufletelor noastre"); 23. Ilie Ecdicul, *Culegere din sentințele înțelepților*, 33. Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, II, 52; IV, 14, 88; VI, 101, 103. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, II, 1, 40, 42 („să creadă în Hristos (...) că singur El este doctorul duhurilor").

tările lor –, și în chip definitiv, căci nici o boală nu rezistă la leacurile lui, care au o valoare absolută, nu ca leacurile omenești, care dau rezultate numai în parte și sunt nesigure și provizorii și care, mai ales, nu pot tămădui omul în întregul lui, trupește și sufletește. De aceea, omul care s-a deznădăjduit de medicina omenească sau care n-a găsit doctorul priceput să-i lecuiască răul, poate fi sigur că va găsi în Hristos doctorul care-i va vindeca orice boală și suferință, oricare i-ar fi natura și gravitatea, și că se va însănătoși pe deplin, așa cum niciodată, nimeni n-ar putea s-o facă prin mijloace omenești. Tâlcuind versetul 2 al Psalmului 6, în care Proorocul David Îl cheamă pe Dumnezeu în ajutor, spunând: „Vindecă-mă, Doamne, că s-au tulburat oasele mele și sufletul meu s-a tulburat foarte", Sfântul Ioan Gură de Aur stabilește o paralelă între medicina omenească și tămăduirea adusă de Dumnezeu: „Adesea, în bolile trupești pe care le îngrijesc doctorii, bolnavul ia leacuri și doctorii, și n-are nici un câștig din ele, fie pentru că i-a slăbit foarte tare trupul, fie pentru că știința medicinii este neputincioasă, fie pentru că leacurile și-au pierdut dintr-un motiv oarecare tăria. Nu tot așa se petrec lucrurile când Dumnezeu este cel care ne îngrijește; numai de vă veți apropia puțin de El, și rana vă va fi negreșit vindecată. Căci nu avem aici de-a face cu o știință omenească, ci cu una dumnezeiască, care vindecă fără greș, căci este mai puternică decât slăbiciunea trupului, decât toate bolile și neputințele. De aceea Îl cheamă Proorocul David pe Dumnezeu în ajutor ca pe un doctor minunat".[123] În același sens, Sfântul Macarie Egipteanul spune: „Domnul Însuși, referindu-Se la neputința doctorilor de atunci, zicea: «Cu adevărat Îmi veți spune această pildă: Doctore, vindecă-te pe tine însuți» (Luca 4, 23). El voia să spună: Eu nu sunt ca aceia care nici pe ei înșiși nu se puteau vindeca. Eu sunt Doctorul cel adevărat (...), Cel ce poate să vindece toată boala și toată neputința sufletului (Matei 10, 1). Eu sunt Mielul cel fără de prihană care s-a adus jertfă o singură dată pentru toți și pe toți care vin la Mine Eu pot să-i vindec. Într-adevăr, adevărata vindecare a sufletului, doar de către Dumnezeu se face".[124]

Hristos, ca Doctorul cel plin de nesfârșită milă și iubire, voiește să-i vindece pe toți oamenii, fără a lipsi pe vreunul de mântuirea pe care a adus-o El; îi dă omului tot ajutorul și sprijinul Său și arată o nețărmurită răbdare chiar față de cei care-L tăgăduiesc și-L hulesc prin cuvintele, gândurile și faptele lor. Celor care au trăit în nebunia păcatelor și sunt bolnavi de mulțimea patimilor, fără a privi la faptele lor trecute, El le dă iertarea și-i cheamă la „mântuirea care-l face (pe om) sănătos la minte".[125] „Doctorul, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, nu se supără, nici nu se necăjește când bolnavii, ieșiți din minți (din pricina durerii), îl umplu de ocară, ci face totul și-și dă toată silința să

[123] *Omilie la Psalmul 6.*
[124] *Omilii duhovnicești* (Col. II), XLIV, 3.
[125] Clement Alexandrinul, *Cuvânt de îndemn către elini*, XII, 118, 5.

pună capăt bolii acelora care se poartă atât de rău cu el. Doctorul nu caută folosul lui, ci pe al bolnavilor, iar dacă bolnavii arată că se îndreaptă cât de cât și își vin în fire, doctorul se bucură, se veselește și le dă leacuri amare cu mai multă tragere de inimă, nu ca să se răzbune pentru ocările de mai înainte, ci ca să le fie de mai mult folos și să-i facă deplin sănătoși. Așa și Dumnezeu, când cădem în păcate grele, în cumplită nebunie, toate care le spune și le face nu sunt ca să se răzbune pentru viața păcătoasă dusă de noi, ci ca să ne scape de boală și păcate".[126]

[126] *Către Teodor cel căzut*, I, 4.

2

Tămăduirea prin Sfintele Taine

1. Introducere

În persoana Sa Hristos a vindecat firea omenească și i-a redat pentru totdeauna adevărata și deplina sănătate. Persoanele umane nu se pot folosi însă de binefacerile aduse de Hristos firii omenești recapitulate în El decât dacă se unesc cu El.

Iar această unire se poate realiza numai în Biserică, care este trupul divino-uman al lui Hristos, și numai prin lucrarea Sfântului Duh.

În mod fundamental, în Sfintele Taine noi suntem puși în legătură fiinţială cu Hristos, prin lucrarea Sfântului Duh chemat de preoții Bisericii și prin mijlocirea formelor văzute care constituie ritualul acestor sfinte slujbe; numai ca membri ai Bisericii putem fi încorporați în El, devenind prin Sfintele Taine „mădulare ale trupului Lui" (Efes. 5, 30; 3, 6) și „părtași ai lui Hristos" (Evr. 3, 14), Mântuitorul și îndumnezeitorul firii noastre.

Altfel spus, primind Sfintele Taine, mai întâi de toate suntem deplin curățiți; această finalitate, care stă pe primul loc în cazul Spovedaniei și al Maslului, având o funcție „reparatoare", este afirmată în toate celelalte Taine, în mod special la Botez, prin care omul este spălat de urmele păcatului strămoșesc, și la Împărtășanie, care este în mod tradițional socotită drept leac curățitor. Astfel, Sfintele Taine, în grade diferite, sunt privite de Biserică drept mijloace de vindecare. Așa că, pe acest plan, Biserica se vădește a fi, după cuvântul Sfântului Ioan Gură de Aur, „o farmacie duhovnicească, unde se pregătesc leacuri pentru noi, ca să ne vindecăm de rănile pe care ni le face lumea".[1]

Scopul curățitor și vindecător al Sfintelor Taine deschide omului calea spre primirea harului îndumnezeitor, care este cealaltă finalitate a lor.

În Biserică, noi suntem, în Hristos, mântuiți și îndumnezeiți, și anume prin Duhul Sfânt, Cel Care ne unește cu Hristos; în Duhul Sfânt ne dăruiește nouă Hristos harul dumnezeiesc mântuitor și îndumnezeitor. De aceea, prin Sfintele Taine noi primim, de asemenea, pe Duhul Sfânt, pe Care Dumnezeu Tatăl ni-L dă prin Fiul Său și pe care Fiul Îl trimite de la Tatăl, și Care, unindu-ne cu Fiul, ne unește cu Dumnezeu Tatăl; în chip special la Mirungere,

[1] *Omilii la Ioan*, II, 5.

prin care cel nou botezat primeşte pecetea Duhului Sfânt, dar şi în toate celelalte taine, îndeosebi la Botez şi Euharistie. Astfel, prin Sfintele Taine noi ne îmbrăcăm în Hristos, dar şi în Duhul Sfânt, iar prin Ei suntem uniţi cu Dumnezeu Tatăl.

Prin Sfintele Taine noi primim harul care le este comun Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh, har prin care suntem făcuţi părtaşi la viaţa Prea Sfintei Treimi. De aceea, Tainele nu pot fi privite ca acte izolate, care transmit fiecare un har special; ele toate sunt aspecte ale unei unice şi preaminunate Taine: Dumnezeu Cel în Treime binevoieşte să dăruiască neamului omenesc harul Său mântuitor şi îndumnezeitor.

Biserica Ortodoxă a mărturisit întotdeauna şapte Sfinte Taine:[2] Botezul, Mirungerea (căreia în Occident îi corespunde Confirmarea), Euharistia, Pocăinţa, Maslul, Nunta şi Hirotonia. Dintre ele, Botezul, Mirungerea şi Euharistia ocupă locul central, ele fiind tainele de iniţiere creştină, în care se cuprinde întreaga iconomie dumnezeiască.[3] În Biserica Ortodoxă, Mirungerea urmează imediat după Botez (de aceea, în general termenul „Botez" este folosit pentru a numi ansamblul acestor două taine), iar cel botezat şi uns cu Sfântul Mir, devenit membru al Bisericii, este de îndată împărtăşit, fie el chiar prunc, iniţierea creştină constituind un tot indivizibil.

2. Botezul

Botezul este taina cea dintâi şi fundamentală, pentru că prin ea omul se uneşte cu Hristos în Biserică şi primeşte de la Duhul Sfânt ceea ce lucrarea mântuitoare a lui Hristos a adus neamului omenesc: pe de o parte, adică, este izbăvit de urmările păcatului strămoşesc, curăţit de păcate şi scos de sub tirania diavolului; pe de alta, astfel restaurat în firea sa, renaşte la o viaţă nouă.

a) Prima funcţie a Botezului îl arată ca pe un leac,[4] primul dintre leacurile sacramentale; cel care le precede pe celelalte cronologic şi ontologic. El este „singura doctorie (φαρμάκον) care poate vindeca", spune despre el Clement Alexandrinul,[5] ca şi Sfântul Nicolae Cabasila.[6] Iar Sfântul Grigorie de Nazianz îi spune celui ce n-a primit încă Botezul: „De ce să cauţi leacuri care nu-ţi sunt cu nimic folositoare? (...) Vindecă-te singur, înainte ca nevoia să

[2] A se vedea: J. Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, Paris, 1975, p. 253. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Neuchâtel, 1965, p. 262.
[3] Cf. Sf. Grigorie Palama, *Omilii*, 60.
[4] A se vedea, de pildă: Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, XLII, 9; XII; XXXIV. Sf. Ioan Gură de Aur, *Cateheze baptismale*, II, 2. Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, II.
[5] *Pedagogul*, I, VI, 29, 5.
[6] *Despre viaţa în Hristos*, II, 52.

te silească; ai milă de tine: fii tu însuți doctorul neputinței tale și agonisește-ți leacul care sigur te va tămădui".[7]

Primind Botezul, omul este vindecat de urmările patologice ale păcatului strămoșesc. Această funcție tămăduitoare a Botezului este vizibilă de-a lungul întregului ritual.

Astfel, exorcismele (lepădările) dinaintea Botezului[8] se fac pentru a alunga și a îndepărta puterile demonice care înrobesc firea căzută a omului. În ele preotul Îl invocă pe „Domnul Savaot, Dumnezeul lui Israel, Cel ce tămăduiește toată boala și toată neputința".[9]

Apoi, atunci când preotul binecuvântează apa Botezului, el Îi cere lui Dumnezeu „să se sfințească apa aceasta cu puterea, cu lucrarea și cu pogorârea Sfântului Duh", pentru ca să vină asupra ei „lucrarea cea curățitoare a Treimii", ca să fie spre „dezlegare de păcate, vindecare de boli, diavolilor pieire (...), dezlegare legăturilor". Iar la binecuvântarea untdelemnului cu care va fi uns catehumenul, el Îi cere iarăși lui Dumnezeu: „Însuți binecuvintează... cu puterea, cu lucrarea și cu pogorârea Sfântului Tău Duh", „spre înlăturarea (vindecarea) tuturor răutăților".

Ungându-l apoi pe catehumen în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, pe rând: pe piept, pe spate, la amândouă urechile, la mâini și la picioare, el cere, la primele două ungeri, ca ele să fie „spre tămăduirea sufletului" și „a trupului". După această ungere, catehumenul este afundat de trei ori în apă de către preot, care zice: „Se botează[10] robul/roaba lui Dumnezeu (N) în numele Tatălui. Amin (la prima afundare). Și al Fiului. Amin (la a doua). Și al Sfântului Duh. Amin (la a treia)". Această întreită afundare, dincolo de semnificația ei trinitară evidentă, semnifică și împlinește în mod ritual participarea celui botezat la moartea lui Hristos, Care a stat trei zile în mormânt cu trupul, iar cu sufletul a coborât la iad.[11] Căci, așa cum învață Sfântul Apostol Pavel, „toți câți în Hristos ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat" (Rom. 6, 3).

Fiind astfel altoit prin Sfântul Duh în Hristos, Cel care a biruit păcatul și pe diavol, toate neputințele firii căzute, stricăciunea și moartea, cel botezat este spălat de toate păcatele, vindecat de bolile moștenite de la vechiul Adam, scos de sub stăpânirea vrăjmașului și din robia păcatului, izbăvit din stricăciune și din moarte. Făcându-se părtaș morții lui Hristos, omul cel vechi din el moare, piere vechiul Adam, iar trupul păcatului este nimicit (Rom. 6, 6). De aceea Botezul este leac tămăduitor, pentru că prin el omul se face părtaș al morții lui Hristos, prin care s-a adus vindecarea firii omenești.

---

[7] *Cuvântări*, XL, 12. Cf. 9.

[8] Vezi *Molitfelnic*.

[9] Lepădarea a treia.

[10] Iar nu „te botez", căci, așa cum spune Sfântul Ioan Gură de Aur: „Nu preotul este cel ce botează, ci Dumnezeu" (*Omilii la Matei*, L, 3).

[11] Cf. Sf. Vasile cel Mare, Despre Sfântul Duh, XV, 35. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice*, II, 4. Sf. Ioan Gură de Aur, PG 61, 347.

Aşa arată Sfântul Nicolae Cabasila, care spune că „mulţi au fost cei care au căutat, de-a lungul vremurilor, un leac pentru bolile de care suferă omenirea, dar numai moartea lui Hristos a fost în stare să ne aducă viaţa şi sănătatea cea adevărată. De aceea, dacă vrem să ne naştem din nou sau dacă vrem să trăim această viaţă fericită şi să ne îngrijim să ne refacem sănătatea, atunci n-avem decât să luăm acest leac adus de Hristos".[12]

b) Această primă funcţie a Botezului este strâns legată de a doua, care constituie şi scopul Botezului. Cel botezat moare cu Hristos, ca să învieze cu El şi ca să trăiască viaţa cea nouă pe care Hristos prin moartea Sa a adus-o omenirii: „Deci ne-am îngropat cu El, în moarte, prin botez, pentru ca, precum Hristos a înviat din morţi, prin slava Tatălui, aşa să umblăm şi noi întru înnoirea vieţii; căci dacă am crescut împreună cu El prin asemănarea morţii Lui, atunci vom fi părtaşi şi ai învierii Lui" (Rom. 6, 4-5).

Această taină îl face pe primitorul ei părtaş deplin al morţii şi al învierii lui Hristos.[13] Prin Botez omul moare vieţii lui păcătoase de dinainte şi primeşte naşterea la o viaţă nouă. În acelaşi timp moare şi se naşte.[14] Apa botezului îl primeşte pe Adam cel vechi, cu bolile şi suferinţele sale şi, prin harul Sfântului Duh, din ea iese omul cel nou, deplin vindecat. „M-am scăpat de fărădelegi şi m-am făcut de îndată sănătos", exclamă Sfântul Nicolae Cabasila.[15]

Această strânsă împletire şi întrepătrundere şi acest rost al Botezului se fac vădite de-a lungul întregii slujbe, începând cu rugăciunile de binecuvântare a apei şi untdelemnului, apoi în săvârşirea ritualului în sine. Mai întâi, omul este uns cu untdelemn sfinţit pe piept şi pe spate, „spre tămăduirea sufletului şi a trupului"; apoi la urechi, „spre ascultarea cuvintelor credinţei"; la mâini, pentru ca să se unească din nou cu Cel ce l-a creat („Mâinile Tale m-au făcut şi m-au zidit") şi la picioare, pentru ca cel botezat „să umble pe căile" Domnului. Urmează botezul propriu-zis, când fiecare dintre cele trei afundări în apă, prin care cel botezat participă la moartea lui Hristos, este urmată de scoaterea lui din apă, care semnifică părtăşia la învierea lui Hristos, ridicarea la viaţa cea nouă, nestricăcioasă şi veşnică, pe care Hristos a dăruit-o lumii prin învierea Sa.

Prin Botez, omul devine cu adevărat o făptură nouă (2 Cor. 5, 17); el este în întregime renăscut şi înnoit (Tit 3, 5). Fiind el mort din pricina păcatului, ajuns un nimic, Botezul îi redă fiinţa şi existenţa.[16] Şi fiind el rob al păcatului

[12] *Despre viaţa în Hristos*, II, 86.

[13] Rom. 6, 3-5. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, XL, 9. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice*, III, 2. Cf. II, 6.

[14] Cf. *ibidem*, II, 4.

[15] *Despre viaţa în Hristos*, II, 43.

[16] Cf. *ibidem*, 103.

și sub stăpânirea vrăjmașului, Botezul îl face liber (cf. Rom. 6, 6, 14).[17] Și încă, fiind el căzut în întunericul necunoașterii de Dumnezeu, primește, prin Botez, luminarea Sfântului Duh.[18] Prin Botez, porțile Raiului i se deschid din nou.[19] Redobândește starea lui Adam dinainte de cădere,[20] se întoarce la intimitatea cu Dumnezeu pe care o avea dintru început.[21] Primește chiar cu mult mai mult, căci se îmbracă în Hristos (Gal. 3, 27), se împărtășește de El,[22] se face asemenea Lui;[23] și totodată primește Duhul cel Sfânt, și prin El Îl primește pe Tatăl[24] și se întoarce la starea de fiu.[25] Intră în familia celor ce-L iubesc pe Dumnezeu, adică în ceata sfinților,[26] și primind plenitudinea harului Prea Sfintei Treimi, devine părtaș al vieții celei dumnezeiești.[27]

Vedem astfel că Botezul este cu adevărat leac pentru omul căzut. Prin el acesta iese din condiția subumană și contrară firii, în care căzuse prin păcat, și regăsindu-și condiția firească și ființa sa cea adevărată, devine om cu adevărat. Botezul, scrie Sfântul Nicolae Cabasila, nu este nimic altceva decât naștere întru Hristos și dobândire a ființei și firii noastre celei adevărate.[28] Viața cea nouă pe care o primim la Botez este „o viață care se potrivește cu firea noastră", adaugă el.[29]

Sfântul Grigorie de Nyssa, în același sens, spune că cei care viețuiesc potrivit curăției pe care le-a dat-o Botezul, „se îndreaptă spre profunzimea adevăratei lor ființe".[30] Și tot Sfântul Nicolae Cabasila scrie: „taina Botezului dă viață și trăire oamenilor, și anume singura viețuire adevărată".[31]

Prin Botez, chipul lui Dumnezeu din om, care fusese întunecat prin păcat, își recapătă strălucirea de altădată,[32] acum „întipărindu-se mai bine în suflet

---

[17] Cf. Sf. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, Răspunsul 9.
[18] Numele de φωτισμός este adesea dat de Sfinții Părinți Botezului (a se vedea, mai ales: Sf. Iustin Martirul și Filosoful, Apologia întâi, 6. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, XL, 3, 4, 6. Sf. Grigorie de Nyssa, *Împotriva celor ce amână Botezul*, PG 46, 432A; *Marele cuvânt catehetic*, 32. Dionisie Areopagitul, *Ierarhia cerească*, III, 1).
[19] Sf. Vasile cel Mare, *Despre Duhul Sfânt*, XV, 36.
[20] *Ibidem*, 35. Sf. Simeon Noul Teolog, *Imne*, LV, 48-49.
[21] Sf. Grigorie de Nyssa, Despre sfântul Botez, PG 46, 600A.
[22] Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice*, III, 1.
[23] Cf. *Ibidem*. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 13. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, XXIV, 172 ș.u.
[24] Cf. Sf. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, Răspunsul 17.
[25] Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, XV, 35, 36.
[26] Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, 36.
[27] Cf. Sf. Marcu Ascetul, *Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte*, 118. *Despre Botez*, Răspunsurile 5, 6, 17.
[28] Cf. *Despre viața în Hristos*, II, 8, 10, 15, 103.
[29] *Ibidem*, 49.
[30] *Cateheze*, XXXV.
[31] *Despre viața în Hristos*, II, 103.
[32] Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 89.

decât odinioară",[33] și, mai mult, neamului omenesc îi este redată asemănarea cu Dumnezeu, cea pe care o avea înainte de cădere.[34]

Omul redevine om și-și redobândește sănătatea firii sale originare, puterea de a duce o viață cu adevărat sănătoasă și firească, potrivit menirii sale, care este să viețuiască pentru Dumnezeu și să fie îndumnezeit de El și în El.

Omul încetează de a mai fi mânat, înrâurit și amăgit de puterile demonice. Era stăpânit de rău și înstrăinat de bine; iar acum își recapătă stăpânirea de sine și libertatea deplină. „Renăscuți fiind prin Sfântul Botez, ne dezlegăm din robie și ne facem liberi; și dacă nu ascultăm din propria noastră voință de vrăjmașul, el nu poate să facă ceva într-altfel împotriva noastră", scrie Sfântul Simeon Noul Teolog.[35]

Eliberat de păcat și luminat prin Duhul Sfânt,[36] omul scapă de cunoașterea greșită și cu totul delirantă spre care-l duc patimile sale, adică este vindecat de neștiință, și dobândește adevărata și deplina cunoaștere,[37] cea după Dumnezeu.[38] „Botezul ne apropie de lumină și ne îndepărtează de răutățile întunericului", spune Sfântul Nicolae Cabasila,[39] adăugând că el deschide „ochii sufletului în fața razei celei dumnezeiești".[40] Iar Sfântul Diadoh al Foticeei scrie: „Precum odinioară stăpânea rătăcirea asupra sufletului, așa, după Botez, stăpânește adevărul asupra lui".[41] Și dobândind cunoștința cea adevărată, omul își recâștigă totodată „viața cea adevărată",[42] căci, pentru el, aceasta este viața: să-L cunoască pe singurul Dumnezeu adevărat (In 17, 3).[43]

Întreaga viață a celui botezat se transfigurează.[44] El devine o făptură cu totul nouă (2 Cor. 5, 17). „Harul lui Dumnezeu, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, rezidește și întoarce sufletele și încă și mai frumoase decât erau le face".[45] Ființa omului este reorânduită, căpătând o nouă așezare și un sens înalt, deiforme, potrivit menirii sale. „Fericita zi a Botezului este socotită de creștini ca «zi a numelui», deoarece tocmai în această zi suntem născuți din nou și pecetluiți pentru o nouă viețuire, iar sufletul nostru, care până atunci nu avea nici o formă și nici o rânduială, își ia forma și conținutul", scrie

[33] Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, II, 30.
[34] Cf. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 13. Tertulian, *Despre Botez*, V, 7. Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, II, 11.
[35] *Cateheze*, V, 442 ș.u.
[36] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh*, XV, 35, 1, 59. Sf. Ioan Gură de Aur, *Cateheze baptismale*, I, 3. Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, II, 14-15. Evr. 10, 32.
[37] Cf. Col. 3, 10.
[38] Cf. Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, II, 87-89.
[39] *Ibidem*, 15.
[40] *Ibidem*, 101.
[41] *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 76.
[42] Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, II, 101.
[43] *Ibidem*.
[44] Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, XLII, 3.
[45] *Cateheze baptismale*, IV, 14.

Sfântul Nicolae Cabasila.[46] Omul nu se mai supune existenței bolnave la care era silit prin nașterea în păcat. El se înalță la o altă lume și la o altă existență: devine cetățean al Împărăției lui Dumnezeu, ale cărei porți i-au fost deschise prin Botez.[47] El primește „noi mădulare și simțiri noi", care-l pregătesc încă de aici pentru viața cea veșnică.[48] „Prin Botez, scrie Sfântul Nicolae Cabasila, de unele ne lepădăm, iar pe altele le dobândim, pe unele le aruncăm, pentru ca pe altele să le câștigăm".[49] „Renașterea este pentru noi începutul unei alte vieți, pecete, pavăză și luminare", scrie Sfântul Ioan Damaschin.[50]

Pentru omul cel nou, toate „cele vechi au trecut, iată toate s-au făcut noi" (2 Cor. 5, 17). Și această „viață nouă nu cunoaște bătrânețea, nu suferă de boală, nu cade pradă deznădejdii, nu se ofilește o dată cu trecerea timpului, nimic nu o poate supune și pe toate le biruiește", spune Sfântul Ioan Gură de Aur.[51]

3. Mirungerea

Mirungerea (μύρωμα) este nedespărțită de Botez, și în Biserica Ortodoxă ea are loc îndată după acesta, potrivit unei străvechi tradiții. Ea completează și împlinește Botezul și de aceea Sfântul Simeon al Tesalonicului scrie că „cel care n-a fost uns cu Sfântul Mir nu este deplin botezat".[52]

Prin Mirungere, cel botezat primește pe Sfântul Duh.[53] Putem spune că, într-un anume fel, ea este Cincizecimea sa personală.

„Mirungerea este izvor de tărie și lucrare", scrie Sfântul Nicolae Cabasila.[54] Prin ea, cel botezat primește de la Sfântul Duh energia necesară pentru a face să rodească harul primit la Botez, puterea de a-și activa darurile duhovnicești. În vreme ce Botezul îi dăruiește omului adevărata ființă și viața, făcându-l să ființeze și să viețuiască în Hristos,[55] Mirungerea îl desăvârșește pe cel nou botezat, trezind la viață „puterile și lucrările lăuntrice înrudite" cu noua sa viețuire,[56] prin care poate să crească până la starea bărbatului desăvârșit, adică îndumnezeit în Hristos. Lucrarea divină care se manifestă în

---

[46] *Despre viața în Hristos*, II, 14.
[47] Cf. In 3, 3, 5.
[48] Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, II, 51.
[49] *Ibidem*, 37.
[50] *Dogmatica*, IV, 9.
[51] *Cateheze baptismale*, VI, 21.
[52] *Despre Sfintele Taine*, 43, PG 155, 188A.
[53] A se vedea, de pildă: Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice*, III, 1-3. Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, III, 6, 8.
[54] *Loc. cit.* II, 5.
[55] *Ibidem*, I, 19.
[56] *Ibidem*, III, 1.

această Sfântă Taină este, după cum spune Dionisie Areopagitul, „obârșie și esență și putere desăvârșită a oricărei sfințiri teurgice a noastre".[57]

Slujba constă în esență în ungerea celui nou botezat cu Sfântul Mir, *myrón*, care, fiind sfințit „nu mai este, după epicleză, ulei pur și simplu", ci „dar al lui Hristos, devenit prin prezența Sfântului Duh mijloc de comunicare al puterii Sale dumnezeiești".[58] Preotul unge pe rând, făcând semnul sfintei cruci, fruntea, ochii, nările, buzele, urechile, pieptul, mâinile și picioarele celui botezat, rostind la fiecare ungere cuvintele: „Pecetea darului Sfântului Duh". Astfel, fiecare dintre simțurile și mădularele omului primește harul prin care omul capătă puterea să se întoarcă spre Dumnezeu și să lucreze în toate potrivit voinței Lui, beneficiind de prezența Sfântului Duh, de energia Sa de viață făcătoare, sfințitoare, luminătoare și îndumnezeitoare. Desigur, nu numai organele care au primit ungerea cu Mir primesc acest dar, ci toate puterile trupului și mai ales cele ale sufletului, căci, așa cum spune Sfântul Chiril al Ierusalimului, „se unge trupul în chip văzut cu Mir, iar sufletul se sfințește în chip tainic".[59]

Ungerea cu Mir a membrelor și a organelor simțurilor nu înseamnă doar sfințirea acestora; ea arată că întreg omul primește harul dumnezeiesc dătător de viață, luminător și îndumnezeitor. Sfântul Chiril al Ierusalimului spune că „acest dar sfânt este pavăză duhovnicească pentru trup și mântuirea sufletului".[60]

Primind prin ungerea cu Sfântul Mir platoșa și armele Duhului,[61] omul poate trece cu îndrăzneală prin această viață, fără a se teme de atacurile vrăjmașului[62] și de nici un alt rău, putând spune cu Apostolul: „Toate le pot întru Hristos, Cel care mă întărește" (Filip. 4, 13).[63] Vindecat de slăbiciunea spirituală și de toate neputințele aduse de păcat, având înviată dorința, voința întărită și toate celelalte puteri ale sufletului întoarse spre Dumnezeu, omul devine plin de râvnă și fierbinte,[64] lucrând potrivit voii lui Dumnezeu și umblând pe calea virtuții, iar prin aceasta firea sa își află deplina sănătate, împlinindu-se conform menirii ei.

---

[57] *Ierarhia bisericească*, IV, III, 12, PG 3, 485A. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice*, III, 3.
[58] Sf. Chiril al Ierusalimului, *loc. cit.*
[59] *Ibidem.*
[60] *Ibidem*, 7.
[61] *Ibidem*, 4.
[62] *Ibidem.*
[63] *Ibidem.*
[64] Cf. Rom. 12, 11.

4. Mărturisirea (Pocăința)

Prin Taina Pocăinței (ἐξομολόγησις) sunt iertate păcatele comise după Botez, iar credinciosul este împăcat cu Biserica. Păcătosul, în duh de pocăință, prin care-și face vădită părerea de rău pentru greșelile făcute și voința de a se îndrepta, își mărturisește păcatele înaintea lui Dumnezeu, în prezența preotului, și primește de la Dumnezeu, de la Care preotul cere iertarea păcătosului, dezlegarea de ele.[65] De asemenea, credinciosul primește de la preot sfaturi duhovnicești, potrivite stării în care se află, și, dacă este cazul, o epitimie,[66] al cărei scop este de a-l ajuta să afle din nou calea virtuților, de la care s-a abătut prin păcat.

Examinând învățătura și practica referitoare la Taina Mărturisirii, se poate observa cu ușurință caracterul lor terapeutic. Sfinții Părinți și întreaga Tradiție a Bisericii, textele slujbelor și textele liturgice vorbesc în termeni medicali despre această Taină, despre efectele ei, ca și despre rolul preotului. „De vreme ce ai venit la doctor, ia seama să nu te întorci nevindecat", îi spune duhovnicul penitentului în rugăciunea începătoare.[67] Vorbind despre perioada bizantină, Părintele John Meyendorff scrie: „Mărturisirea și penitența au fost interpretate în primul rând ca forme de vindecare duhovnicească. Căci însuși păcatul, în antropologia creștină răsăriteană, este mai întâi de toate o boală".[68] Iar P. Lain Entralgo remarcă, în același sens: „La mijlocul veacului al III-lea, despre păcătos și despre păcat se vorbea ca despre bolnav și despre boală. Referitor la aceasta, atestările sunt numeroase și impresionante".[69] Potrivit *Didascaliei*, episcopul (căruia în primele veacuri îi revenea sarcina spovedirii și a dezlegării păcatelor), trebuie să fie „ca un doctor priceput, iubitor și plin de milă".[70] *Constituțiile apostolice*, care în esență sunt o compilație, făcută la sfârșitul veacului al IV-lea, din *Didascalie*, *Didahie* și *Diataxeis* (sau *Tradiția apostolică*), cuprind aceeași învățătură. Găsim în ele mai ales asemenea sfaturi: „Se cuvine să-i ajutăm pe cei bolnavi, pe cei aflați în primejdie și pe cei care se clatină; și pe cât este cu putință să-i vindecăm prin propovăduirea Cuvântului, izbăvindu-i din moarte. Căci cu adevărat «nu cei

---

[65] A. Almazov scrie: „În Răsărit, s-a înțeles întotdeauna că iertarea este exprimată prin rugăciune, și chiar dacă se utilizează o formulă declarativă, faptul că iertarea păcatelor I se atribuie lui Dumnezeu însuși este de la sine înțeles" (citat de J. Meyendorff, *Initiation à la théologie byzantine*, Paris, 1974, p. 261).

[66] *Canon de pocăință, de îndreptare a penitentului.*

[67] Textul complet în *Molitfelnic*.

[68] *Initiation à la théologie byzantine*, Paris, 1974, p. 261. *Loc. cit. supra.*

[69] *Maladie et culpabilité*, Paris, 1970, p. 86. Pentru un studiu mai complet cu privire la această problemă, în secolele I-IV, a se vedea J. Janini, „La penitencia medicinal desde la Didascalia apostolorum a San Gregorio de Nisa", *Revista espanola de teologia*, 7, 1947, p. 337-362.

[70] II, 20, 7.

sănătoşi au nevoie de doctor, ci cei bolnavi» (cf. Mt 9, 12)".[71] „Episcopul (...) să-i primească şi să-i îngrijească pe cei care se căiesc de păcatele lor".[72] „Să vindece (oaia) cea bolnavă (...), s-o lege pe cea rănită, adică rătăcită, prăbuşită şi zdrobită de păcate şi care şchioapătă şi abia mai merge, s-o mângâie cu vorbe de încurajare, s-o uşureze de povara păcatelor şi să-i aducă în suflet nădejdea".[73] Şi încă, adresându-se către sine, episcopul spune: „Biserica lui Dumnezeu înseamnă pace. Dezlegându-i de greşelile lor pe cei păcătoşi, adu-i la ea sănătoşi şi fără pată (...); ca un doctor priceput şi milos, vindecă pe toţi cei împovăraţi de păcatele lor (...). Şi pentru că eşti cu adevărat doctor (ἰατρὸς) al Bisericii Domnului, îngrijeşte şi dă leacuri potrivite fiecăruia dintre cei bolnavi şi în tot felul vindecă, lecuieşte şi adu-i deplin sănătoşi în Biserica Lui".[74] „Ca un doctor iubitor şi plin de milă, îngrijeşte-i pe cei păcătoşi, folosind doctoriile potrivite pentru a-i vindeca; şi nu numai tăind, arzând şi prin leacuri usturătoare, ci şi legând şi oblojind, dând leacuri plăcute şi care închid repede rănile, răcorind şi îmbărbătând prin cuvinte blânde. Dar dacă rana este adâncă, spal-o şi leag-o bine, ca să nu se întindă şi la partea sănătoasă; dacă este deja infectată, curăţ-o cu leacuri usturătoare, adică dojeni; dacă se umflă, aplică alifii amare, ameninţarea cu judecata ce va să fie; dacă s-a cangrenat, arde şi scoate afară partea rea, poruncind posturi şi ajunări".[75] Sfaturile din urmă sunt foarte asemănătoare cu cele pe care le dă preotului Sfântul Ciprian al Cartaginei, cerându-i să se arate faţă de bolile sufletului tot atât de hotărât şi categoric ca şi doctorul faţă de rănile trupului: „Preotul Domnului trebuie să folosească leacuri vindecătoare. Cel care tratează cu uşurătate rănile infectate, lăsând veninul să se întindă în tot trupul, este un doctor nepriceput şi rău. Rana trebuie deschisă şi curăţată, iar după ce s-a scos partea cangrenată, trebuie să se aplice de îndată şi cu fermitate tratamentul potrivit. Şi chiar dacă la început bolnavul se împotriveşte, strigă şi se plânge că nu poate suporta durerea, după ce se va însănătoşi, îi va mulţumi doctorului pentru toate".[76] Mulţi alţi Sfinţi Părinţi vorbesc despre această Sfântă Taină şi despre rolul duhovnicului în termeni asemănători. Pe cei care au păcătuit, Sfântul Ioan Gură de Aur îi sfătuieşte: „Intraţi în biserică şi mărturisiţi-vă acolo păcatele voastre, căindu-vă pentru ele; căci acolo veţi afla doctorul care vă vindecă, iar nu un judecător care să vă osândească; acolo nu se cere pedepsirea păcătosului, ci se dă iertarea păcatelor".[77] Sfântul Anastasie Sinaitul îl sfătuieşte pe creştin să caute „un bărbat duhovnicesc iscusit, care poate să ne vindece, şi lui să-i mărturisim păcatele noastre".[78]

---

[71] II, 14, 11.
[72] II, 24, 2.
[73] II, 20, 3-4.
[74] II, 20, 10-11.
[75] II, 40, 5-7, Cf. 7-8.
[76] *Despre cei căzuţi*, 14.
[77] *Despre pocăinţă*, III, 4.
[78] PG 89, 372.

Ca și medicul, duhovnicul trebuie să dea fiecărei boli leacul care i se potrivește. Am văzut deja că în *Constituțiile apostolice* se spune: „Pentru că ești doctor al Bisericii Domnului, dă fiecărui bolnav îngrijirea care i se potrivește".[79] Acest lucru este foarte important, pentru că, așa cum arată Sfântul Ioan Scărarul, „uneori se întâmplă că ceea ce pentru unul este leac, pentru altul este otravă. Și se întâmplă alteori că una și aceeași dată unuia la timp potrivit îi este leac, și la timp nepotrivit îi este osândă".[80] Și continuă, spunând: „Am văzut doctor nepriceput, care, defăimând pe cel zdrobit, nu i-a pricinuit nimic altceva decât deznădejdea. Și am văzut doctor iscusit care, operând prin ocărâre inima umflată, a golit-o de tot puroiul".[81] Pentru că „aceeași cădere pricinuiește unuia o osândă însutită față de cea săvârșită de altul", este deci necesar să se țină seama de „felul celui ce săvârșește (păcatul), de loc, de înaintare și de multe altele".[82] Sinodul din Trullo (692) accentuează importanța aplicării unui tratament duhovnicesc potrivit, utilizând chiar în formulările sale termeni aparținând domeniului medical, ceea ce arată că socotirea păcatului drept boală și a duhovnicului drept doctor nu este o simplă figură de stil folosită de unii dintre Sfinții Părinți, ci că ea este confirmată de întreaga Biserică și ține în mod esențial de modul în care ea concepe natura acestor realități: „Se cuvine ca acela care a primit de la Dumnezeu puterea de a lega și de a dezlega păcatele să țină seama de natura păcatului și hotărârea cu care cel care a păcătuit se întoarce de la păcatul său, și astfel să dea bolii leacul potrivit, pentru ca nu cumva să întreacă măsura, fie în blândețe, fie în asprime, primejduind astfel sănătatea celui bolnav. Într-adevăr, boala păcatului nu este o boală ușoară, ci grea și de multe feluri, și care scoate mulți lăstari ai răului, prin care răutatea se întinde peste măsură și se răspândește tot mai mult dacă nu este oprită prin priceperea doctorului. De aceea cel care se îndeletnicește cu vindecarea sufletului trebuie mai întâi să cerceteze starea și intențiile celui care a păcătuit și să vadă dacă se îndreaptă spre vindecare sau dacă, dimpotrivă, prin felul său de a viețui își pricinuiește propria îmbolnăvire; să cerceteze, de asemenea, traiul și rânduiala vieții de dinainte și de după păcat, și dacă arată o purtare înțeleaptă și se căiește cu adevărat; și dacă nu se împotrivește doctorului și dacă nu cumva, prin leacurile date, rana sufletului nu s-a mărit; și astfel să i se dea iertarea pe cât merită. Și după cum Dumnezeu face totul pentru om, la fel se cuvine să facă și cel căruia i s-a încredințat sarcina de păstor, pentru ca să aducă în staul oaia rătăcită, iar pe cea mușcată de șarpe s-o îngrijească cu blândețe și să n-o ducă la deznădejde; dar nici, slăbind frâiele, s-o facă să-și piardă ori să-și nesocotească viața; ci să lupte împotriva răului fie prin leacuri usturătoare, fie prin doctorii alinătoare și liniștitoare și să se străduiască să vindece rana, cercetând roadele căinței, îndrumând și conducându-l cu pricepere pe creștinul chemat la o asemenea slavă. Cu adevărat, trebuiesc bine cunoscute și cele ce țin strict de drept, și cele care țin de

[79] II, 20, 11.

[80] *Scara*, XXVI, 20.

[81] *Ibidem*, 21.

[82] *Ibidem*, XV, 56.

obicei; or, în cazul celor care nu primesc măsurile riguroase de îndreptare, trebuie urmată tradiția, după cum ne învață Sfântul Vasile".[83]

Spovedania se dovedește a fi o terapie duhovnicească eficace, din mai multe puncte de vedere și pe multe planuri.

Mai întâi de toate, mărturisirea păcatelor este prin sine eliberatoare. Atâta vreme cât nu este recunoscut ca atare și atâta vreme cât nu este mărturisit altcuiva, păcatul se înrădăcinează în suflet, crește și se întinde, îmbolnăvindu-l în întregime, măcinând, pustiind și otrăvind viața lăuntrică. Povara păcatului este greu de purtat de unul singur, cu atât mai mult cu cât el iscă tulburări a căror pricină omul nu o poate înțelege ușor și e prea slab și neputincios ca să le poată stăpâni. De aceea, păcatul este izvor de neliniște, de angoasă, mai ales din cauza sentimentului de vinovăție care, în general, îl însoțește, dar și pentru că păcatul trezește și întreține activitatea demonilor care, profitând de această stare bolnavă, seamănă tulburare și neliniște în suflet prin toate mijloacele. Păcatul îl face pe om să nu mai ia seama la valoarea sa și să aibă o viziune pesimistă asupra ființei și existenței sale; el dă naștere unei stări de tristețe și descurajare, ducând până la deznădejde.

Prin întâlnirea cu duhovnicul în cadrul Tainei, penitentul găsește bun prilej ca să rupă tăcerea și să iasă din însingurarea sa bolnăvicioasă, care nu face decât să-i sporească răul. Vorbind despre ceea ce-l tulbură, el dă pe față boala care-l măcina nevăzut pe dinăuntru. Simpla înaintare spre celălalt, îndrăzneala de a se deschide în fața lui cu smerenie, înfrângându-și rușinea, învinuirea de sine fără nici o milă în fața celuilalt, biruirea mândriei, toate acestea constituie deja un pas important, care-l duce pe om spre ieșirea din universul bântuit de boală al păcatului.

Pe de altă parte, rostirea cu voce tare a relelor de care suferă are pentru om un efect eliberator. „Că am tăcut, îmbătrânit-au oasele mele (...) Păcatul meu l-am cunoscut și fărădelegea mea n-am ascuns-o. Zis-am: «Mărturisi-voi fărădelegea mea Domnului»; și Tu ai iertat nelegiuirea păcatului meu", spune Psalmistul (Ps. 31, 3 și 5-6).

Mărturisindu-și bolile sufletești, omul le scoate afară din sufletul său, le privește ca străine de el și se leapădă de ele; rupe legăturile prin care era ținut de ele, îndepărtat de sine. Ele încetează de a-i mai popula lumea lăuntrică și de a viețui pe seama sufletului său, devenindu-i din acel moment străine. Prin aceasta, viclenia diavolilor este descoperită; ei nu-și mai pot vedea de lucrarea lor nevăzută; împărăția întunericului peste care stăpânesc este dintr-o dată luminată, și puterea lor slăbește, pentru că le-au fost descoperite cursele. Ei sunt scoși afară din suflet o dată cu păcatul care-i hrănea.

Importanța terapeutică a mărturisirii este cu atât mai mare cu cât, în forma ei tradițională – pe care Biserica Ortodoxă o păstrează –, ea nu constă în sim-

[83] Canonul 102 al Sinodului trulan, la P.P. Ioannou, *Fonti*, t. IX, *Discipline générale antique (II^e-IX^e siècles)*, Rome, 1962, p. 239-241.

pla înșirare a unei liste de păcate. Penitentul mărturisește în chip spontan, direct și din adâncul sufletului, greșelile și neputințele sale, arătând și împrejurările în care s-au petrecut, pentru ca duhovnicul să-l poată înțelege mai bine și ca să-i poată da apoi sfaturile cele mai potrivite pentru starea sa. De asemenea, el îl face părtaș pe preot la tot ceea ce-l preocupă, destăinuindu-i firesc și cu deplină sinceritate toate problemele sale, greutățile pe care le întâmpină în viața de zi cu zi; îi spune ce-l neliniștește, ce-l înspăimântă, ce-l macină; îi descoperă grijile și necazurile sale, încercând să-i arate cât mai deslușit stările sale de suflet, slăbiciunile, neputințele. Într-un cuvânt, i se deschide cu totul, punând înaintea preotului întreaga sa viață, cu toate lipsurile și neîmplinirile ei.

O asemenea deschidere este ușurată de credința creștinului că Dumnezeu este bun și milostiv – după cum află din rugăciunile de dinaintea spovedaniei, pe care le rostește preotul –, dar și de faptul că se simte primit cu iubire și ascultat cu atenție, înțeles și compătimit. Într-adevăr, este de datoria duhovnicului să asculte cu atenție tot ceea ce i se spune și în nici un chip să nu judece pe cel care i se destăinuie; să-l lase să vorbească așa cum crede acela de cuviință și să dea dovadă de multă blândețe și îndelungă răbdare. Sfințiții duhovnici, depășind simpla „neutralitate binevoitoare" distantă, care-l caracterizează în mod obișnuit pe psihoterapeutul profan, dimpotrivă, ascultă mărturisirea păcatelor cu cea mai mare înțelegere și milă, suferă alături de fiii lor duhovnicești și se arată plini de iubire părintească, precum tatăl față de fiul rătăcitor întors acasă, asemenea lui Hristos Care, pe cruce, l-a iertat pe tâlharul care s-a pocăit. Această iubire, care nu-l apasă și nu-l împovărează pe om, este delicată și plină de blândețea care vine din harul mângâietor și cu totul matern al Sfântului Duh. Iar mila și iubirea duhovnicului se revarsă ca un balsam vindecător peste inima rănită și zdrobită de păcat.

O asemenea atitudine a preotului, în care intră ascultarea cu răbdare și smerenie a celuilalt – pe care nu-l judecă, ci-l înțelege –, cu o deplină deschidere față de omul primit de îndată ca un frate aflat în suferință, însoțită de o sinceră compătimire, duce la stabilirea, în duh de iubire, a unei legături profunde și foarte strânse și realizează de la bun început o atmosferă de încredere, fără de care tămăduirea așteptată și care se lucrează prin Sfânta Taină nu se poate produce. Această atitudine înlesnește o comunicare sufletească de mare intensitate, care-l face pe om să nu aibă teamă ori reținere în a-și deschide sufletul cu totul, putând să primească astfel îngrijirile potrivite stării în care se află.

La început, rolul duhovnicului constă mai ales în a asculta, dar, atunci când este cazul, el pune întrebări și cere lămuriri pentru a înțelege totul cât mai bine, ca să poată îngriji cât mai bine. El trebuie însă să facă aceasta cu mult tact și cu discreție, în duh de iubire, ca să arate că tot ce face este din dorința de a veni în ajutorul celui care-și mărturisește păcatele; se va feri să-i intre în suflet cu forța sau să pătrundă în intimitatea lui, ca și de orice curiozitate deșartă, respectând întru totul libertatea celuilalt. Aceasta mai ales atunci când i se pare că i se ascunde ceva, sau că penitentul nu spune tot, sau

când se arată reținut sau ezită în unele privințe. De altfel, în rugăciunea dinaintea spovedaniei se spune: „Nu te rușina, nici te teme ca să ascunzi de mine vreun păcat, ci fără sfială spune toate câte ai făcut, ca să iei iertare de la Domnul nostru Iisus Hristos".[84] Totuși, se poate ca anumite păcate să nu fie conștientizate. Atunci, e de datoria duhovnicului să sesizeze atitudinile sau purtările sau stările de suflet pătimașe pe care omul nu vrea sau nu poate să le vadă el însuși și, prin urmare, nu le mărturisește ca atare. Într-adevăr, anumite patimi – mai ales mândria și slava deșartă –, ca și lucrarea diavolească, pot să întunece conștiința. Duhovnicul poate atunci cunoaște doar indirect starea nemărturisită de penitent, din anumite cuvinte, din inflexiunile vocii, din tăcerile sale, din ezitări, ca și din atitudini sau din mimică, sau făcând apel la ceea ce știe despre trecutul celui care se spovedește, despre viața sa, despre personalitatea lui. Se poate ca duhovnicul să aibă o cunoaștere directă a stării fiului său duhovnicesc, pur și simplu citind în inima lui, această cunoaștere fiind un dar de la Dumnezeu, cum este cazul anumitor sfinți duhovnici care aveau harisma cunoașterii inimii. Discernământul de care face dovadă duhovnicul, oricare ar fi mărimea și finețea lui, apare ca un har dumnezeiesc legat de slujirea sa preoțească, har care i se dă în măsură mai mare sau mai mică, potrivit nivelului său de sporire duhovnicească. Duhovnicul nu-i arată întotdeauna penitentului că a ajuns să-i cunoască sufletul pe o asemenea cale, mai ales în cazul în care ar putea astfel să-l rănească. Abia în clipa în care îi dă sfaturile cuvenite, poate face aluzie la ea; oricum, va ține seama de cele pe care a ajuns să le cunoască despre fiul său duhovnicesc atunci când îi dă aceste sfaturi. Așa se face că uneori creștinul primește de la duhovnicul său îndrumări care par fără legătură cu mărturisirea sa și cu starea în care credea că se află.

Mai ales în această etapă a spovedaniei, în care dăruiește din belșug sfaturile sale duhovnicești, se vede de ce Tradiția îl privește pe duhovnic ca pe un doctor, iar cuvintele sale le socotește leac pentru suflet. Într-adevăr, acum el arată care sunt mijloacele de vindecare pe care le pune în lucrare pentru a tămădui bolile care i-au fost dezvăluite sau pe care el însuși le-a descoperit.

Duhovnicul nu are menirea de a da învățăminte teoretice și generale; el trebuie să găsească în primul rând acea învățătură care se potrivește cel mai bine omului pe care îl are în față, ținând cont de personalitatea lui, de viața și activitatea sa, de posibilitățile, ca și de dificultățile sale, și mai ales de felul bolii de care suferă. Este de dorit, de aceea, ca duhovnicul să-l cunoască bine pe penitent și să urmărească evoluția stării lui lăuntrice, ca să poată judeca în mod corect situația în care se află și cum poate evolua, în rău sau în bine, boala lui. De aceea, credincioșii sunt sfătuiți să se spovedească întotdeauna la același preot.

Între duhovnic și penitent se creează astfel o legătură personală – ea nefiind anonimă, ca în Biserica Romano-Catolică –, pentru că în acest stadiu al

[84] *Molitfelnic*, ed. 1992, p. 59.

spovedaniei între ei se stabilește un dialog; credinciosul reacționează la cele ce-i spune preotul, îi pune întrebări, discută cu el pentru a lămuri anumite aspecte, toate acestea pentru o mai bună înțelegere a stării de fapt și în vederea celei mai potrivite modalități de vindecare. În acest dialog – care este cu atât mai profund și mai folositor cu cât se situează într-un același climat de încredere, firesc și plin de iubire ca cel care a existat în momentul mărturisirii păcatelor –, preotul nu apare ca un maestru care dă, de la înălțimea catedrei, învățături dogmatice și abstracte, ci ca un tată care, cu înțelepciunea, căldura și iubirea care-i vin de la Duhul Sfânt, îmbărbătează, îndeamnă, mângâie, ferește de rău, sfătuiește, fie cu asprime, fie cu cea mai desăvârșită blândețe. Prin cuvintele sale – care, fiind însoțite de rugăciune și venind de la o persoană având harisme legate de slujirea sa, primite prin Taina Hirotoniei, nu sunt speculative, ci cu adevărat lucrătoare – el pregătește, după chipul Sfântului Ioan Botezătorul, venirea Domnului în sufletul creștinului, făcând drepte cărările Lui, umplând văile și plecând munții și dealurile, netezind cele colțuroase și îndreptând cele pe care le-a strâmbat păcatul.

În ceea ce-l privește, în timpul spovedaniei creștinul trebuie să aibă sentimentul unei sincere căințe. Această stare – în care stau alături părerea de rău că s-a înstrăinat de Dumnezeu și voința hotărâtă de a se îndrepta pe viitor – îl face în chip deosebit receptiv la sfaturile pe care i le dă duhovnicul în vederea vindecării sale. Autoritatea morală legată de calitatea de duhovnic și, dacă este cazul, sfințenia personală a acestuia, contribuie și ele la această receptivitate.

De aceea, cuvintele rostite de preot nu sunt simple vorbe obișnuite, cu atât mai mult cu cât ele se spun într-un timp și într-un spațiu ecleziale, iar preotul nu vorbește în numele său, ci în al Bisericii; ele revelează cuvântul și harul tămăduitor al lui Dumnezeu sub inspirația Sfântului Duh, ceea ce le conferă o putere și o lucrare cu totul speciale, mai ales atunci când creștinul li se deschide cu totul și voiește din tot sufletul să se vindece.

Stând înaintea duhovnicului, creștinul nu se mai simte singur, pierdut, rătăcit din pricina păcatelor sale; sfaturile preotului îi redau coordonatele adevărate și sigure care îi permit să redescopere calea și să știe, fără putința de a se înșela, ce trebuie să facă pentru a-și regăsi și a-și păstra sănătatea pierdută. În mod esențial, aceste sfaturi îi permit să-și redobândească dreapta judecată și dreapta viețuire, conforme cu voința lui Dumnezeu, îi reamintesc țelul duhovnicesc spre care trebuie să se îndrepte, chipul desăvârșirii pe care tot creștinul este chemat să o atingă, dar prin ele i se arată și căile pe care poate ajunge la ea. Aceste îndrumări, în esență practice, îl învață, de pildă, cum să lupte împotriva unei înclinări păcătoase, cum să facă față unei porniri spre rău, cum să biruiască patima de care suferă, cum să lucreze o anumită virtute, cum să depășească o anumită greutate, pe care o întâmpină de obicei sau care poate să se ivească într-o împrejurare sau alta.

Același sens terapeutic îl are și epitimia, canonul de pocăință pe care duhovnicul i-l poate da creștinului. Paul Evdokimov scrie în această privință: „Epitimia nu este o pedeapsă; momentul juridic al «satisfacerii» lipsește cu

desăvârşire din Taina Mărturisirii. Ea este o doctorie, iar părintele duhovnic caută raportul organic între cel bolnav şi mijlocul de vindecare. Scopul epitimiei este să-l pună pe penitent în nişte condiţii noi, în care să nu mai fie ispitit de păcat. Sfântul Ioan Gură de Aur spune: «Să nu întrebăm dacă rana a fost deseori legată, ci dacă oblojeala i-a fost de folos. Numai starea bolnavului ne arată dacă a venit timpul să-i scoatem feşele». Aşadar, nu se urmăreşte ispăşirea unor fapte, ci secarea izvorului lor".[85]

În clipa iertării şi dezlegării păcatelor, prin rugăciunea preotului sunt iertate de către Hristos „greşelile cele de voie şi fără de voie, ştiute şi neştiute, cele din noapte şi cele din zi, cele făcute cu lucrul, cu cuvântul şi cu gândul", creştinul fiind împăcat şi unit cu Biserica lui Hristos.[86]

În dezlegarea şi iertarea păcatelor se arată lucrător harul tămăduitor al lui Hristos, care nimiceşte şi înlătură cu totul bolile credinciosului, reface puterile sufletului şi-i redă vindecarea şi harul primite la Botez, de la care s-a îndepărtat prin păcatele sale.

Momentul iertării păcatelor este absolut necesar pentru vindecarea reală şi profundă a creştinului. Simpla mărturisire a păcatelor îl uşurează, cu siguranţă, pe cel bolnav, dar păcatele, exteriorizate şi obiectivizate astfel, continuă totuşi să aibă o anumită forţă şi numai dezlegarea sacramentală, care prin milostivirea şi iertarea lui Dumnezeu le nimiceşte cu totul, poate să le taie orice putere asupra omului. Căci nu este de ajuns să-i spui doctorului că eşti bolnav şi că suferi de cutare şi cutare rău, ca să te vindeci. Şi nici numai cuvintele de îmbărbătare ale acestuia şi simplele sale sfaturi nu sunt de ajuns, chiar dacă sunt şi ele de un oarecare folos pentru vindecarea celui bolnav. Numai atunci când răul a fost scos din rădăcină, putem spune că într-adevăr ne-am vindecat. Prin dezlegarea păcatelor, omul este sigur că bolile de care a suferit au pierit cu totul şi i se dă garanţia iertării tuturor păcatelor sale de către Dumnezeu. Atunci credinciosul simte o eliberare lăuntrică şi îşi regăseşte pacea şi bucuria duhovnicească.

La spovedanie, creştinul nu este stăpânit numai de părerea de rău pentru păcatele făcute, ci şi de dorinţa vie de a-şi regăsi nevinovăţia firii sale restaurată prin Botez, pierdută prin păcat, şi de voinţa de a păşi din nou pe căile Domnului, în deplină curăţie. Taina spovedaniei apare astfel ca orientată spre viitor: ea îl scoate pe om din cursele păcatului, îl face liber şi nesupus răului din trecut, stăpân pe sine. Ea îi redă puterile primite prin Botez şi Mirungere, îi reînnoieşte întreaga fiinţă, îl face din nou, în Hristos, stăpân al vieţii sale şi în stare să înainteze întru înnoirea vieţii pe calea care duce la sănătate, la mântuirea în Hristos şi la dobândirea harului îndumnezeitor. Sfânta Taină a

nilor; Îi cer să-l țină în viață pe cel bolnav, să-i ușureze suferințele, să-l vindece și să-l întărească trupește, dar mai ales și mai presus de orice I se cere lui Dumnezeu iertarea păcatelor lui, întărirea sufletească, mântuirea și sfințirea, înnoirea întregii sale ființe și a vieții în Hristos. Fiecare rugăciune insistă în mod special pe una dintre aceste cereri, dar toate pun mângâierea sufletească alături de cea trupească și leagă vindecarea sufletească de cea trupească și, fără a o pune mai prejos pe cea din urmă, toate o arată ca fundamentală și mai importantă pe cea dintâi.

Urmează ungerea, însoțită de această rugăciune: „Părinte Sfinte, doctorul sufletelor și al trupurilor, care ai trimis pe Unul-Născut Fiul Tău, Domnul nostru Iisus Hristos, să vindece toată boala și să răscumpere din moarte, tămăduiește pe robul Tău acesta (N) de neputința trupească și sufletească ce l-a cuprins și-l fă să vieze prin harul Hristosului Tău (...) Că Tu ești izvorul tămăduirilor, Dumnezeule, Dumnezeul nostru".

Apoi cei șapte preoți, împreună, pun Sfânta Evanghelie deschisă pe capul celui bolnav, rostind o rugăciune de pocăință, prin care I se cere lui Dumnezeu iertarea păcatelor lui. Întreaga slujbă de altfel are un caracter penitențial, care se explică prin faptul că această Sfântă Taină are drept scop nu numai vindecarea bolilor trupești, ci și – așa cum am arătat – tămăduirea bolilor sufletești și iertarea păcatelor, potrivit dublei semnificații a verbului (σώζειν) folosit de Sfântul Iacov: „Și rugăciunea credinței va mântui/va vindeca pe cel bolnav și Domnul îl va ridica și de va fi făcut păcate, se vor ierta lui".

noastre, şi noi devenim „hristofori";[95] „astfel, după cuvântul întru tot fericitului Petru (2 Pt 1, 4), ne facem «părtaşi dumnezeieştii firi»", spune mai departe Sfântul Chiril al Ierusalimului.[96] Prin această Sfântă Taină, „Dumnezeu se uneşte cu firea noastră cea stricăcioasă pentru a îndumnezei în acest fel omenitatea, prin primirea ei la părtăşia cu divinitatea", scrie Sfântul Grigorie de Nyssa,[97] adăugând: „Căci, după cuvântul Apostolului, după cum «puţin aluat dospeşte toată frământătura», tot aşa şi acest Trup, făcut nemuritor prin puterea lui Dumnezeu, odată introdus în noi, schimbă şi transformă întregul nostru trup după măsura Aceluia".[98]

Prin această Sfântă Taină i se dă omului „o hrană nouă şi proprie naşterii celei de-a doua".[99] „În toate privinţele această Taină este desăvârşită, scrie Sfântul Nicolae Cabasila, şi nu există nici una dintre trebuinţele credincioşilor pe care să nu o poată ea mulţumi cu toată deplinătatea".[100]

De aceea Sfinţii Părinţi nu numai că văd în ea leac şi doctorie,[101] ci o socotesc chiar leacul prin excelenţă, care vindecă toate relele legate de păcat. „Nu este boală care să nu dea înapoi prin puterea acestei doctorii. Ea stinge toată boala", spune Sfântul Ioan Gură de Aur.[102] „După ce am gustat odată din stricăciunea însăşi a firii, avem nevoie de Cel care pe toate le uneşte, pentru ca, odată luând în noi acest leac, să alunge influenţa primejdioasă a otrăvii de mult timp înrădăcinată în trupul nostru. Ce leac poate fi acesta ? Nu altul decât acel Trup minunat care a biruit moartea şi care s-a făcut izvor al vieţii noastre", scrie Sfântul Grigorie de Nyssa.[103] Sfântul Nicolae Cabasila numeşte Euharistia „singurul leac împotriva răutăţilor firii omeneşti".[104] „De aceea alergăm la acest leac nu numai o dată, ci mereu (...); căci mâna ajutătoare a doctorului trebuie să ne fie cât mai la îndemână ca să poată vindeca materia noastră atunci când vrea să se strice".[105] „Împărtăşirea cu preacuratele şi de viaţă făcătoarele Tale Taine să-mi fie spre tămăduirea sufletului şi a trupului", îi cere creştinul lui Hristos înainte de împărtăşire, într-o rugăciune alcătuită de Sfântul Vasile cel Mare.[106] Aceeaşi rugăminte se face

---

95 Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze mistagogice*, IV, 3.
96 *Ibidem*.
97 *Marele cuvânt catehetic*, 37.
98 *Ibidem*.
99 Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 13.
100 *Despre viaţa în Hristos*, IV, 34. Cf. I, 3, 7.
101 Cf. Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Efeseni*, XX, 2. Clement Alexandrinul, *Cuvânt de îndemn către elini*, X, 106, 2. Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viaţa în Hristos*, IV, 35, 55. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, VIII, 18. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovniceşti*, VII, 30.
102 *Omilii la Matei*, IV, 9.
103 *Marele cuvânt catehetic*, 37.
104 *Despre viaţa în Hristos*, IV, 23.
105 *Ibidem*, 35.
106 *Carte de rugăciuni*, ed. cit., p. 201.

și în prima rugăciune de după împărtășanie.[107] Iar în altă rugăciune, a Sfântului Ioan Gură de Aur, creștinul cere ca împărtășania să-i fie „spre însănătoșirea smeritului meu suflet și trup".[108] Sfântul Ioan de Gaza, vorbind despre Sfintele Taine spune: „Pe cei păcătoși care se apropie de Sfintele Taine ca niște răniți și ca unii ce cer milă, pe aceștia Domnul îi tămăduiește".[109]

Trupul și sângele lui Hristos, răspândindu-se în trupul și sufletul celui care le primește prin Sfânta Împărtășanie și amestecându-se cu ele,[110] lucrează cu putere tămăduitoare în întreaga ființă a omului. Ele curăță sufletul și trupul[111] de toată întinăciunea păcatului,[112] îl vindecă pe om de bolile patimilor care s-au abătut peste el din pricina negrijii sale de a viețui potrivit darurilor primite la Botez. Căința și lupta împotriva păcatului contribuie desigur la tămăduirea omului, dar ele nu sunt de ajuns și nu aduc nici un folos dacă nu sunt însoțite de leacul desăvârșit care este Euharistia.[113] Trupul și sângele lui Hristos, arată Sfântul Nicolae Cabasila, „îndreaptă chipul Său în noi ori de câte ori dă semne că vrea să se strice",[114] „reînnoiește frumusețea noastră sufletească de altădată",[115] „vindecă materia noastră atunci când vrea să se strice"[116] și „întărește iarăși voința atunci când este îndoielnică".[117] Preacuratele Taine unifică făptura omenească dezbinată și sfâșiată de păcat, aducând-o la integritatea inițială. „După ce am gustat din otrava care a dus la stricăciunea (dezbinarea) firii noastre, avem nevoie de Cel care pe toate le unește", scrie Sfântul Grigorie de Nyssa, vorbind despre Euharistie.[118] Așa cum vedem din rugăciunile de dinainte și de după împărtășire, Preacuratele Taine au puterea de a lumina cugetul omului,[119] de a alunga gândurile răutății [120] și de a fi stavilă relelor obiceiuri.[121] De asemenea, ele îl feresc pe creștin de tot răul și de toată lucrarea diavolească,[122] aducând mântuirea sufletului și a trupului.[123]

---

[107] *Ibidem.*
[108] *Ibidem.*
[109] Sf. Varsanufie și Ioan, *vol. cit.*, Scrisoarea 464.
[110] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Ioan*, XLVI, 3.
[111] *Rugăciunea a șasea înainte de împărtășire* (a Sf. Vasile cel Mare), *vol. cit.*, p. 213.
[112] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 13. Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, IV, 51.
[113] Sf. Nicolae Cabasila, *loc. cit.*, 23.
[114] *Ibidem*, 35.
[115] *Ibidem*, 52.
[116] *Ibidem*, 35.
[117] *Ibidem.*
[118] *Marele cuvânt catehetic*, 37.
[119] *Rugăciunile dinainte de împărtășire* (Rugăciunea a șasea).
[120] *Ibidem.*
[121] *Ibidem*, Rugăciunea a doua înainte de împărtășire (a Sf. Ioan Gură de Aur).
[122] *Ibidem.*
[123] *Rugăciunea a șasea* (a Sf. Vasile cel Mare).

Ele sunt adevărată hrană pentru suflet și trup,[124] le țin în viață,[125] le întăresc[126] și le fac mai puternice[127] și aduc „împăcarea puterilor sufletești".[128] În vreme ce înstrăinarea de Dumnezeu i-a adus omului moartea, această Sfântă Taină îl repune pe om în starea de comuniune cu Dumnezeu și îi redă viața (cf. In 6, 57), fiind cu adevărat singurul izvor de viață dătător (cf. In 6, 51 și 53-54). „A aduce iarăși la viață pe cei care au murit din cauza păcatelor, așa ceva numai Împărtășania poate face", scrie Sfântul Nicolae Cabasila.[129] Primind prin Prea Sfânta Taină pe Însuși Cel care este pricinuitorul vieții și Viața însăși, făptura omului primește belșug de viață, căci Îl primește pe Însuși Dumnezeu (In 6, 57) și viața dumnezeiască. „(Omul) trăiește nu numai în urma mâncării firești, cu care ne hrănim, căci aceasta nu ne dă prin sine viață (...), în timp ce Pâinea vieții este însăși viața, care face vii pe cei ce gustă dintr-însa". „Hrana trupească se preschimbă... în sânge hrănitor; în Împărtășanie lucrurile stau chiar dimpotrivă: Însăși Pâinea vieții schimbă, preface și umple de viață pe cel ce se împărtășește".[130] Împărtășania îi dă omului viața cea veșnică (In 6, 51-58),[131] făcându-l nestricăcios și nemuritor.[132] De aceea Clement Alexandrinul numește Euharistia „leacul (φάρμακον) nemuririi",[133] la fel ca Sfântul Ignatie Teoforul,[134] care adaugă: „și doctorie pentru a nu muri, ci a trăi veșnic în Iisus Hristos".[135]

6. Maslul

Taina Maslului, numită și taina „untdelemnului sfințit", este o taină destinată creștinilor bolnavi.

Întâlnim această Sfântă Taină în Evanghelii, numeroase vindecări făcute de Sfinții Apostoli fiind legate de ea: „Ungeau cu untdelemn pe mulți bolnavi și-i vindecau" (Mc. 6, 13). Apostolul Iacov vorbește despre ea și îndeamnă la folosirea ei în Biserică, spunând: „Este cineva bolnav între voi? Să cheme preoții Bisericii și să se roage pentru el, ungându-l cu untdelemn, în numele Domnului. Și rugăciunea credinței va mântui pe cel bolnav și

---

[124] Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâi*, 66. Sf. Irineu, *Contra ereziilor*, V, 2, 2-3. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Ioan*, XLVI, 3.
[125] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 13.
[126] *Rugăciunea a zecea* (a Sf. Ioan Gură de Aur). Sf. Irineu, *Contra ereziilor*, V, 2, 2-3.
[127] Sf. Irineu, *Contra ereziilor*, V, 2, 2-3.
[128] *Rugăciunea Sf. Vasile de după Sfânta Împărtășanie*.
[129] *Despre viața în Hristos*, IV, 12.
[130] *Ibidem*, 37.
[131] Cf. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 13.
[132] Sf. Irineu, *Contra ereziilor*, V, 2, 3. Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, 37.
[133] *Cuvânt împotriva elinilor*, X, 106, 2.
[134] *Epistola către Efeseni*, XX, 2.
[135] *Epistola către Efeseni*, XX, 2.

Domnul îl va ridica și de va fi făcut păcate, se vor ierta lui" (Iac. 5, 14-15). Biserica a perpetuat această practică apostolică, ungând cu untdelemn sfințit nu numai pe cei care stau să moară, ci pe toți cei care doresc aceasta, chiar dacă ei nu sunt grav bolnavi, iar această ungere se poate face ori de câte ori este nevoie. Ea se adresează în primul rând celor care suferă de boli trupești, dar are și menirea de a vindeca bolile sufletești, și de aceea o prezentăm aici, alături de celelalte mijloace de tămăduire a sufletului. Biserica Ortodoxă Rusă aplică ungerea cu untdelemn sfințit în cadrul Tainei Maslului tuturor credincioșilor în Joia Mare, iar în Biserica Ortodoxă Greacă se săvârșește curent această Sfântă Taină în casele creștinilor și este administrată chiar în lipsa oricărei boli trupești; numeroase evhologhii vechi cer, de altfel, ca toți cei care participă la această slujbă să fie unși cu untdelemn sfințit.

În mod obișnuit, Maslul este săvârșit de un sobor de șapte preoți, bătrânii (πρεσβυτέροι) Bisericii despre care vorbește Apostolul Iacov. Vom menționa doar aspectele semnificative ale acestei slujbe, care cuprinde în trei mari părți.[136]

Prima parte constă într-o „slujbă de mângâiere" (παράκλησις) pentru cel care va primi Sfânta Taină.

A doua parte are drept scop sfințirea untdelemnului care se folosește pentru ungere. După ce s-au rugat „ca să se sfințească untdelemnul acesta prin lucrarea și venirea Sfântului Duh", cei șapte preoți, pe rând, rostesc următoarea rugăciune: „Doamne, care cu mila și îndurările Tale tămăduiești zdrobirile sufletelor și ale trupurilor noastre, Însuți Stăpâne, sfințește untdelemnul acesta, ca să fie celor ce se vor unge din el spre tămăduire și spre izbăvirea de toată patima și întinăciunea trupului și a sufletului și de toată răutatea".

A treia parte a slujbei constă în ungerea celui bolnav de către fiecare preot.

Fiecare dintre ungeri este precedată de citirea unor texte din Epistolele Sfinților Apostoli și din Sfânta Evanghelie; pentru aceste paisprezece citiri, Biserica folosește texte din Sfânta Scriptură care istorisesc vindecări minunate ale bolilor, care-l privesc deopotrivă pe cel bolnav și pe cei din preajma lui.[137]

Apoi fiecare dintre preoții care-l ung pe cel bolnav rostește o rugăciune. Cele șapte rugăciuni, diferite, ocupă un loc esențial în cadrul slujbei. Ele arată iubirea și milostivirea pe care Dumnezeu le-a arătat-o întotdeauna oame-

---

[136] Descrierea detaliată și textul complet al slujbei pot fi găsite în *Molitfelnic*. În cazuri speciale, se admite săvârșirea slujbei de către trei, doi sau, în cazuri excepționale, chiar de către un singur preot.

[137] Astfel, înainte de prima ungere se citesc: Iac. 5, 10-16 și Lc. 10, 25-37; înainte de cea de-a doua: Rom. 15, 1-7 și Lc. 19, 1-10; înainte de cea de-a treia: 1 Cor. 12, 27-13, 8 și Mt. 10, 1 și 5-8; înainte de cea de-a patra: 2 Cor. 6, 16-7, 1 și Mt. 8, 14-23; înainte de cea de-a cincea: 2 Cor. 1, 8-11 și Mt. 25, 1-13; înainte de cea de-a șasea: Gal. 5, 22-6, 2 și Mt.15, 21-28; înainte de cea de-a șaptea: 1 Tim. 5, 14-23 și Mt.9, 9-13.

nilor; Îi cer să-l țină în viață pe cel bolnav, să-i ușureze suferințele, să-l vindece și să-l întărească trupește, dar mai ales și mai presus de orice I se cere lui Dumnezeu iertarea păcatelor lui, întărirea sufletească, mântuirea și sfințirea, înnoirea întregii sale ființe și a vieții în Hristos. Fiecare rugăciune insistă în mod special pe una dintre aceste cereri, dar toate pun mângâierea sufletească alături de cea trupească și leagă vindecarea sufletească de cea trupească și, fără a o pune mai prejos pe cea din urmă, toate o arată ca fundamentală și mai importantă pe cea dintâi.

Urmează ungerea, însoțită de această rugăciune: „Părinte Sfinte, doctorul sufletelor și al trupurilor, care ai trimis pe Unul-Născut Fiul Tău, Domnul nostru Iisus Hristos, să vindece toată boala și să răscumpere din moarte, tămăduiește pe robul Tău acesta (N) de neputința trupească și sufletească ce l-a cuprins și-l fă să vieze prin harul Hristosului Tău (...) Că Tu ești izvorul tămăduirilor, Dumnezeule, Dumnezeul nostru".

Apoi cei șapte preoți, împreună, pun Sfânta Evanghelie deschisă pe capul celui bolnav, rostind o rugăciune de pocăință, prin care I se cere lui Dumnezeu iertarea păcatelor lui. Întreaga slujbă de altfel are un caracter penitențial, care se explică prin faptul că această Sfântă Taină are drept scop nu numai vindecarea bolilor trupești, ci și – așa cum am arătat – tămăduirea bolilor sufletești și iertarea păcatelor, potrivit dublei semnificații a verbului (σώζειν) folosit de Sfântul Iacov: „Și rugăciunea credinței va mântui/va vindeca pe cel bolnav și Domnul îl va ridica și de va fi făcut păcate, se vor ierta lui".

3

Condițiile subiective ale tămăduirii și sănătatea în Hristos

1. Voința de a fi vindecat

„Nu ne este de ajuns spre mântuire numai Botezul", spune Sfântul Simeon Noul Teolog.[1] Putem spune același lucru despre toate celelalte Sfinte Taine. Omul care se împărtășește de ele nu devine cu adevărat o nouă făptură, asemenea lui Hristos, decât dacă se deschide cu toată ființa sa harului care îi este dăruit prin Sfântul Duh, dacă își îndreaptă toate puterile și toată viața sa spre Dumnezeu. Altfel spus, pe lângă condițiile obiective ale tămăduirii și îndumnezeirii noastre, care sunt Sfintele Taine, trebuie să existe condițiile subiective, care sunt libera noastră participare personală, împreună lucrarea de bunăvoie cu harul primit. Sfintele Taine ne dăruiesc viața în Hristos, dar cu „strădania binevoitoare a omului", scrie Sfântul Nicolae Cabasila,[2] adăugând că viața în Hristos stă într-o împreună-lucrare a lui Dumnezeu cu omul: „lucrarea pornește de la Dumnezeu, din partea noastră se adaugă bunăvoința. A Lui e propriu-zis săvârșirea, a noastră e dorința de împreună-lucrare".[3]

Dumnezeu, respectând libertatea omului, nu-i dă cu sila harul Său, ci numai dacă acesta vrea să-l primească și-l dorește cu toată ființa sa; el nu ia locul omului și nu acționează în locul lui. „Omul, scrie Sfântul Macarie Egipteanul, are, potrivit firii sale, voință liberă; pe aceasta o cere Domnul. El îi cere omului ca, în primul rând, să cunoască; cunoscând, să iubească; și, în sfârșit, iubind, să fie gata să împlinească voia Sa. Faptul însă că mintea este impulsionată, că suportă osteneli și că săvârșește o lucrare, nu aparține omului, ci harului lui Dumnezeu, care se dă celui ce vrea (să facă voia Lui) și crede (în El). Voința omului este deci un ajutor esențial. Fără voința omului, Dumnezeu însuși nu face nimic – deși poate –, din respect față de liberul arbitru. Prin urmare, lucrarea mântuitoare a Duhului depinde de voința omului".[4] Altfel spus, cu toate că vindecarea și mântuirea omului își au unicul izvor în Hristos și ne sunt dăruite doar în Biserică, prin Sfântul Duh, ele

[1] *Discursuri etice*, X, 448.
[2] *Despre viața în Hristos*, I, 66; *Explicarea dumnezeieștii Liturghii*, I, 2.
[3] *Despre viața în Hristos*, I, 16.
[4] *Omilii duhovnicești* (Col. II), XXXVII, 10.

presupun totuși asentimentul și conlucrarea omului. Ele cer, cum spune Sfântul Macarie Egipteanul, ca „voia omului să concorde cu harul".[5] Ele se lucrează prin sinergia dintre harul dumnezeiesc și strădania omenească.[6] Sfântul Macarie spune că, dacă „sufletul (...) nu conlucrează cu harul Duhului, care se află în el, atunci este dezbrăcat de cinste și este îmbrăcat cu ocară, este îndepărtat de la izvorul vieții, ca unul care s-a făcut nevrednic de aceasta și de comuniunea cu Împăratul cel ceresc".[7] În toate Sfintele Taine, și în special la Botez, Dumnezeu revarsă harul Său în chip deplin asupra omului; iar omul trebuie să-l păstreze și să-l facă al său, să-l asimileze, să-l facă să rodească în el, deschizându-i-se în întregime, lăsându-se pătruns și transformat de har, supunându-i-se și punându-și ființa și existența în acord cu el.[8] Vorbind despre Botez, Sfântul Diadoh al Foticeei spune: „renaștem prin apă (...), iar prin aceasta îndată ne curățim și sufletul, și trupul, dacă venim la Dumnezeu de bunăvoie, din toată inima".[9]

Pe de o parte, omul trebuie să se străduiască să păstreze harul primit. Astfel, Sfântul Nicolae Cabasila scrie: „La începutul ei, această viață atârnă numai de atotputernicia Mântuitorului; dar a ne-o păstra pe mai departe întreagă și a rămâne vii în toată vremea desfășurării ei cere strădanie și din partea noastră; urmează că, spre a putea sta până la sfârșit în puterea harului..., se cer din partea noastră multe încordări și grele strădanii".[10] Aceasta nu înseamnă că harul primit la Botez s-ar putea lua de la om; el îi aparține de-acum prin fire, indiferent de evoluția sa ulterioară, așa cum spune Sfântul Serafim de Sarov.[11] Dar omul îl poate pierde. Sfântul Macarie Egipteanul explică astfel acest lucru: „Ar fi de neînțeles cum de s-a scris: «Nu stingeți Duhul» (1 Tes. 5, 19), dacă tu nu l-ai stinge atunci când, neglijent fiind, voința ta nu se acordă cu El".[12]

Pe de altă parte, omul trebuie să se străduiască să sporească harul. Aceasta nu înseamnă că harul i-ar fi dat omului cu măsură, doar în parte. La Botez, creștinul primește plenitudinea harului.[13] Rămâne însă ca el însuși să se dezvolte în conformitate cu harul, să stăruiască în har și să se lase pătruns de el. Sfântul Grigorie de Nyssa arată că „schimbarea vieții noastre dobândită prin

---

[5] *Ibidem*, XV, 5.

[6] Cu privire la semnificația acestei noțiuni, locul și importanța ei în tradiția teologică și ascetică ortodoxă, a se vedea: V. Lossky, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, p. 194-196. M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme*, Paris, 1970, p. 216-222. Termenul *sinergie* este frecvent folosit de Sfinții Părinți, mai ales de Macarie Egipteanul, Marcu Ascetul, Nicolae Cabasila.

[7] *Omilii duhovnicești* (Col. II), XV, 2.

[8] Cf. Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, I, 16. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), IX, 7.

[9] *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 78.

[10] *Despre viața în Hristos*, VI, 1.

[11] *Convorbirea cu Motovilov*.

[12] *Omilii duhovnicești* (Col. II), XXVII, 9.

[13] Cf. Sf. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, Răspunsurile 5, 6, 7, 17.

Botez nu-i propriu-zis o schimbare dacă noi rămânem tot în starea în care am fost",[14] și chiar ajunge să spună că, dacă omul „duce după primirea tainei o viață la fel cu aceea dinaintea ei", dacă nu se străduiește ca toată ființa sa și întreaga lui viață să fie conforme cu chipul lui Dumnezeu restaurat prin Botez, atunci „apa (Botezului) e numai apă, pentru că nu se vede nicăieri în cel nou născut nici o urmă de dar al Duhului".[15]

Altfel spus, omul trebuie să împlinească și să desăvârșească în mod personal și prin libera sa voie, în întreaga sa ființă și în toată viața sa, darurile sădite în firea sa prin har, căci, după cum scrie Sfântul Grigorie de Nyssa: „Nu poți fi ceea ce n-ai ajuns".[16] Sfântul Diadoh al Foticeei, la rândul său, spune că prin Botez harul cel sfânt aduce două bunuri: cel dintâi, care se dăruiește deîndată, este restaurarea chipului lui Dumnezeu din om, iar al doilea, care este ajungerea la asemănarea cu Dumnezeu, „așteaptă să înfăptuiască aceasta împreună cu noi".[17]

Dintre toți Sfinții Părinți, Sfântul Marcu Ascetul este fără îndoială cel care a afirmat cu cea mai mare tărie și în modul cel mai direct toate acestea, mai ales în tratatul său despre dumnezeiescul Botez.[18] El insistă asupra faptului că „Sfântul Botez este desăvârșit":[19] prin el, omul primește harul desăvârșit al Sfântului Duh,[20] curățirea deplină,[21] eliberarea din robia păcatului[22] și sfințirea întregii sale ființe.[23] Dacă după Botez noi continuăm să păcătuim și să viețuim în chip pătimaș, dacă și după aceea suferim din pricina răului și suntem bolnavi cu sufletul, aceasta nu se datorează câtuși de puțin urmărilor păcatului strămoșesc, căci am fost spălați de acestea, și nici tiraniei diavolului, de vreme ce am fost scoși de sub stăpânirea lui. Numai din pricina lipsei noastre de grijă ni se întâmplă toate acestea și noi suntem deci răspunzători pentru ele. Harul care ni s-a dat este cu totul desăvârșit, noi suntem cei nedesăvârșiți față de el.[24] Harul pe care-l avem în chip deplin nu se face vădit și nu devine lucrător decât pe măsura credinței și nădejdii noastre și, în general, pe măsura împlinirii poruncilor.[25] La Botez, Dumnezeu ne-a dăruit plenitudinea harului Său, care locuiește în chip tainic în noi, fără a ne impune săvârșirea binelui. Respectând libertatea noastră, El nu ne silește să-i

[14] *Marele cuvânt catehetic*, 40.
[15] *Ibidem*.
[16] *Ibidem*. Cât privește distincția precedentă; a se vedea Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 6, PG90, 280CD.
[17] *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 89.
[18] Amintim că prin Botez Sf. Marcu Ascetul înțelege în general, ca toți Sf. Părinți, de altfel, ansamblul celor două Taine: Botezul propriu-zis și Mirungerea.
[19] *Despre Botez*, Răspunsul 2.
[20] *Ibidem*, Răspunsurile 5, 6, 17; *Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte*, 61.
[21] Cf. *Despre Botez*, Răspunsurile 2 și 5.
[22] *Ibidem*, Răspunsurile 2, 3, 5.
[23] Cf. *ibidem*, Răspunsul 5.
[24] Cf. *ibidem*, Răspunsul 5.
[25] Cf. *ibidem*.

primim roadele.[26] Omul este deplin curățit prin Botez, dar îi rămâne libertatea de a păcătui; iar dacă păcătuiește, el ajunge întinat ca mai înainte.[27] De aceea, omul trebuie să lupte ca să nu se mai întoarcă la cele dinainte și să nu mai cadă în păcat și în patimi.[28] Greșelile care se fac după Botez nu se datorează vreunei nedesăvârșiri a acestuia, ci se fac din pricina lipsei noastre de credință și din lipsa de grijă față de lucrarea poruncilor.[29] Pe noi înșine trebuie să ne învinuim pentru păcatele noastre, iar nu pe Adam sau pe diavol, căci prin Botez am fost cu totul eliberați de înclinarea spre rău moștenită prin păcatul lui Adam[30] și de tirania diavolului.[31] Având deplină libertate, păcatele pe care le facem după Botez sunt „abateri ale libertății".[32] După Botez, noi suntem în continuare supuși ispitei,[33] iar aceasta nu ține de noi, căci vine de la diavol, și nu suntem răspunzători pentru ea,[34] dar ține de noi să i ne împotrivim și să lepădăm momelile lui și orice răsărire de gând rău. Și cu adevărat suntem cu totul liberi în fața ispitei,[35] căci prin Botez ni s-a dăruit puterea de a rezista atacurilor Satanei și de a birui ispita.[36] Dacă nu primim gândurile răutății, ele nu ne pot atinge și nici nu pot stărui în noi.[37] Iar de cădem în ispită, cu voia noastră cădem.

Păcatul lucrează și după Botez în noi pentru că am ales să-l iubim[38] și din pricina lipsei noastre de grijă.[39] Lucrarea răului în noi are numai două cauze: părăsirea poruncilor și faptele rele făcute cu voia noastră după Botez.[40] Ferirea cu totul de rău este cu putință prin harul Botezului, căci am primit spălarea păcatelor și eliberarea de sub tirania diavolului, dar păstrarea curăției care ne-a fost dăruită cere împotrivirea la ispite și împlinirea poruncilor, în duhul credinței și al nădejdii.

Tot astfel, punerea în lucrare a harului sfințitor și îndumnezeitor care ne-a fost dat în chip desăvârșit, dar tainic (μυστικῶς), la Botez cere și ea strădanie din partea noastră. El se arată lucrător (ἐνεργῶς) și își vădește roadele pe măsura credinței noastre,[41] a nădejdii[42] și a împlinirii poruncilor.[43] Astfel,

---

[26] Cf. *ibidem*, Răspunsurile 2 și 5.
[27] *Despre pocăință*, 12.
[28] Cf. *Despre Botez*, 3.
[29] Cf. *ibidem*, 2.
[30] Cf. *ibidem*, Răspunsurile 10 și 11.
[31] Cf. *ibidem*, 2, 11.
[32] Cf. *ibidem*, 5, 9.
[33] Cf. *ibidem*, 13.
[34] Cf. *ibidem*, 17.
[35] Cf. *ibidem*, 16.
[36] Cf. *ibidem*, 11.
[37] Cf. *ibidem*, 11.
[38] Cf. *ibidem*, 11, 14.
[39] Cf. *ibidem*, 13.
[40] Cf. *ibidem*, 5.
[41] Cf. *ibidem*, 5.
[42] *Ibidem*.
[43] Cf. *ibidem*.

dacă harul nu poate spori în noi – căci este cu totul desăvârșit și nimic nu-i lipsește, care să-i poată fi adăugat prin strădaniile noastre –, noi putem spori în har.[44] Virtuțile la care ajungem nu sunt decât o dezvăluire din ce în ce mai amplă a harului de la Botez, prin împlinirea poruncilor.[45]

Același lucru îl putem spune și despre Euharistie; cu toate că prin ea creștinului îi este dat în chip deplin însuși Hristos, Care pătrunde în toate mădularele trupului și în toate puterile sufletului, ea nu acționează automat și oarecum magic. Nici în acest caz Dumnezeu nu-l silește pe om, lucrarea Tainei fiind legată de dispoziția duhovnicească a celui care o primește; ea are putere prin sine, dar aceasta nu se manifestă decât dacă cel care s-a împărtășit este pregătit să o primească așa cum se cuvine. Rugăciunile dinainte de împărtășire[46] subliniază chiar că cel care „se împărtășește cu nevrednicie, osândă sieși mănâncă și bea". Și tot aceste rugăciuni, ca și cele de după împărtășire, îl cheamă pe creștin să se deschidă cu toată ființa sa spre primirea Celui de care se împărtășește, ca să se învrednicească de lucrarea Sa tămăduitoare și sfințitoare și ca să-și împropriеze harul primit prin Sfânta Taină. Ca și harul Botezului, și harul Euharistiei se dă în chip deplin tuturor celor care se împărtășesc de el, dar lucrarea lui se arată în fiecare după vrednicie și în măsura împlinirii poruncilor.[47] De aceea, spune Sfântul Nicolae Cabasila, sunt unii „oameni care mai păstrează semnele bolii și urmele rănilor, dacă la vremea lor nu s-au îngrijit destul de aceste răni și dacă sufletul nu le-a fost pregătit pe cât de mare era puterea de vindecare a harului luat".[48]

Lucrul acesta este valabil pentru toate celelalte Sfinte Taine. Astfel, Sfântul Maxim spune, vorbind în mod general, că „fiecare dobândește după măsura credinței lui arătarea lucrării harului. Așa încât fiecare își este distribuitorul propriu al harului".[49] Putem zice, atunci, o dată cu Sfântul Ioan Gură de Aur: „Odată primit harul, de noi și de vrednicia noastră depind păstrarea lui și arătarea lucrării sale".[50]

Nu este de-ajuns că există un Doctor atotputernic, care poate să vindece orice boală, pentru ca omul să fie *ipso facto* izbăvit de suferințele sale; mai trebuie ca omul să alerge către El și să-I ceară ajutorul; dar mai întâi de toate

[44] Cf. *ibidem*, 17.
[45] Cf. *ibidem*, 5. Cf. Răspunsul 17, care este o recapitulare a acestei concepții. Sf. Simeon Noul Teolog, după cum vom arăta în continuare, are o concepție asemănătoare, pe care o aflăm mai ales în *Discursurile* sale *etice*, XIII, 236-250.
[46] Cf. *Molitfelnic*.
[47] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cele două sute de Capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia întrupării*, II, 56.
[48] *Despre viața în Hristos*, IV, 55.
[49] *Răspunsuri către Talasie*, 54, PG 90, 516D.
[50] *Cateheze baptismale*, V, 24.

trebuie să dorească cu toată puterea să se vindece. Pentru a dobândi de la Hristos tămăduirea bolilor sale, este necesar ca omul să voiască cu adevărat să se facă sănătos. El trebuie să se întoarcă spre El și să-L cheme în ajutor, căci, cum spune Sfântul Ioan Gură de Aur, „Hristos, dumnezeiescul Doctor, nu ne vindecă fără voia noastră".[51] Iar Fericitul Teodoret al Cirului spune și el: „Doctorul sufletelor nu-i silește pe cei care nu vor să se folosească de leacurile Sale".[52] De aceea este cu totul de trebuință ca mai întâi de toate omul să ia seama la starea sa, să-și vadă limpede bolile și, cunoscându-le, să nu se întoarcă de la Cel care singur poate să-l vindece. „Celor ce-și caută într-adevăr vindecarea, scrie Sfântul Ioan Casian, nu le pot lipsi leacurile din partea acelui adevărat medic al sufletelor, mai ales celor care nu și-au disprețuit prin deznădejde și nepăsare bolile, nu și-au ascuns primejdiile rănilor și nici n-au respins cu minte necugetată leacul, ci, față cu slăbiciunile căpătate din neștiință, rătăcire sau trebuință, cu minte smerită și totuși prevăzătoare, au alergat la Medicul cel ceresc".[53]

Nu există nici o suferință pe care Dumnezeiescul Doctor să n-o poată vindeca: e de ajuns ca omul să-I ceară ajutorul și să I se încredințeze cu totul, și va fi deîndată izbăvit de boală. „Nu sunt rănile tale mai mari decât știința Doctorului. Lasă-te cu credință în grija Lui; arată-I Lui răul care te macină", îndeamnă Sfântul Chiril al Ierusalimului.[54] Tot așa spune și Sfântul Vasile cel Mare: „Marele Doctor al sufletelor e gata să vindece și răul tău (...) Dacă tu te dai pe tine însuți, El nu va mai sta la îndoială".[55] Sfântul Macarie Egipteanul arată și el că prima condiție ca să te vindeci este să te duci la doctor: „Dacă cel orb n-ar fi strigat, iar femeia bolnavă de curgerea sângelui n-ar fi alergat către Domnul, n-ar fi dobândit vindecarea".[56] Și tot el arată că oricare om, chiar și cel slăbit cu totul de boală, poate să facă aceasta: „Cel lovit de boală și cuprins de fierbințeală și care zace în pat, fără să mai poată lucra ceva din cele trebuincioase, totuși vorbește despre ele și mintea nu-i stă pe loc, ci-și vede de gândurile ei (...) și chiar dacă el nu se poate mișca, întreabă totuși unde ar putea găsi un doctor bun și-și trimite prietenii să-l aducă la el. Tot așa, sufletul căzut după călcarea poruncii în boala patimilor și rămas fără nici o putere, dacă se apropie de Domnul, dacă crede cu tărie că va primi ajutor de la El și dacă se căiește de viața sa rea și păcătoasă de mai înainte, chiar dacă este răpus de boala păcatului și nu mai poate împlini poruncile care duc la viața cea adevărată, totuși nu-i lipsește puterea de a se îngriji pentru viața

---

[51] *Omilii la Matei*, XXVIII, 4.
[52] *Tratamentul bolilor elinești*, V, 4.
[53] *Convorbiri duhovnicești*, XIX, 12.
[54] *Cateheze baptismale*, II, 6.
[55] *Epistole*, XLVI, 6.
[56] *Omilii duhovnicești* (Col. II), XX, 8.

să și poate să-L strige din adâncul inimii pe Domnul, singurul Doctor care poate cu adevărat să-l vindece".[57]

Într-un cuvânt, cel care voiește să se tămăduiască nu are un lucru greu de făcut.[58] Sfântul Ioan Gură de Aur arată că simpla dorință și voința de a ne însănătoși sunt de ajuns pentru a dobândi de la Hristos vindecarea sufletului nostru, de care trebuie să ne îngrijim mai întâi de toate; dar noi ne străduim să scăpăm mai curând de bolile trupești, care din punct de vedere duhovnicesc sunt mai puțin dăunătoare și a căror tămăduire cere mult zbucium și multă osteneală: „Nu este totdeauna ușor să lecuiești relele trupești, dar repede și ușor poți tămădui bolile sufletului. Pentru neputințele trupului, e nevoie de doctorii scumpe și mulți bani; vindecarea sufletului nu cere nici drumuri lungi de făcut, nici bogăție. Câtă osteneală nu ne dăm pentru a lecui rănile care ne fac să suferim (...) Pentru cele ale sufletului, n-ai nevoie de nimic din toate acestea; ajunge să vrei, ajunge să dorești din toată inima să te vindeci, și toate intră în bună rânduială (...). Căci Hristos, Domnul nostru, a vrut ca această parte a noastră, cea mai de preț și cea mai de trebuință, să poată fi ușor tămăduită, fără nici o cheltuială și fără durere (...). Când e vorba de trupul nostru, nu precupețim nimic, dăm bani grei, chemăm mulți doctori, îndurăm cele mai cumplite dureri, cu toate că neputințele lui nu sunt atât de supărătoare. Iar de suflet nu ținem seama și nu ne îngrijim defel de el, cu toate că pentru asta n-avem nevoie nici de bani, nici nu trebuie să tulburăm liniștea altcuiva și nici nu trebuie să suferim vreo durere; ci simpla hotărâre și voia noastră sunt de ajuns, pentru ca el să-și recapete sănătatea".[59]

Voința de vindecare trebuie să se arate nu numai în chemarea în ajutor a Doctorului, ci și în urmarea tratamentului. Când cel bolnav vine la doctor, trebuie să păzească cele poruncite de el", spune Sfântul Varsanufie,[60] adăugând: „Cel ce vine la doctor, de nu se pune în rânduială după porunca lui, nu se poate izbăvi de boală".[61] Sfântul Ioan Gură de Aur insistă și el asupra faptului că bolnavul trebuie să colaboreze cu doctorul, ca să înlesnească astfel acțiunea doctoriilor; în cazul bolilor sufletești, aceasta înseamnă să rămânem întru Hristos și să primim cu toată inima ceea ce vrea El să facă pentru vindecarea noastră. „Când e vorba de vindecarea trupului, putem vorbi de trei lucruri, sau mai curând de patru, ori cinci: de doctor, de știința sa, de bolnav, de boală și de puterea leacului. Când acestea se înfruntă, iese un adevărat război. Când doctorul, știința lui și leacurile au ca sprijin voința bolnavului, boala este biruită. Dacă, dimpotrivă, bolnavul nu le primește ajutorul și nu le sprijină, cade pradă bolii; iar dacă, așa cum se întâmplă uneori, el chiar li se

---

[57] *Omilii duhovnicești* (Col. III), XXVII, 2, 4.
[58] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, XVII, 25-29.
[59] *Omilii la statui*, VIII, 3.
[60] *Scrisori duhovnicești*, 59.
[61] *Ibidem*, 61.

împotrivește și ia partea bolii, atunci ajunge să se omoare singur. La fel se petrec lucrurile și aici; sau, mai bine spus, aici avem de-a face cu un lucru cu mult mai minunat (...). Atunci când Însuși Dumnezeu este Cel ce se îngrijește de rănile noastre, numai să rămânem cu El, și negreșit vor fi îndată tămăduite".[62] „Dacă deci marele și cerescul nostru Doctor ne-a dat leacurile și cataplasmele, de unde vine pricina pierzării, dacă nu din slăbiciunea voinței noastre ?",[63] întreabă Sfântul Varsanufie.

Omul își arată voința deplină de a fi vindecat și contribuie personal la tămăduirea pe care i-o dă Dumnezeu prin cinci atitudini fundamentale, de care depinde viețuirea lui în Hristos și care-l fac în stare să primească, să-și împroprieze și să ducă la rodire harul tămăduitor și mântuitor dăruit de Sfântul Duh în Tainele Bisericii, iar acesta sunt: credința, pocăința, rugăciunea, nădejdea și lucrarea poruncilor.

2. Leacul credinței

Credința este începătoarea vieții celei noi pe care omul este chemat s-o ducă în Hristos. Ea este forța cea mai puternică de care se poate folosi în acest nou fel de viețuire.[64]

Am văzut deja că cel botezat trebuie să dea dovadă de credință pentru a putea păstra harul pe care l-a primit prin Sfânta Taină și pentru ca acesta să se arate lucrător în el.[65]

Pentru cel care n-a fost botezat sau pentru cel care, după Botez, a căzut din nou în boala păcatului, credința este cea dintâi condiție a tămăduirii sale. Cel bolnav trebuie nu numai să se întoarcă spre Hristos, ci trebuie să creadă cu toată puterea în El. Prin credință Îl recunoaște ca fiind singurul Doctor care-l poate vindeca cu adevărat de bolile și suferințele sale; prin credință Îl cheamă în ajutor; prin credință are siguranța că va primi de la El izbăvirea de boală și mântuirea.

Credința presupune, la început, osteneala omului căzut de a ieși din starea de nepăsare față de decăderea sa și față de bolile sale sufletești, din „nesimțirea păcatului" și pentru a frânge învârtoșarea patimilor sale, care se împotrivesc harului tămăduitor și mântuitor al lui Dumnezeu. Fericitul Augustin mărturisește că o astfel de împotrivire față de Dumnezeu, Doctorul sufletelor și al trupurilor, l-a împiedicat să se dezbare de relele care-l stăpâneau înainte de convertire: „Starea sănătății sufletului meu, care, în orice caz, nu se putea însănătoși decât crezând (...), refuza să fie îngrijită, împotrivindu-se mâinilor

[62] *Omilie la Psalmul 6*, 3.
[63] *Scrisori duhovnicești*, 61.
[64] Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, I, 30.
[65] Cf. Sf. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, Răspunsurile 5 și 17.

Tale, Doamne, Care ai făcut leacurile credinței și le-ai împrăștiat peste bolile globului pământesc, atribuindu-le atâta tărie".[66]

Îndreptându-și prin credință dorința și voința spre Hristos, omul îi redă celei dintâi „obiectul" firesc asupra căruia să se reverse, iar celei de-a doua, menirea ei firească. Iată cum prin însuși actul credinței se lucrează tămăduirea puterilor sale sufletești, pe care păcatul le îmbolnăvise, strâmbându-le fireasca folosire.

Credința, care implică în permanență dorința și mai ales voința omului[67] – astfel încât o putem defini ca „liber consimțământ al sufletului"[68] –, este, corelativ, cunoaștere. Ea este, după cuvântul Sfântului Apostol Pavel, „încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute" (Evr. 11, 1); este o mai-înainte-cunoaștere, „ca prin oglindă", a realităților duhovnicești, într-un chip potrivit lor, înainte de a se ajunge la cunoașterea/experiere directă,[69] care este rodul credinței[70] omului ajuns la desăvârșire. Este cunoașterea pe care omul o dobândește prin aderarea liberă a minții și a tuturor facultăților sale la adevărul descoperit oamenilor de Sfântul Duh prin cuvântul lui Hristos, prin mărturia Apostolilor, a proorocilor și a sfinților.[71]

În măsura în care credința îl îndreaptă pe om spre Dumnezeu și-l unește cu El, ea îl eliberează și-l ferește de alipirea pătimașă de sine, adică de filautie.[72]

Funcția sa tămăduitoare stă mai ales în faptul că ea este cunoaștere și-l duce pe om la cunoaștere; după cum neștiința a fost cauza dintâi a căderii omului și a îmbolnăvirii sale, cunoașterea pe care o dobândește prin credință este pricinuitoarea vindecării sale. Credința îl vindecă pe om de ceea ce Cuviosul Ioan Carpatiul numește „boala necredinței".[73] Bolind din pricina necunoașterii lui Dumnezeu, omul își recapătă sănătatea re-cunoscându-L prin credință. „Cunoașterea lui Dumnezeu este vindecarea sufletului", învață un Sfânt Bătrân,[74] iar Sfântul Iustin spune, în același sens: „După cum binele trupului este sănătatea, tot așa cunoașterea lui Dumnezeu este binele sufletului".[75] Dacă, după ce a zăcut în neștiință și rătăcire, omul ajunge, „călăuzit de credința în Domnul, la cunoașterea singurului Dumnezeu adevărat, nu este oare aceasta pentru el vindecare și mântuire ?", întreabă Sfântul Pahomie.[76]

---

[66] *Confessiones (Mărturisiri)*, VI, 4 (6).
[67] Cf. Evagrie, *Capete gnostice*, III, 83.
[68] Fer. Teodoret al Cirului, *Tratamentul bolilor elinești*, I, 91.
[69] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilie la II Corinteni*, 4, 13: „Având același duh al credinței", I, 4. Fer. Teodoret al Cirului, *loc. cit.*, 92, 94, 116.
[70] Cf. In 11, 40. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 25.
[71] Cf. Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, II, 79.
[72] Cf. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, I, 28.
[73] *Capete de mângâiere*, 46.
[74] *Apoftegme*, X, 141.
[75] *Fragmentul IX*, ed. Otto, p. 258.
[76] *Viața Sf. Pahomie* (I), 47.

Ridicând de deasupra minții omului unul dintre vălurile care-l împiedică să vadă,[77] credința îl slobozește de neștiință și, dacă este dreaptă credință, de cunoașterea rătăcită cu privire la Dumnezeu.[78] Prin credință, spune, la fel, Fericitul Teodoret al Cirului, toate cunoștințele greșite care s-au încuibat în suflet și care-l duc la stricăciune sunt risipite, iar în locul lor vine cunoașterea cea după Dumnezeu.[79] Prin credință, puterile intelectuale ale omului sunt curățite, însănătoșite și înțelepțite, cugetarea sănătoasă probând buna lor lucrare. Astfel, Fericitul Teodoret al Cirului arată că, prin învățătura Sa, Mântuitorul „i-a arătat plini de înțelepciune pe cei care altădată se arătaseră stricați și cu totul nebuni".[80]

Ajungând prin credință la cunoașterea Celui care este Adevărul (In 14, 6), omul își regăsește adevărata libertate (In 8, 32). Ajungând să-L cunoască din nou pe Dumnezeu, își redobândește cunoașterea de sine; știe „al Cui fiu este"[81] și „care este adevărata sa fire".[82] Se recunoaște ca fiind chipul lui Dumnezeu și menit să ajungă la asemănarea cu Acesta. Află latura duhovnicească a ființei sale, pierdută prin păcat, cea care-i întregește omenitatea, făcându-l om cu adevărat.

Prin credință, omul înțelege adevăratul sens al existenței sale; scapă de amăgire și de tot felul de rătăciri iscate de necunoașterea adevăratei vieți, de absurditatea lumii fantasmagorice în care este astfel silit să trăiască, de neliniștea care-i mistuie ființa,[83] de deznădejdea pricinuită de ele. Iese din „valurile unei existențe nestatornice și schimbătoare" și intră „într-o viață neschimbătoare",[84] aflându-și pacea[85] și statornicia în bine, condiții primordiale ale sănătății sale. Atâta vreme cât era supus îndoielii, șovăielnic și necredincios, omul nu putea să fie decât bolnav. Cel care „este șovăielnic în credința lui (...) sporește în el boala", scrie Sfântul Varsanufie.[86] Credința pune capăt îndoielilor, șovăirii, nehotărârii, care-l fac pe om „asemenea valului mării, mișcat de vânt și aruncat încoace și încolo" și „nestatornic în toate căile sale" (Iac. 1, 6, 8). Atunci când credința omului este puternică, adâncă, deplină, desăvârșită, ea tămăduiește sufletul de dipsihie, boală care-i macină pe cei care, având o credință șovăielnică, una gândesc, și alta fac, sunt nestatornici

---

77 Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, XXXIII; 90 ș.u.
78 Sf. Grigorie Palama, *Triade*, II, 3, 42.
79 *Tratamentul bolilor elinești*, I, 85-88.
80 *Tratamentul bolilor elinești*, IV, 3.
81 Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, 38.
82 *Ibidem*.
83 Sf. Ioan Gură de Aur, *Tâlcuire la Psalmul 115*.
84 Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, 39.
85 Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilie la cuvintele: „Să știți că în zilele din urmă..."*.
86 *Scrisori duhovnicești*, 526.

şi au inima împărţită între iubirea lui Dumnezeu şi iubirea lumii, pentru că nu s-au predat pe dată şi cu totul lui Hristos.[87]

Pentru că prin credinţă omul ajunge nu numai la cunoaşterea de sine, ci şi la cunoaşterea tuturor lucrurilor, ea este pentru el o călăuză sigură.[88] Credinţa îi este sprijin în tot ce face şi ea îi permite ca în toate împrejurările să meargă pe calea cea dreaptă;[89] ea îl fereşte pe om de rătăcire şi nu-l lasă „pradă sorţii nestatornice a celor neîntăriţi (în credinţă)".[90] Credinţa este, după cum spun

---

[87] Dipsihia (διψυχία) nu este o boală a omului căzut, în general, ci o boală a omului credincios, dar a cărui credinţă, aşa cum am spus, este slabă, nedesăvârşită. Altfel spus, ea este manifestarea a ceea ce Sf. Isaac Sirul numeşte „credinţă bolnavă" (cf. *Cuvinte despre nevoinţă*, 12, 26). De aceea, noi n-am studiat-o şi n-am amintit-o în capitolul consacrat patologiei omului căzut, ci am preferat să vorbim despre ea în capitolul de faţă, dedicat credinţei. Această boală este greu de studiat în mod amănunţit, deoarece Sfinţii Părinţi vorbesc rar despre ea şi nu o descriu ca atare. Termenul δίψυχος apare în Epistola Sfântului Iacov în două rânduri (1, 8 şi 4, 8) şi în Psalmul 11, 2. Regăsim termenii διψυχία, δίψυχος, διψυχεῖν, mai ales în scrierile Părinţilor apostolici: în *Didahie* (IV, 4), în *Epistola lui Barnaba* (XIX, 5), în *Epistolele* Sf. Clement Romanul (*Epistola întâi către Corinteni*, XI, 2; XIII, 2; *A doua Epistolă către Corinteni*, XI, 2; XIX, 2) şi mai ales în *Păstorul* lui Herma (διψυχία: Vedenia II, 2, 4; III, 7, 1; 10, 9; 11, 2; Porunca IX, 1; 6; 7; 9; 12; X, 1, 1; 2, 2. δίψυχος: Vedenia III, 4, 3; Porunca V, 2, 1; XI, 13; XII, 4, 2; Pilda I, 1; VIII, 7, 1; 2; IX, 18, 3). Îi găsim, de asemenea, adesea în scrierile patristice din epocile ulterioare, la Sf. Ioan Gură de Aur (*Tâlcuire la Psalmul 11*, 2), Sf. Varsanufie (*Scrisori duhovniceşti*, 72, 846), Chiril de Schitopolis (*Viaţa Cuviosului Ioan Isihastul*, XXIII), Sf. Ioan Scărarul (*Scara*, XXVI, 26; 102), Sf. Simeon Noul Teolog (*Cateheze*, XXVIII, 236; *Discursuri etice*, X, 900). Întâlnim această noţiune, sub forma ei latinească, la Sf. Ioan Casian (*Aşezămintele mănăstireşti*, VII, 15, 2, „*duplex cor*" şi „*duplex animus*"). Pornind de la aceste scurte referiri pe care le cuprind textele citate, putem spune că dipsihia este considerată de Sf. Părinţi ca fundamental „rea şi fără minte" (Herma, *Păstorul*, Porunca IX, 9). Ea îl face pe om nesăbuit (ἀσύνετος) (*ibidem*, 18, 9); din pricina ei omul face fapte rele, fără să-şi dea seama (Sf. Clement Romanul, *A doua Epistolă către Corinteni*, XIX, 2); nu reuşeşte să facă ceea ce-şi propune (Herma, *Păstorul*, Porunca X, 2, 2); îl duce la părăsirea căii adevărului (*ibidem*, Vedenia, II, 6, 7); îi slăbeşte duhul şi-l face neputincios (*ibidem*, 10, 2); îl face pe om leneş şi lipsit de grija cea mântuitoare (Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, X, 900-901); îl împiedică să se împărtăşească de slava Dumnezeirii (*ibidem*); îl ţine între viaţă şi moarte, lipsindu-l de plinătatea vieţii (Herma, *Păstorul*, Pilda VIII, 7, 1); este legată, în general, de chenodoxie (*ibidem*, Porunca XI, 13; Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVI, 38); este sora tristeţii (Herma, *Păstorul*, Porunca X, 1, 1); ea îl împiedică pe om să lupte aşa cum se cuvine pentru Dumnezeu (Sf. Ioan Casian, *Aşezămintele mănăstireşti*, VII, 15); ea face ca soarta omului să fie cu totul nenorocită (Sf. Clement Romanul, *Epistola întâi către Corinteni*, XI, 2; XXIII, 2). Date fiind aceste caracteristici ale dipsihiei, apare ca ispititoare apropierea ei de schizofrenie; dar în afara unei oarecare înrudiri etimologice – διψυχία însemnând, literal, „suflet îndoit", iar schizofrenia, „minte scindată" – şi chiar dacă putem vorbi în ambele cazuri de o „personalitate scindată", cezura care acţionează şi într-o situaţie, şi în cealaltă se situează pe planuri radical diferite.

[88] Sf. Ioan Gură de Aur, *Tâlcuire la Psalmul 115*.

[89] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 11.

[90] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilie la cuvintele „Să ştiţi că în vremurile din urmă..."*.

cu tărie Sfinții Părinți, „sprijin puternic și liman neînviforat".[91] Ea este platoșa (1 Tes. 5, 8) care-l apără pe om și-l face de nebiruit. Datorită ei, biruiește toate greutățile, trece de orice stavilă și poate chiar să „mute munții din loc" (Mt. 17, 20; 21, 21; 1 Cor. 13, 2). Pentru cel credincios „nimic nu este cu neputință" (Mt. 17, 20). „Ea nu lasă ca sufletul să fie copleșit de relele prezente și-i ușurează suferințele prin nădăjduirea celor viitoare", spune Sfântul Ioan Gură de Aur.[92] „Având-o pe ea, spune în altă parte Sfântul Părinte, nici cea mai mare nenorocire nu ne poate arunca în deznădejde".[93] Sfinții Varsanufie,[94] Isaac Sirul,[95] Petru Damaschinul[96] arată și ei puterea pe care o are credința de a naște în suflete nădejdea.

În timp ce păcatul sfâșie și risipește puterile sufletului omenesc, credința, îndreptându-le spre Hristos ca spre un unic pol și unificând întreaga ființă a omului – nu numai dorința, voința și cugetarea – cu Persoana Sa, reunifică sufletul și-l readuce la buna rânduială. Prin „puternica sa înclinare spre Cel Unul..., cel fără de formă devine frumos".[97] Toate puterile omului își regăsesc în Dumnezeu, cu Care se unește prin credință, menirea firească și sănătatea deplină, lucrând în armonie și pace, potrivit naturii lor.

Pe cel mort din pricina păcatului, credința îl face viu (cf. In 3, 15, 36; 8, 24; 11, 25-26; 17, 3; Rom. 1, 17; Evr. 10, 38); prin ea primește viața cea veșnică, adevărata viață, pe care Hristos i-a redat-o neamului omenesc și care îi este dăruită prin Duhul Sfânt. Spaima de moarte nu-l mai încătușează pe om și nu-i mai frânge elanurile. El încetează de a mai fi un „cadavru viu" și devine viu pe vecie. Prin credință omul cel vechi piere și se arată omul nou, născut din Dumnezeu (1 In 5, 1).

Credința este pentru om condiție și ușă a mântuirii,[98] căci prin ea omul primește cu toată ființa sa lucrarea mântuitoare a lui Hristos, se unește cu El, se deschide cu totul harului Său și se face împreună-lucrător cu acesta. De aceea prin credință și pe măsura credinței lui[99] primește omul iertarea păcatelor, vindecarea bolilor sale și sănătatea deplină.[100] Celui ce crede în El, Hristos îi dă tămăduirea bolilor trupești și sufletești. „Dacă credem însă în Cel ce a venit și a vindecat toată boala și toată neputința în popor, credem că

---

91 *Ibidem*.
92 *Omilie la II Corinteni, 4, 13: „Având același duh al credinței"*, 1, 4.
93 *Tâlcuire la Psalmul 115*, 3.
94 *Scrisori duhovnicești*, 231.
95 *Cuvinte despre nevoință*, 22; 23; 58.
96 *Cartea întâi*.
97 Sf. Dionisie Areopagitul, *Ierarhia bisericească*, II, III, 8, PG 3, 404C.
98 Cf. Mc. 5, 34; 10, 52; Lc. 7, 50; 8, 12; 8, 48; 8, 50; 17, 19; 18, 42; Rom. 3, 22; 3, 25-28; 3, 30; Gal. 2, 16; 3, 24, 26; Efes. 2,8. 1 Pt. 1, 5; 1, 9.
99 Cf. Mt. 8 13; 9, 29. Mc. 11, 22-24. Fapte. 14, 9.
100 Cf. Mt. 9, 2, 22. Mc. 2, 5. Lc. 5, 20; 17, 19; 18, 42. Fapte 3, 16; 10, 43; 15, 9; 26, 18.

puternic este El să vindece nu numai boalele trupești, ci și pe cele ale omului lăuntric", scrie Sfântul Varsanufie.[101]

Înțelegem acum de ce credința este una dintre „feșele cele de nedezlegat ale sănătății și mântuirii", cum scrie Clement Alexandrinul,[102] și de ce mulți alți Sfinți Părinți vorbesc limpede despre virtuțile ei tămăduitoare. Tertulian o consideră leac mântuitor prin excelență.[103] Fericitul Augustin, mărturisindu-și păcatele tinereții, spune: „Sufletul meu nu se putea însănătoși decât crezând",[104] arătând că Dumnezeu „a făcut leacurile credinței și le-a împrăștiat peste bolile globului pământesc, atribuindu-le atâta tărie".[105] Fericitul Teodoret al Cirului spune, în același sens, că „Dumnezeu vine în ajutorul celor care doresc să se tămăduiască, dăruindu-le credința".[106] Origen arată că încă „fericiții prooroci (...), pipăind pe Cuvântul cu ajutorul credinței, plinătatea Lui se revărsa peste ei ca să vindece".[107] Iar Sfântul Varsanufie afirmă că „credința desăvârșită se arată în vindecarea bolii noastre".[108]

Trebuie să știm însă că credința are multe trepte, iar între trezirea la credință și credința cea desăvârșită este o mare distanță; și tot așa, este mare deosebire între strădania de a crede cele ce nu se văd și deplina încredințare,[109] și încă și mai mare deosebire este între simpla primire a cuvântului lui Dumnezeu a celui ce vine la credință, prin care se dobândește o cunoaștere din afară și în parte, și vederea lui Dumnezeu, pe care Sfinții Părinți o socotesc totuna cu credința ajunsă la desăvârșire.[110] Între aceste două capete, există mulțimea de trepte pe care omul urcă spre unirea existențială cu Dumnezeu, care se împlinește prin lucrarea poruncilor, care ea însăși vine din credință și care întemeiază adevărata credința.[111]

Cel care crede, dar este încă bolnav duhovnicește, n-are decât o credință deșartă, adică lipsită de împlinirea poruncilor și lucrarea virtuților. Iar o asemenea credință nu este de ajuns pentru ca omul să primească tămăduirea de la Dumnezeu. Astfel, Sfântul Macarie spune: „Dacă cineva nu se apropie de Domnul, împins de propria-i voință și cu tot sufletul și nu se roagă cu credință puternică, nu dobândește vindecarea. De ce aceia (orbul și femeia bolnavă de curgerea sângelui), crezând, s-au vindecat îndată, iar noi n-am

[101] *Scrisori duhovnicești*, 526.
[102] *Care bogat se va mântui ?*, 29.
[103] *Scorpiace*, 15.
[104] *Confessiones*, VI, 4.
[105] *Ibidem*.
[106] *Tratamentul bolilor elinești*, I, 87.
[107] *Contra lui Celsus*, I, 48.
[108] *Scrisori duhovnicești*, 526.
[109] Cf. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, I, 30.
[110] Cf. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, II, 3, 40.
[111] Cf. Teognost, *Despre făptuire și contemplație*, 39. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 22.

câștigat vederea cu adevărat și nu am fost vindecați de patimile cele ascunse? (...) Noi n-am dobândit încă vindecarea duhovnicească și mântuirea pentru că nu-L iubim din toată inima și nici nu credem în El cu adevărat. Să credem deci în El, să ne apropiem cu adevărat de El, pentru ca să lucreze îndată adevărata tămăduire în noi".[112]

3. Leacul pocăinței

Botezul îl curăță pe om de toate păcatele sale. După primirea acestei Sfinte Taine, nu rămâne nimic neiertat, nimic nespălat, nimic nevindecat. Dar Botezul îl scapă pe om de păcat, iar nu de putința de a păcătui. El îl scoate pe om de sub stăpânirea diavolului și a demonilor, dar nu-i oprește pe aceia de a-l ispiti pe om, nici pe om nu-l împiedică de a se lăsa în voia lor. Botezul îi dăruiește omului libertatea de a nu fi stăpânit silnic și fără voia lui de către diavol[113] și puterea de a se împotrivi ispitelor.[114] Botezul nu ne răpește însă libertatea de a alege ceea ce voim. „Nici Botezul, nici Dumnezeu, nici Satana nu silesc voia omului".[115] Suntem liberi să facem binele, potrivit harului primit; suntem, de asemenea, liberi să ne întoarcem la răutatea dintâi.[116] Căci, după cum arată Sfântul Nicolae Cabasila, „Taina Botezului lucrează în noi, dar fără a face vreo silă asupra voinței noastre și fără a o robi, ci, deși stă ca o putere ascunsă în noi, totuși nu poate opri de la rău pe cei ce stau sub puterea lui; pentru că ochiul cel mai sănătos nu poate lumina pe cel ce vrea cu tot dinadinsul să zacă în întuneric".[117]

Tot așa cum l-a creat pe Adam liber și a îngăduit ispitirea lui, Dumnezeu îi lasă deplină libertate celui nou botezat și nu face să înceteze momelile diavolilor, pentru ca acesta să nu fie mântuit împotriva voii lui, ci, prin lepădarea ispitelor, să arate că voiește să fie tămăduit de Hristos și să vădească măsura alipirii de Dumnezeu,[118] făcându-se astfel împreună-lucrător al vindecării sale, al mântuirii și îndumnezeirii, împropriindu-și și sporind în chip personal și de bunăvoie darurile primite.

Dacă omul se străduiește cu toată ființa sa să păstreze și să-și împroprieze harul dobândit prin Sfintele Taine, neieșind din calea dreptății, el rămâne în starea de sănătate și de curăție a firii, care i-a fost redată prin Botez.[119] Sfinții

---

[112] *Omilii duhovnicești* (Col. II), XX, 8.
[113] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete teologice și practice*, III, 89. Cf. Sf. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, 17.
[114] Cf. Sf. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, 5, 11, 17.
[115] *Ibidem*, Răspunsul 2.
[116] Cf. *ibidem*. Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 78.
[117] *Despre viața în Hristos*, II, 60.
[118] Cf. Sf. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, Răspunsurile 3 și 5.
[119] Cf. *ibidem*.

Părinți arată că nu este cu neputință pentru om să ducă o viață lipsită de păcat și să împlinească toate poruncile lui Hristos,[120] dar puțini dintre cei botezați au conștiința mărimii harului primit. Sfântul Simeon Noul Teolog, vorbind despre Botez, spune: „S-ar fi cuvenit ca noi toți să cunoaștem bogăția harului, mărimea luminării, darul părtășiei, minunăția unei asemenea nașteri din nou ! Dar, vai, abia dacă este unul dintre o mie sau, mai bine zis, din zece mii, care să-l fi cunoscut prin vederea tainică, în vreme ce toți ceilalți sunt feți lepădați, care nu-L cunosc pe Cel care i-a adus pe lume".[121] La fel spune și Sfântul Nicolae Cabasila, vorbind despre ungerea cu Sfântul Mir: „Ceea ce Sfântul Mir împărtășește tuturor creștinilor de totdeauna și din orice vreme sunt darurile cele atât de folositoare sufletelor: darul evlaviei și al rugăciunii, al dragostei și al înțelepciunii, precum și altele, cu toate că mulți creștini nu-și dau seama de aceasta, iar alții nu cunosc lucrarea Tainei acesteia, pe când alții, în sfârșit, după cuvântul de la Fapte (19, 2), se îndoiesc chiar că există un Duh Sfânt, din pricină că atunci când au primit această Taină... (n-au cunoscut) binefacerile pe care ea le poate da și pe care Sfântul Duh le dăruiește din plin".[122]

Astfel, dacă efectele Sfintelor Taine nu se fac simțite în cei care le-au primit, dacă aceștia nu și-au regăsit sănătatea pentru care s-au rugat, ci stăruie în bolile lor, aceasta se întâmplă deoarece n-au avut starea duhovnicească trebuincioasă pentru a primi harul dăruit prin ele, nu s-au pregătit așa cum se cuvine pentru a-l primi sau nu s-au nevoit să-l păstreze, nu au stăruit în curăția și sănătatea care le-au fost redate, ci au primit prin libertatea voinței ispitele diavolești și de bunăvoie s-au întors la păcatele lor;[123] iar toate acestea, din pricină că nu s-au îngrijit de lucrarea poruncilor,[124] prin care harul primit în chip tainic la Botez devine lucrător. Acest lucru îl spune adeseori Sfântul Marcu Ascetul: „Harul și curăția care se află în noi în chip ascuns de la Botez nu ni se vor face văzute decât atunci când vom fi străbătut bine drumul poruncilor (...); iar tot cel care l-a primit în chip tainic (harul), dar nu împlinește poruncile, pe măsura neîmplinirii e luat în stăpânire de păcat";[125] „toți au fost eliberați prin harul lui Hristos, dar s-au predat pe ei înșiși în robia păcatelor prin faptul că n-au împlinit toate poruncile".[126]

---

[120] Cf. *ibidem*; *Despre pocăință*, X. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, X, 211-234. Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, VI, 4-5.
[121] *Imne*, L, 157-163.
[122] *Despre viața în Hristos*, III, 10.
[123] Cf. Sf. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, passim. Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, I, 34; II, 103-104; III, 14.
[124] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Cateheze baptismale*, IV, 23; V, 23; 26. Sf. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, passim.
[125] *Despre Botez*, Răspunsurile 4 și 5.
[126] *Ibidem*, Răspunsul 2.

De aceea, pentru ca să nu rămână pentru totdeauna necunoscător al harului Botezului și pentru ca să nu-și piardă pe vecie curăția, sănătatea și toate celelalte daruri primite prin această Sfântă Taină, ci, dimpotrivă, să le poată afla și să le sporească, Dumnezeu i-a dăruit omului păcătos leacul pocăinței (μετάνοια). După cum spune Sfântul Ioan Gură de Aur: „Există cale de întoarcere, dacă voim; ne putem întoarce la frumusețea și strălucirea dintâi, numai să lucrăm și noi pentru aceasta (...) Sufletul întinat și urâțit și coborât în ocară și necinste prin nenumăratele lui păcate, repede se poate întoarce la frumusețea lui de altădată dacă ne căim cu adevărat și din tot sufletul".[127] Sfântul Simeon Noul Teolog scrie la fel: „Cel care (după Botez) s-a întinat pe sine însuși prin fapte nelalocul lor și fărădelegi (...), acela are nevoie de pocăință pentru (...) a se întoarce la vrednicia dumnezeiască pe care a pierdut-o din pricina vieții păcătoase".[128] Tot el spune că Dumnezeu a dăruit acest leac (φάρμακον) mântuitor, „pentru ca aceia care din trândăvie și nepurtare de grijă cad din viața veșnică, să se reîntoarcă iarăși prin pocăință la aceasta cu o slavă încă și mai strălucită și mai luminată".[129] Sfinții Calist și Ignatie Xanthopol învață și ei la fel: „Noi primim în sânul dumnezeiesc, adică în sfințita cristelniță, în dar, harul dumnezeiesc cu totul desăvârșit. Dar dacă, pe urmă, prin reaua întrebuințare a celor vremelnice și prin grija de lucrurile vieții și prin ceața patimilor îl acoperim pe acesta cum nu se cuvine, ne este cu putință prin pocăință și prin împlinirea poruncilor îndumnezeitoare să primim și să dobândim iarăși această strălucire mai presus de fire și să vedem în chipul cel mai limpede arătarea ei".[130]

De aceea Sfântul Ioan Scărarul spune că „pocăința este împrospătarea Botezului",[131] și mulți Sfinți Părinți socotesc căința un al doilea Botez, „a doua baie a sfintei renașteri".[132] „Pocăința, spune Sfântul Isaac Sirul, s-a dat oamenilor după botez, ca un har peste har. Căci pocăința este a doua naștere din Dumnezeu și darul a cărui arvună am primit-o prin credință la Botez îl primim prin pocăință".[133] Aceasta nu înseamnă însă că ea ar putea înlocui Botezul sau că ar aduce vreun dar pe care acela nu ni l-ar fi dat, ca și cum, într-un anume fel, ar desăvârși Botezul. Așa cum am arătat, Botezul îi dă

---

[127] *Cateheze baptismale*, V, 24. Cf. VI, 23.

[128] *Cateheze*, XXX, 129 ș.u.

[129] *Discursuri etice*, II, 7, 305. Cf. *ibidem*, XIII, 222. A se vedea, de asemenea, Sf. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, Răspunsul 5.

[130] *Metoda sau cele 100 de capete*, 6.

[131] *Scara*, Cuvântul 5, 2.

[132] Sf. Grigorie Palama, *Triade*, II, 2, 17. De asemenea, Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, XXXIX, 17; XL, 31. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, VII, 8. Această temă este în mod deosebit dezvoltată de Sf. Simeon Noul Teolog, de pildă în: *Cateheze*, XXXII, 59; 73. *Cele 225 de capete...*, I, 36. *Imne*, LV, 33. Vezi, de asemenea, Sf. Nichita Stithatul, *Viața Sf. Simeon*, ed. Hausherr, p. 125.

[133] *Cuvinte despre nevoință*, 72.

omului tot ceea ce-i trebuie pentru tămăduirea și mântuirea sa; pocăința, în sine, nu-l poate nici vindeca, nici mântui pe om.[134] Rolul pocăinței de după Botez este să-l întoarcă pe creștin de la păcatele și patimile în care a recăzut, să fie din nou curățit și tămăduit, să redobândească starea de har în care-l așezase Sfânta Taină, să facă din nou lucrător harul sălășluit în el, să-l facă din nou roditor. În pocăință omul nu află un alt Botez și nici nu-l redobândește pe cel dintâi – căci nu poate fi pierdut vreodată –, ci roadele lui, pe care, din pricina lipsei de grijă și a trândăviei sale, ca și prin întoarcerea la starea cea păcătoasă, le pierduse.

Desigur pocăința nu-l privește numai pe cel botezat, care a păcătuit. Ea este necesară pentru tot omul care vrea să părăsească păcatul și să se întoarcă la Dumnezeu, oricare ar fi starea lui duhovnicească. Ea îl privește deci la fel de bine și pe cel care n-a primit încă Botezul și pe care Dumnezeu îl cheamă la mântuire, ca și pe cel care, înaintat pe calea virtuții, n-a ajuns încă la desăvârșire. În fapt, toți oamenii au nevoie întotdeauna de pocăință.[135] Este condiția esențială a tămăduirii omului căzut, fundament al întoarcerii sale la sănătatea deplină și al mântuirii sale. Propovăduirea Evangheliei, Vestea cea Bună a mântuirii noastre, a început prin chemarea la pocăință. Cu această chemare începe propovăduirea Sfântului Ioan Botezătorul (Mt. 3, 8; Mc. 1, 4-5; Lc. 3, 3, 8). Cu ea își începe Hristos, potrivit evangheliștilor Matei și Marcu, învățătura publică: „De atunci a început Iisus să propovăduiască și să spună: Pocăiți-vă (μετανοεῖτε), căci s-a apropiat Împărăția cerurilor" (Mt. 4, 17; cf. Mc. 1, 15). De asemenea, după evanghelistul Luca (24, 47), înainte de Înălțarea Sa la cer, la sfârșitul lucrării Sale în această lume, Hristos vorbește o dată mai mult despre pocăință. În Sfintele Scripturi vedem cum Înaintemergătorul Domnului, Iisus însuși și Apostolii propovăduiesc în mod constant pocăința, arătând-o ca lucrare cu totul trebuincioasă mântuirii noastre (Mt. 3, 2, 11; 4, 17; Mc. 1, 4, 15; 6, 12; Lc. 3, 3, 8; 5, 32; 13, 3, 5; 15, 7, 10; 24, 47; Fapte 2, 38; 3, 19; 5, 31; 11, 118; 13, 24; 17, 30; 19, 4; 20, 21; 26, 20; Rom. 2, 4-5; 2 Cor. 7, 10; 2 Tim. 2, 25; Evr. 6, 1; 2 Pt. 3, 9). Sfântul Simeon Noul Teolog socotește pocăința drept cea dintâi poruncă.[136] Pocăința, după Sfinții Părinți, este cea dintâi și cea mai mare lucrare duhovnicească, mai presus de orice virtute, căreia omul trebuie să i se dedice cu totul și înainte de orice altceva, căci în ea se cuprinde toată partea lui de lucrare pe care se cuvine s-o împlinească pentru a primi vindecarea și a se mântui.[137] Sf. Talasie Libianul scrie: „Hristos este Mântuitorul lumii întregi și a dăruit oame-

---

[134] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, XXIII, 82.

[135] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 55: „Pentru că niciodată nu se poate desăvârși lucrarea ei. De aceea, ea li se cuvine totdeauna tuturor celor ce voiesc să se mântuiască, păcătoși și drepți".

[136] *Cateheze*, XIV, 44-45.

[137] A se vedea, de pildă: *Apoftegme*, Avva Pimen, 162. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 34. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, VII, 73.

nilor pocăința spre mântuire".[138] Iar Sfântul Marcu Ascetul își începe cuvântul despre pocăință astfel: „Domnul nostru Iisus Hristos (...), dând pentru mântuirea tuturor oamenilor poruncile cuvenite măreției lui Dumnezeu, a pus libertatea ca temelie a lor și le-a fixat ținta spre care să alerge, spunând: «Pocăiți-vă», pentru ca noi, prin aceasta, să înțelegem că toată mulțimea poruncilor se cuprinde în una singură: cea a căinței pentru păcatele noastre".[139]

Pocăința este o adâncă și vie simțire lăuntrică prin care omul își recunoaște fiecare dintre păcatele sale sau, mai general, starea sa păcătoasă, se leapădă de ea, cere iertare de la Dumnezeu și, chemându-L în ajutor, arată că pe viitor nu mai vrea să păcătuiască, nu mai vrea să stăruie în depărtarea de Dumnezeu, ci dorește să se întoarcă la El și să-și schimbe cu totul purtarea. Sfinții Părinți văd pocăința ca pe un proces de convertire, care nu privește atât păcatul în sine, cât reîntoarcerea la Dumnezeu. Important este viitorul, iar nu trecutul, însănătoșirea, nu boala; nu înstrăinarea de Dumnezeu de odinioară, ci întoarcerea și alipirea de El. Acest caracter pozitiv al pocăinței reiese limpede, de pildă, din aceste cuvinte ale Sfântului Ioan Casian: „Iată care este definiția deplină și desăvârșită a pocăinței: Să nu mai săvârșim în nici un chip păcatele pentru care ne pocăim sau pentru care conștiința noastră are remușcări",[140] ca și din răspunsul dat de Avva Pimen unui frate care l-a întrebat „ce este pocăința pentru păcat ?": „a nu-l mai face de aici înainte".[141] Scopul fundamental al pocăinței este o schimbare totală, o întoarcere (așa cum arată și etimologia cuvântului μετάνοια). Numai prin părăsirea cu totul a păcatului, prin lepădarea patimilor și prin viețuirea în virtute, potrivit voii lui Dumnezeu, își arată omul cu adevărat pocăința; de aceea, Sfântul Ioan Scărarul o numește „împăcarea cu Domnul prin lacrimi și prin lucrarea cea bună a celor potrivnice păcatelor".[142]

Începutul pocăinței este recunoașterea păcatelor. A-ți recunoaște păcatele este condiția indispensabilă pentru a le părăsi, pentru a fi vindecat de ele, izbăvit și mântuit. Sfântul Efrem Sirul spune în acest sens că „începutul mântuirii este cunoașterea de sine".[143] O asemenea cunoaștere de sine se dobândește, la început, prin examinarea metodică a conștiinței. Avva Nistero învață că omul este dator ca „în toată seara și dimineața să facă socoteală pentru ce a făcut din cele ce voiește Dumnezeu și ce nu am făcut din cele ce nu voiește El, și așa să-și albească toată viața".[144] „Așa se cuvine să fie po-

---

138 *Capete despre dragoste, înfrânare...*, II, 76.
139 *Despre pocăință*, I.
140 *Convorbiri duhovnicești*, XX, 5.
141 *Apoftegme, loc. cit.*, 122. Reluat de Sf. Varsanufie, *Scrisori duhovnicești*, 122.
142 *Scara*, V, 2.
143 Ed. Assemani, t. I, p. 254.
144 *Apoftegme*: Avva Nistero cel din chinovie, 5.

căința", conchide un alt Bătrân, dând ca pildă viețuirea lui Avva Arsenie.[145] Avva Dorotei – amintind învățăturile Părinților din pustie: „Părinții au spus că fiecare trebuie să se curățească cu de-amănuntul, să se cerceteze pe sine în fiecare seară cum a trecut ziua și dimineața, iarăși, cum a trecut noaptea; și să se pocăiască lui Dumnezeu cum se cuvine pentru cele ce le-a greșit" –, la rândul său îndeamnă: „Iar fiindcă noi păcătuim mult, avem nevoie, din pricina uitării, să ne cercetăm și la ceasul al șaselea (la amiază), cum am petrecut până atunci și în ce am păcătuit".[146] Sfântul Ioan Scărarul sfătuiește ca la fiecare ceas să facă omul socoteala faptelor sale, ca să le cunoască lămurit pe fiecare.[147] De fapt, după cum vedem, această cercetare a conștiinței trebuie făcută permanent, și ea trebuie să însoțească fiecare faptă a noastră și fiecare gând și să fie pentru om o grijă necontenită, pentru a se putea tămădui de patimi și ca să se mântuiască. „Pocăința este gândul osândirii de sine și îngrijirea de sine neîngrijată (de lucrurile lumii)", scrie Sfântul Ioan Scărarul.[148] Cunoașterea propriilor păcate este un aspect fundamental al pocăinței, o condiție indispensabilă a înaintării duhovnicești și o etapă esențială în procesul de tămăduire. Ea îl scoate pe om din supunerea oarbă față de păcat, îl face să se depărteze și să se lepede de el, să nu mai vadă strâmb realitatea, cu ochii păcătoși ai eului său căzut, și să iasă din egocentrismul său pătimaș. Cunoașterea păcatelor este în sine curățitoare și eliberatoare. „Fericit ești, frate – îi scrie Sfântul Varsanufie unui monah –, dacă simți peste tot că ai păcate. Căci cel ce le simte, fără îndoială că se și scârbește de ele și se desparte de ele".[149]

Scopul pocăinței nu este însă recunoașterea în mod abstract a păcatului. Pocăința adevărată este cea în care omul simte cu durere starea păcătoasă în care se află. Sfântul Ioan Scărarul spune, în acest sens, că: „pocăința este lovirea sufletului printr-o simțire adâncă".[150] În pocăință, după cuvântul Psalmistului, omul se arată cu duhul umilit și inima înfrântă și smerită (Ps. 50, 19). Aceasta este zdrobirea inimii, fără de care, după cum spune Sfântul Varsanufie, „nimeni nu se poate mântui de patimi".[151] Această durere nu are nici o legătură cu cea pricinuită de remușcare, stare patologică, în care cel păcătos rămâne închis față în față cu păcatul său, scrutându-l cu neliniște și nefăcând nimic ca să scape de el. În starea de remușcare, omul se află tot în păcat, într-un alt fel, și tot bolnav, sub o altă formă. Rămâne țintuit pe păcat și pe propria stare sufletească, neizbutind să se desprindă de ele. Prin pocăință, dimpotrivă, omul Îl are în vedere pe Dumnezeu, spre El își îndreaptă pri-

---

[145] *Apoftegme*, N 264. Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 395.
[146] *Învățături de suflet folositoare*, XI, 5.
[147] *Scara*, IV, 116.
[148] *Ibidem*, V, 2.
[149] *Scrisori duhovnicești*, 498.
[150] *Scara*, V, 2.
[151] *Scrisori duhovnicești*, 526.

virea. Nu din pricina păcatului în sine suferă el, nici nu se întristează din pricina eului său rănit, ci pentru că prin păcat s-a despărțit de Dumnezeu și, stăruind în păcat, rămâne departe de El. În pocăință nu este nici o urmă de sentiment bolnăvicios de vinovăție, care nu face decât să tulbure sufletul și să-i slăbănogească puterile.

Recunoscându-și păcatul, în același timp, prin pocăință omul Îi cere iertare lui Dumnezeu și-și manifestă voința de a se uni din nou cu El.[152] Departe de a fi o simplă constatare a greșelii și de a rămâne fixată pe ea, pocăința se manifestă deci ca depășire a păcatului. Ea este forța prin care omul înaintează și sporește duhovnicește, iar bolile sale merg spre vindecare. Prin ea se leapădă de trecutul său păcătos, de omul cel vechi, și tinde spre cele dinainte, spre măsura omului celui nou și desăvârșit la care a fost chemat prin creație. Prin pocăință, omul se depășește fără încetare pe sine, slăbiciunile și neputințele sale, ca să ajungă la Dumnezeu. „Uitând cele ce sunt în urma mea și tinzând către cele dinainte, alerg la țintă...", spune Sfântul Apostol Pavel (Filip. 3, 14). Omul își află tămăduirea patimilor și mântuirea tinzând spre ceea ce trebuie să fie potrivit voii lui Dumnezeu, iar nu rămânând ceea ce a fost și stăruind în cele pe care le-a făcut potrivit legii păcatului.

Și pentru că prin pocăință omul se vede întotdeauna departe de măsura desăvârșirii, el nu se oprește niciodată, înaintând astfel mereu, după cum arată Sfântul Varsanufie.[153] În fapt, înaintarea se vădește prin micșorarea numărului păcatelor și prin slăbirea și împuținarea patimilor. Clement Alexandrinul, folosindu-se de un cuvânt din *Păstorul* lui Herma, spune: „Pocăința este mare pricepere; pentru că omul, pocăindu-se de cele ce a făcut, nu le mai face, nici nu le mai spune; și chinuindu-și sufletul său pentru cele ce a păcătuit, săvârșește binele".[154] Adesea, înaintarea se face cu încetineală, dar sporește cu timpul dacă omul stăruie cu răbdare în starea de pocăință. Avva Dorotei arată că „de se cercetează cineva pe sine astfel, în fiecare zi, și se sârguiește să se pocăiască pentru cele ce a greșit și să se îndrepteze pe sine, începe să-și micșoreze patima; de a făcut păcatul de nouă ori, îl va face de aci înainte de opt ori; și așa, înaintând pe încetul cu Dumnezeu, nu lasă patimile să se întărească în el".[155] Cercetându-se în fiecare clipă și căindu-se neîncetat, împotrivindu-se gândurilor pătimașe prin pocăință, omul ajunge să biruiască încetul cu încetul, prin harul lui Dumnezeu, toate patimile care sălășluiesc în el și astfel să-i fie tămăduite toate bolile sufletului.

Se cuvine să știm că omul trebuie să se căiască nu numai pentru anumite fapte sau cugete păcătoase. El trebuie să se pocăiască pentru starea generală

[152] Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, XI, 5; Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, V, 3.
[153] *Scrisori duhovnicești*, 410.
[154] *Stromate*, II, 12.
[155] *Învățături de suflet folositoare*, XI, 8.

de păcătoșenie în care se află. Creștinul, spun Sfinții Părinți, trebuie să-și aducă aminte neîncetat de păcatele sale.[156] Nu este vorba aici de o aducere-aminte amănunțită a păcatelor făcute și a împrejurărilor în care s-au petrecut – ceea ce l-ar împinge pe om în gândul pătimaș la ele –, ci de conștiința că am păcătuit și că oricând putem cădea din nou în același păcat sau în altele. Altfel spus, este vorba de recunoașterea stării de neputință și slăbiciune, de nedesăvârșire și de înstrăinare de Dumnezeu. Aducerea-aminte de greșelile din trecut îl face pe om să se teamă să nu cadă din nou, și să se ferească de ele în clipa de față și pe viitor, lepădându-se de patimile care le-au produs și chemându-L în ajutor pentru aceasta pe Dumnezeu. În acest sens, Sfântul Isaac Sirul definește pocăința ca fiind „cererea prelungită în tot ceasul a rugăciunii pline de străpungere ce se îndreaptă spre Dumnezeu pentru iertarea păcatelor trecute", dar și „întristarea și grija pentru păzirea de cele viitoare".[157] Sfântul Ioan Gură de Aur spune, la fel: „Se cuvine să păstrăm mereu în minte amintirea păcatelor noastre, chiar după ce ne-am curățit de ele (...) Aducerea-aminte de cele trecute este pază pentru cele viitoare".[158]

Se cuvine, de asemenea, să stăruim în starea de pocăință, chiar dacă, într-un anumit moment, n-am avea un păcat anume. Sfinții Părinți arată, de altfel, că omul se amăgește crezând că este fără de păcat.[159] În Cartea Pildelor lui Solomon stă scris că chiar „cel drept cade de șapte ori" (Pilde 24, 16). A crede că ești lipsit de păcat arată necunoaștere de sine și de starea în care te afli. De aceea Sfinții Părinți îl îndeamnă pe om să se căiască pentru păcatele sale, fie știute, fie neștiute.[160] Așa cum învață însuși Sfântul Apostol Ioan, „dacă zicem că păcat nu avem, ne amăgim pe noi înșine și adevărul nu este în noi" (1 In 1, 8). Păcatul, de altfel, nu constă numai în făptuirea răului, ci și în nelucrarea binelui (Iac. 4, 17).[161] În sensul propriu al cuvântului, este păcat orice faptă și orice gând prin care omul, de bunăvoie, se abate de la cele voite de Dumnezeu. Și tot păcat este lipsa de grijă în a împlini voia Lui. Or, așa cum arată Sfântul Marcu Ascetul, nu există „om care să trăiască și să fie lipsit de păcat și care să fi urmat întru totul poruncile și să nu fi neglijat nici una dintre ele".[162] De altfel, tot ceea ce îl ține pe om înstrăinat de Dumnezeu este, de asemenea, păcat. De aceea, atâta vreme cât nu s-a unit desăvârșit cu Dumnezeu, atâta vreme cât n-a ajuns la asemănarea cu Hristos, omul se poate socoti pe sine în stare de păcat. Pocăința este deci necesară

---

[156] A se vedea, de pildă: Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 428. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre pocăință*, VII, 4.
[157] *Cuvinte despre nevoință*, 50.
[158] *Despre pocăință*, VII, 4.
[159] A se vedea, de pildă, Sf. Marcu Ascetul, *Despre pocăință*, XII.
[160] A se vedea, de pildă, Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 394. În rugăciunea care se citește imediat înainte de Sfânta Împărtășanie se cere lui Dumnezeu iertarea pentru greșelile făcute „cu știința și cu neștiința".
[161] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cuvânt ascetic*, 30.
[162] *Despre pocăință*, XII.

pentru toți[163] și ea trebuie să se facă, după cum învață Sfinții Părinți, în fiecare ceas al vieții. „Trebuie să știm că avem nevoie în tot ceasul și în cele douăzeci și patru de ceasuri ale nopții și ale zilei de pocăință", scrie Sfântul Isaac Sirul.[164] Orice ar face și orice ar gândi, omul trebuie să-și cunoască nevrednicia, să-și dea seama că este mai prejos de ceea ce s-ar cuveni să fie după voia lui Dumnezeu, să înțeleagă cât este de departe de slava la care a fost chemat prin fire și de desăvârșirea la care ar putea ajunge în unirea deplină cu El. De aceea, Sfântul Varsanufie învață: „în toate osândește-te pe tine ca cel ce ai păcătuit și ai greșit";[165] „trebuie să fim întotdeauna încredințați că păcătuim în toate: și în cuvânt, și în faptă, și în gând".[166]

Din căința neîncetată se nasc doliul (întristarea) (πένθος) și străpungerea inimii (κατάνυξις), care, la rândul lor, zămislesc lacrimile (δάκρυα).[167] În acestea trei, despre care vom vorbi ulterior, stă pocăința desăvârșită;[168] ultima este un dar al Sfântului Duh, pe care doar puțini oameni ajung să-l dobândească, și învățătura Sfinților Părinți despre pocăință îi acordă o importanță fundamentală.

Pocăința este socotită de Sfinții Părinți ca un leac deosebit de folositor. Și cel mai adesea ei vorbesc despre această stare duhovnicească în termeni medicali.[169] Sfântul Simeon Noul Teolog se referă și el la „leacul (φάρμακον) mântuitor" al pocăinței, pe care Dumnezeu l-a dat oamenilor.[170] Acest mod de a privi pocăința se întâlnește cu constanță la Sfântul Ioan Gură de Aur,[171] care, de pildă, zice: „pocăința este vindecarea păcatului";[172] „pocăința este leac pentru rana păcatului";[173] „după cum există doctorii pentru rănile trupului, pentru păcat, care este boala sufletului, avem drept doctorie pocăința";[174] „să folosim, fraților, leacul mântuitor al pocăinței sau, mai bine spus, să primim ca din mâna lui Dumnezeu pocăința care ne este de folos

[163] Cf. *ibidem*.
[164] *Cuvinte despre nevoință*, 50. Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, XXV, 58. „Eu în păcat mă culc și în păcat mă scol", a zis Avva Sisoe (*Apoftegme*, serie alfabetică, Avva Sisoe, 36).
[165] *Scrisori duhovnicești*, 214.
[166] *Ibidem*, 442.
[167] A se vedea, de pildă, Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, IV, 494; XXV, 58. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 242, 428.
[168] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete teologice și practice*, III, 23.
[169] În afara referințelor de mai jos, a se vedea Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, XIX, 12 ; XX, 8.
[170] *Discursuri etice*, II, 7, 305.
[171] În afara referințelor date mai jos, a se vedea: *Despre pocăință*, V, 2; VII, 1, 2; VIII, 1, 4, 9; *Despre zdrobirea inimii*, II, 1; *Omilii la statui*, V, 4; *Despre diavol*, II, 5.
[172] *Despre pocăință*, VII, 1.
[173] *Ibidem*, 2.
[174] *Ibidem*.

pentru tămăduirea noastră";[175] „să primim, fraților, pocăința, leacul care ne va izbăvi de boală și care va șterge păcatele noastre";[176] „cu toții suntem păcătoși, dar nu deznădăjduiți; nu ostenesc să vă pun în față leacul care vă alină suferințele";[177] „iau drept martori, pentru a-mi întări cuvântul, nu un singur om, sau doi, sau trei, ci mii de oameni plini de răni și bube, întinați de multe patimi, care au fost repede și deplin vindecați de pocăință, nemairămânând vreo urmă sau vreun rest din vechea lor răutate";[178] „de-am fi cu totul acoperiți de rănile păcatului, dacă ne căim (...), Dumnezeu le va șterge cu totul, fără să mai rămână vreun semn sau vreo urmă a lor";[179] „Dacă Dumnezeu vede că cei păcătoși se căiesc, de-ar fi ucigași și plini pe tot trupul de răni, El are grijă de ei și-i tămăduiește și-i curăță de orice urmă a păcatului";[180] „să fim cu totul încredințați că mare este puterea acestui leac, care este pocăința".[181]

Pocăința este leac, pentru că prin ea, așa cum arată numeroasele citate de mai sus, omul dobândește de la Dumnezeu curățirea de păcate și vindecarea de patimi, care sunt adevărate boli ale sufletului. Urmată îndelung și cu simțire vie și adâncă, pocăința îl duce pe om la nepătimire,[182] starea în care el își recapătă deplina libertate și sănătatea desăvârșită, stare la care nu poate ajunge fără ajutorul ei.[183]

Prin iertarea păcatelor și tămăduirea de patimi, pe care i le aduce pocăința, omul își poate regăsi pacea lăuntrică. „Să ne întoarcem cu pocăința la Dumnezeu și va aduce toate la pace", scrie Sfântul Varsanufie.[184] Iar Avva Dorotei arată că „prin zdrobirea inimii... vine omul în sfârșit la odihnă".[185]

Vindecat de patimi, omul ajunge să trăiască în chip virtuos; el poate din nou să ducă o viață sănătoasă, firească, potrivit adevăratei sale naturi. Sfântul Ioan Damaschin spune, în acest sens, că „pocăința este întoarcerea, prin asceză și osteneli, de la starea cea contra naturii la starea naturală".[186] De altfel, pocăința se vădește a fi pentru omul păcătos singura cale prin care se poate întoarce la lucrarea virtuților, și de aceea mulți Sfinți Părinți o socotesc cea dintâi poruncă, ea fiind condiția împlinirii tuturor celorlalte porunci. Numai depărtându-se de patimi și lepădând de la el orice răutate, cerând cu lacrimi de la Dumnezeu iertarea păcatelor, cunoscând cu durere ticăloșia la

---

175 *Ibidem*, 3.
176 *Ibidem*.
177 *Ibidem*, VIII, 1.
178 *Ibidem*, 4.
179 *Ibidem*, 4.
180 *Ibidem*.
181 *Ibidem*.
182 Cf. Sf. Marcu Ascetul, *Despre pocăință*, VII.
183 Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, V, 1059.
184 *Scrisori duhovnicești*, 786.
185 *Învățături de suflet folositoare*, I, 10.
186 *Dogmatica*, II, 30.

care a ajuns prin înstrăinarea de Dumnezeu, poate omul să ajungă la simțirea vie și străpungătoare a nevoii de a se întoarce la El, și să se deschidă cu totul harului Sfântului Duh, Care este izvorul a toată virtutea. Numai lepădând hainele cele de piele ale păcatului, se poate el îmbrăca din nou cu harul cel dumnezeiesc, lucrând virtuțile ca om înnoit și deplin sănătos în Hristos. Iată de ce Sfinții Părinți socotesc pocăința, străpungerea inimii și lacrimile ca temeiuri ale împlinirii tuturor virtuților.[187]

Și regăsind prin pocăință calea virtuților, omul își redobândește adevărata viață. „Lacrimile, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, îl învie pe cel mort cu sufletul".[188] Și tot el spune: „Căința îl aduce la viață pe cel mort duhovnicește".[189] Și, dimpotrivă, lipsa de căință îl duce pe om la moarte. „Dacă nu vă veți pocăi, toți veți pieri", spune Însuși Hristos (Lc. 13, 3, 5).

În vreme ce prin abaterea de la calea dreptății sufletul a fost schimonosit, „pocăința îl îndreaptă",[190] îi reface însușirile firești. Pocăința este tămăduitoare mai ales pentru puterea lui de cunoaștere, care, prin patimi, a fost îmbolnăvită cu totul. Prin căință, omul iese din orbirea necunoașterii de sine și a lumii. Recunoscând că este păcătos, cunoscând starea căzută în care se află, ajunge să înțeleagă cât de departe este de Dumnezeu și-și recunoaște rătăcirea. Prin pocăință, oameni care ajunseseră nebuni și nepricepuți (μωροὶ καὶ ἀσύνετοι) din pricina păcatelor, „își recunosc nebunia (ἀφροσύνη) lor", scrie Herma.[191] Stăruind necontenit în pocăință, omul ajunge să se cunoască pe sine din ce în ce mai bine, să vadă tot mai limpede răutatea care zace în el, sesizând chiar și cea mai mică dintre greșelile și lipsurile sale.[192] Atunci el pătrunde în adâncul sufletului său și vede acolo boli care rămân necunoscute pentru cel care viețuiește în păcat. Căindu-se chiar pentru greșelile cele neștiute[193] și pentru cele fără voie,[194] el urmărește răul până în cele mai tăinuite ascunzișuri ale sale și-i vădește viclenia; iar cu puterea harului dumnezeiesc pe care-l cere cu rugăciuni fierbinți scoate cu totul din sufletul său și păcatul, și boala.[195]

Cunoașterea stării sale păcătoase, pe care omul o dobândește prin căință, este o condiție absolut necesară pentru vindecarea ei. Căci, dacă n-ar cunoaște mulțimea păcatelor și gravitatea bolii sale, cum ar ajunge el să ceară

---

[187] Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, I, 10. *Apoftegme*, serie alfabetică, Avva Pimen, 119, 134. Sf. Marcu Ascetul, *Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte*, 197. Sf. Efrem Sirul, ed. Assemani, t. I, p. 44. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, IV, 404, 409, 670.

[188] *Despre pocăință*, VIII, 4.

[189] *Ibidem*.

[190] Evagrie, *Către monahi*, 53.

[191] *Păstorul*, Vedenia a IX-a, 22.

[192] Cf. Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 27.

[193] Cf. Sf. Varsanufie, *Scrisori duhovnicești*, 394.

[194] Cf. Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 100.

[195] Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, XX, 7.

ajutorul dumnezeiescului Doctor, ca să primească astfel tămăduirea sufletului său? „Cum s-ar lăsa îngrijit de doctor cel care nici măcar nu știe că e rănit și zace răpus de boală?", se întreabă Sfântul Simeon Noul Teolog.[196] De aceea, Sfântul Ioan Gură de Aur dă următorul sfat: „Să recunoaștem cu sinceritate ce-am ajuns și cât de rele sunt rănile sufletului nostru, căci numai așa ne lecuim; cel care nu-și cunoaște boala, nu-și face griji din pricina ei".[197] Așa cum am mai spus, Dumnezeu, Care respectă libertatea omului, nu-l mântuie cu sila, ci așteaptă în marea Lui milostivire ca omul să-și manifeste dorința de a fi vindecat și să ceară de la El harul Său cel tămăduitor. Iar dacă omul face aceasta, Dumnezeu îl vindecă negreșit.[198] Or, tocmai prin pocăință ajunge omul să-și descopere boala, și să ceară ajutor lui Dumnezeu, și să primească vindecarea. „Celor ce-și caută într-adevăr vindecarea – spune Sfântul Ioan Casian – nu le pot lipsi leacurile din partea acelui adevărat medic al sufletelor, mai ales celor care nu și-au disprețuit prin deznădejde și nepăsare bolile, nu și-au ascuns primejdiile rănilor și nici n-au respins cu minte necugetată leacul pocăinței, ci, față cu slăbiciunile căpătate din neștiință sau rătăcire, cu minte smerită și totuși prevăzătoare, au alergat la medicul cel ceresc".[199]

Dar nu numai la cunoașterea de sine ajunge astfel omul, ci și, așa cum am mai spus, la adevărata cunoaștere a tot ceea ce există, aici cuprinzându-se și realitățile duhovnicești cele mai tainice și mai înalte. Într-adevăr, cel care se căiește de păcatele sale, prin harul lui Dumnezeu este curățit de patimi și încetul cu încetul întunericul care se așternuse peste puterea de cunoaștere a sufletului se risipește, iar mintea îi este tot mai mult luminată de Duhul Sfânt, pe măsura curățirii sale. „Pocăința este ușa care scoate din întuneric și duce la lumină", scrie Sfântul Simeon Noul Teolog.[200] Iar în altă parte, spune mai pe larg: „Rodul și fapta pocăinței sunt cele care alungă neștiința și aduc cunoștința: mai întâi cunoștința despre noi și despre cele ale noastre, apoi despre cele mai presus de noi și despre tainele cele dumnezeiești, cele nevăzute și necunoscute pentru cei care n-au făcut pocăință (...); cele dumnezeiești (...) se descoperă numai celor care au făcut pocăință fierbinte și s-au curățit frumos printr-o pocăință sinceră și atât pe cât e măsura pocăinței și curățirii lor; acestora li se arată adâncurile Duhului (...). Dar pentru toți ceilalți ele sunt necunoscute și ascunse".[201]

Din aceste rânduri reiese că această cunoaștere de sine și a lui Dumnezeu, la care se ajunge prin pocăință, nu este o cunoaștere teoretică, abstractă, ci este o cunoaștere existențială, o cunoaștere, insuflată de Duhul Sfânt, a min-

---

196 *Cateheze*, VII, 89-90.
197 *Despre diavol*, II, 5.
198 Cf. *Apoftegme*, 1627D (Avva Zinon).
199 *Convorbiri duhovnicești*, XIX, 12.
200 *Cateheze*, XXVIII, 127-128.
201 *Discursuri teologice*, I, 304. Cf. *Cateheze*, IV, 676.

ții coborâte în inimă și unite cu ea. De aceea, spun Sfinții Părinți, prin pocăință, în om se petrece unirea acestor puteri, care dintru început au fost unite și împreună lucrătoare în firea sa, dar care au fost despărțite prin păcat. Iar această sfâșiere și ruptură stăruie ca boală și rană adâncă a făpturii sale.

Reunificarea lor este una dintre condițiile esențiale pentru a se ajunge la rugăciunea curată, care este adevărata lucrare a minții, potrivit menirii ei firești. Prin străpungerea inimii – prin care se înlesnește rugăciunea[202] și se face roditoare,[203] și de aceea cu adevărat se cuvine să fie împreunată cu ea[204] –, nu numai că omul se curățește de întinăciunea păcatului, ci și, simțind cu durere starea nenorocită în care se află și înstrăinarea de Dumnezeu, se smerește cerând cu lacrimi și suspine ajutorul Lui și poate primi astfel harul Său tămăduitor și mântuitor. Numai așa rugăciunea omului nu rămâne pur intelectuală, ci se face din toată ființa sa, al cărei centru este inima.

Întorcându-l pe om la Dumnezeu și înlesnindu-i rugăciunea către El, pocăința face ca omul să fie ajutat în tot timpul și în tot locul de Dumnezeu.[205] Și așa omul biruiește toate greutățile, fie ele lăuntrice sau din afară, ca și primejdiile și necazurile întâmpinate. Lacrimile de pocăință au, de altfel, darul de a întări inima, ca o adevărată hrană, așa cum spune Psalmistul: „Făcutu-mi-s-au lacrimile mele pâine ziua și noaptea" (Ps. 41, 3).

Pocăința sporește tăria omului în fața gândurilor păcătoase semănate de diavol în suflet. Mustrarea inimii este, așa cum învață Sfinții Părinți, armă de nebiruit în fața ispitelor.[206] Pocăința are de altfel puterea de a risipi tulburările aduse de diavoli și de a-i alunga din suflet. Cel ce are „plânsul adevărat împreunat cu străpungerea inimii... nu e biruit de nici un război (...). Căci este o pavăză care întoarce toate săgețile diavolului (Efes. 6, 16). Cel care-l are nu e atins de nici o lovitură în război", scrie Sfântul Varsanufie.[207] Sfântul Ioan Gură de Aur spune că „diavolul fuge întotdeauna de împunsătura ascuțită a pocăinței".[208] Iar Sfântul Ioan Scărarul îi face pe diavoli să spună: „Un singur vrăjmaș avem, asupra căruia nu avem putere (...), iar aceasta este a te defăima pe tine însuți în chip sincer înaintea lui Dumnezeu. Atunci să ne socotești ca pe o pânză de păianjen".[209] Vedem că, pe lângă funcția tămăduitoare, pocăința are și o funcție de apărare și prevenire. Avva Pimen spune că „dacă omul se va prihăni pe sine, află sprijin pretutindeni".[210] „Lacrimile păzesc neîncetat cu Numele lui Dumnezeu pe cel ce le-a dobândit", scrie

[202] Cf. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, II, 2, 17; Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, V, 29. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, IX, 26.
[203] Cf. Evagrie, *Despre rugăciune*, 5, 6.
[204] Cf., de pildă, Sf. Varsanufie, *Scrisori duhovnicești*, 509.
[205] *Apoftegme*, serie alfabetică, Avva Pimen, 162.
[206] Vezi *Apoftegme*, Col. Etiopiană, 13, 25.
[207] *Scrisori duhovnicești*, 461.
[208] *Despre pocăință*, III, 4. Cf. II, 1.
[209] *Scara*, XXII, 28.
[210] *Apoftegme*, seria alfabetică, Avva Pimen, 95.

Sfântul Varsanufie;[211] și, adaugă el, atunci când omul ajunge la nepătimire, tot prin pocăința rămâne neatins de patimi.[212]

Se vede limpede că pocăința este o lucrare cu adevărat trebuincioasă omului, pe toate treptele vieții sale duhovnicești. De aceea, Sfântul Ioan Scărarul spune: „Nu vom fi învinuiți, fraților, la ieșirea sufletului, că n-am săvârșit minuni, nici că n-am teologhisit, nici că n-am fost văzători, dar vom da negreșit socoteală lui Dumnezeu că n-am plâns pentru păcatele noastre".[213] Iar Sfântul Isaac Sirul laudă pocăința ca cea mai vrednică stare duhovnicească a sufletului: „Cel ce-și simte păcatele e mai bun decât cel ce scoală morții prin rugăciunea lui. Cel ce suspină un ceas pentru sufletul său e mai bun decât cel ce folosește lumii întregi prin gândirea lui. Cel ce s-a învrednicit să se vadă pe sine e mai bun decât cel ce s-a învrednicit să-i vadă pe îngeri".[214]

4. Leacul rugăciunii

a) Rolul rugăciunii și efectele ei tămăduitoare

Prin credință, omul Îl recunoaște pe Hristos ca Dumnezeu și Stăpân al său și singurul tămăduitor al patimilor sale. Prin pocăință, se întoarce la El și, căindu-se pentru greșelile sale, așteaptă de la El iertarea lor; recunoscându-și starea de boală, cu simțirea vie și dureroasă a neputinței și slăbiciunii sale, se apropie de El, dorind din tot sufletul să nu se mai despartă de El. Rugăciunea însoțește și credința, și căința; prin ea omul cere ajutorul lui Dumnezeu, ca să primească de la El tămăduirea de patimi, curățirea de păcate; prin ea se deschide cu toată ființa sa harului dumnezeiesc și se unește cu El.

Prin rugăciune omul se așază în fața lui Dumnezeu, vorbește cu El și se unește cu El. Ea este, cum spune Sfântul Grigorie Palama, „legătura care unește făpturile cu Creatorul lor".[215] O astfel de legătură se creează, desigur, și prin primirea Sfintelor Taine, și mai ales prin Botez, Mirungere și Euharistie, care, prin plinătatea harului, îi redau omului strălucirea dintâi a chipului lui Dumnezeu din el și restatornicesc asemănarea cu El. Dar aceasta se face, așa cum spune Sfântul Marcu Ascetul, „în chip tainic", doar ca potențialitate. Creștinul urmează să facă lucrător harul primit, să sporească în el și prin el. Iar pentru aceasta, rugăciunea este absolut necesară, iar rolul ei, esențial.[216] Prin rugăciune, omul intră în legătură personală cu Dumnezeu, aflat în

[211] *Scrisori duhovnicești*, 461.
[212] *Ibidem*, 462.
[213] *Scara*, VII, 73.
[214] *Cuvinte despre nevoință*, 34.
[215] *Trei capete despre rugăciune și curăția inimii*, 1.
[216] Cf. Sf. Grigorie Sinaitul, *Învățătură despre liniștire și rugăciune*.

el prin harul Său, se predă lucrării mântuitoare a harului și se face de bunăvoie și întru cunoștință împreună-lucrător cu acesta la mântuirea și îndumnezeirea sa în Hristos prin Sfântul Duh. Apropiindu-se astfel de Dumnezeu, ținta sa este acum să sporească în apropierea de El, nu pentru că Dumnezeu ar fi departe, ci pentru că omul rămâne departe și în afara Celui care-i este mai lăuntric decât toate cele dinlăuntrul lui – și chiar, cum spune Sfântul Nicolae Cabasila, mai aproape de om decât însăși inima sa[217] –, fie din pricină că s-a înstrăinat de El prin păcat, fie că nu și-a împropriat cu totul harul primit. „Noi ne rugăm lui Dumnezeu, scrie Sfântul Grigorie Palama, nu pentru a-L aduce la noi, căci El este pretutindeni, ci pentru a ne înălța pe noi spre El prin rugăciunea pe care i-o aducem și pentru a ne întoarce la El".[218] Sfântul Dionisie Areopagitul spune, cu alte cuvinte, același lucru: „Dacă este întru totul adevărat că Sfânta Treime este prezentă în toate făpturile, nu orice făptură se sălășluiește în Ea. Dar prin rugăciunile preacurate și stăruitoare pe care I le aducem (...), ajungem să ne sălășluim în Ea".[219] Rugăciunea se vădește astfel a fi pricinuitoarea locuirii desăvârșite a harului în om.[220]

Dumnezeu Își revarsă neîncetat harul Său asupra oamenilor, dar nu-l silește pe om să-l primească. Respectând libertatea omului, El așteaptă, în marea Lui milostivire, ca acesta să I-l ceară. Rugăciunea este cea prin care, în chip liber și întru cunoștință, omul cere harul lui Dumnezeu; și cerându-l, Dumnezeu îndată îi ascultă rugăciunea. Auzim cum Hristos însuși și Apostolii Săi spun: „Cereți și vi se va da... oricine cere ia" (Mt. 7, 7-8). „Toate câte veți cere, rugându-vă cu credință, veți primi" (Mt. 21, 22). „Cereți și vi se va da... că oricine cere ia" (Luca 11, 9-10). „Dacă veți cere ceva în Numele Meu, Eu voi face" (In 14, 14). „Orice cerem, primim de la El" (1 In 3, 22). Hristos ne spune că harul și darul lui sunt deja prezente în noi: „Toate câte cereți, rugându-vă, să credeți că le-ați primit, și le veți avea" (Mc. 11, 24). Dacă omul nu și-a însușit harul prezent în el, aceasta se întâmplă pentru că nu s-a întors prin rugăciune spre Cel care i l-a dăruit și Care este El însuși prezent în acest har și ni Se dă prin el: „Nu aveți, pentru că nu cereți" (Iac. 4, 2).

Pentru ca să fie ascultată, rugăciunea trebuie făcută așa cum se cuvine;[221] dacă „cereți și nu primiți", aceasta se întâmplă „pentru că cereți rău" (Iac. 4, 3).

Rugăciunea trebuie să se facă cu credință (Mt. 21, 22). De asemenea, Sfinții Părinți socotesc starea de căință ca absolut esențială pentru rugăciune. Astfel, Sfântul Ioan Casian spune că prin ea se ajunge la adevărata rugăciune, când, cunoscându-și păcatul și neputința, „sufletul nostru se dăruiește în

---

[217] *Despre viața în Hristos*, VI, 98.
[218] *Triade*, II, 1, 30.
[219] *Despre Numirile dumnezeiești*, III, 1, PG 3, 680B.
[220] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 32.
[221] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Tâlcuire la Psalmul 4*, 2.

gemete și suspine lui Dumnezeu".[222] Evagrie scrie și el: „Simțirea rugăciunii este adunarea cugetului, împreunată cu evlavia, cu străpungerea inimii, cu durerea sufletului, cu mărturisirea greșalelor, cu suspine nevăzute".[223] Fără căință, rugăciunea nu este bine primită.[224] Căci pentru a se apropia de Dumnezeu, omul trebuie să înțeleagă mai întâi cât de mult s-a depărtat de El; pentru a primi tămăduirea de relele sale, trebuie să cunoască mulțimea greșelilor sale și să se căiască pentru ele; pentru a primi harul, trebuie mai întâi să simtă cu durere câtă nevoie are de el. În afară de credință și căință, alte condiții ale rugăciunii bine primite sunt: atenția,[225] privegherea și trezvia (νῆψις),[226] râvna fierbinte,[227] stăruința,[228] smerenia[229] și îndeosebi curăția inimii.[230] Se cuvine, de asemenea, ca cererea să fie după voia lui Dumnezeu,[231] Cel care ne vrea binele și știe care sunt cu adevărat nevoile noastre.

Rugăciunea, fiind pricinuitoarea primirii depline a harului, este prin aceasta pricinuitoarea tămăduirii omului și a întoarcerii sale întru sănătate.

Prin ea omul I se adresează lui Hristos-Doctorul sufletelor și al trupurilor noastre, pentru a primi de la El vindecarea de toată răutatea. Numai Dumnezeu singur este ajutorul și sprijinitorul său. „Știm – spune Sfântul Varsanufie – că cei bolnavi au nevoie totdeauna de doctor și de leacurile de la el (...) De aceea și proorocul strigă, zicând: «Doamne, scăpare Te-ai făcut nouă în neam și în neam» (Ps. 89, 1). Iar dacă El este scăparea noastră, să ne aducem aminte că zice: «Cheamă-Mă pe Mine în ziua necazului tău, și te voi izbăvi

---

[222] *Convorbiri duhovnicești*, IX, 11.

[223] *Despre rugăciune*, 43. Cf. Origen, *Despre rugăciune*, 33.

[224] Sf. Isaac Sirul, *Epistole*, IV.

[225] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Evrei*, XXVII, 5; *Omilii la Facere*, XXX, 5; *Împotriva anomeilor*, V, 6; VII, 7; *Omilii* la Ana, IV, 6; *Tâlcuire la Psalmul 4*, 2; *Omilii la Matei*, XIX, 2. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 35. Această atitudine, ca și următoarele vor fi amănunțit examinate în continuare.

[226] Cf. Col. 4, 2; 1 Pt. 4, 7. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, XXX, 5; *Omilie la Săptămâna Mare*; *Împotriva anomeilor*, VII, 7; *Omilii la Efeseni*, XXIV, 3. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 35.

[227] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Împotriva anomeilor*, VII, 7; *Omilii la Ana*, IV, 6; *Omilii la Matei*, XXVII, 5; XXIII, 4. *Omilie în Săptămâna Mare;* Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), XXXI, 4, 5.

[228] Cf. Rom. 12, 12. Col. 4, 2. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Evrei*, XXVII, 5; *Omilii la Efeseni*, XXIV, 3; *Tâlcuire la Psalmul 7*, 4; *Omilii la Matei*, XXIII, 4. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, IX, 4.

[229] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Evrei*, XXVII, 5; *Tâlcuire la Psalmul 4*, 3; 4; *Tâlcuire la Psalmul 9*, 6. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 21.

[230] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Evrei*, XXVII, 5; *Despre pocăință*, IV, 12; *Tâlcuire la Psalmul 3*, 3; *Omilii la Isaia*, I, 5; *Omilii la Matei*, LI, 1; *Omilii la 1 Timotei*, VIII, 1. Evagrie, *Cuvânt despre rugăciune*, 4.

[231] Cf. 1 In 5, 14.

și Mă vei preamări» (Ps. 49, 16)".[232] Sfântul Ioan Gură de Aur spune că „în timpul rugăciunii Îi arătăm Doctorului rănile, ca să ne tămăduim",[233] și îi învață pe cei căzuți în boală din pricina păcatului: „Nu căutați sprijin la oameni, nu priviți spre cei care vă dau numai un ajutor trecător; părăsind aceasta, alergați cu mintea la Doctorul sufletelor. Singurul care poate să vă lecuiască rănile inimii este Cel care a creat toate făpturile și cunoaște toate faptele noastre. Ajunge să strigăm din adâncul inimii spre El și înaintea Lui să vărsăm lacrimile noastre".[234] Iar Sfântul Ioan Scărarul îl sfătuiește pe cel ce se roagă să ia drept pildă de rugăciune pe cea a „celor bolnavi în fața doctorilor, când e să li se taie, sau să li se ardă vreo rană".[235]

Ca răspuns la rugăciunea sa, omul primește de la Hristos leacurile potrivit stării sale și izbăvirea de boală. De aceea nu este de mirare că Sfinții Părinți socotesc rugăciunea ca un leac[236] deosebit de puternic și folositor. „Rugăciunea este doctorie", scrie Sfântul Ioan Gură de Aur;[237] și încă: „Rugăciunea este leacul mântuirii";[238] „este izbăvirea noastră, doctoria sufletului și leac pentru relele lui";[239] „puterea rugăciunii (...) vindecă bolile".[240] Sfântul Isaac Sirul arată și el că „rugăciunea este... ajutor în ascuțișul bolilor".[241] Iar Sfântul Ioan Scărarul, personificând rugăciunea, o face să spună: „Veniți la mine... și eu voi da vindecare rănilor voastre".[242] Sfântul Ioan Gură de Aur laudă neîncetat nemăsurata putere a rugăciunii: „Mare este puterea rugăciunii !";[243] „Nimic nu este mai puternic decât rugăciunea fierbinte și curată, căci numai ea ne poate izbăvi de răutățile de acum";[244] „să alergăm întotdeauna la Dumnezeu și Lui să-I cerem orice lucru, căci nimic nu este mai de folos ca rugăciunea; ea face cu putință cele ce par cu neputință, ușoare cele grele, și netede și ușor de străbătut căile presărate cu stavile".[245] În timp ce fără rugăciune omul nu poate face nimic („Fără Mine nu puteți face nimic", In 15, 5), prin ea, toate îi sunt cu putință omului, căci prin ea Îl cheamă în

---

232 *Scrisori duhovnicești*, 424.
233 *Omilii la Facere*, XXX, 5.
234 *Despre pocăință*, IV, 4.
235 *Scara*, XXVIII, 7.
236 Sf. Varsanufie, *Scrisori duhovnicești*, 424. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVIII, 2. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Evrei*, XXVII, 5; *Cateheze baptismale*, VII, 25.
237 *Tâlcuire la Psalmul 7*, 4.
238 *Omilii la Evrei*, XXVII, 5.
239 *Cateheze baptismale*, VII, 25.
240 *Împotriva anomeilor*, V, 7.
241 *Cuvinte despre nevoință*, 21.
242 *Scara*, XXVIII, 2.
243 *Omilii la Efeseni*, XXIV, 4.
244 *Omilie împotriva celor care se folosesc în chip nedrept de acest cuvânt al Apostolului* etc. 12.
245 *Omilii la Ana*, IV, 5. A se vedea, de asemenea, *Omilii la Facere*, XLIX, 3; *Împotriva anomeilor*, VII, 7.

ajutor pe „Cel ce poate să facă, prin puterea cea lucrătoare în noi, cu mult mai presus decât toate câte cerem sau pricepem noi" (Efes. 3, 20).

Pentru că păcatul și patimile sunt forme de boală și rădăcină a tuturor bolilor, mai întâi de toate omul trebuie să-I ceară lui Dumnezeu iertarea și curățirea de ele.[246] Origen scrie că orice rugăciune trebuie făcută „cu căință, recunoscându-ne vinovați în fața lui Dumnezeu de propriile noastre păcate și cerând, mai întâi, iertare pentru greșelile din trecut".[247] Virtutea tămăduitoare a rugăciunii se vădește deci, în primul rând, în izbăvirea din păcat. „Rugăciunea, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, este leac împotriva otrăvii păcatului, doctorie pentru greșelile noastre".[248] Iar în altă parte arată: „Zilnic ne rănim în tot felul; să dăm rănilor noastre leacul potrivit pentru ele, care este rugăciunea. Căci Dumnezeu, dacă-L rugăm cu luare-aminte, din tot sufletul și cu ardoarea inimii, poate să ne ierte păcatele și să ne curățească de ele".[249] Sfântul Ioan Scărarul spune și el că rugăciunea este „leac tămăduitor al unor mari greșeli".[250] Iar Sfântul Nicolae Cabasila scrie: „Numele lui Dumnezeu Îl chemăm și cu gura, și cu dorința, și cu gândul, pentru a pune pe toate părțile prin care am greșit leacul cel mântuitor și vindecător".[251] Căci așa ne învață Apostolul Ioan: „iertate v-au fost păcatele pentru Numele Lui" (1 In 2, 12). În chip profund, rugăciunea îl tămăduiește pe om de patimile sale, care sunt pentru el adevărate boli, le dezrădăcinează din ființa sa și le nimicește cu totul.[252] În timp ce păcatele sunt greșeli de moment, patimile arată stăruința în păcat, și de aceea, pentru tămăduirea lor, este nevoie de o rugăciune neîncetată. „Știm că a chema neîncetat Numele lui Dumnezeu e un leac care nimicește nu numai toate patimile, ci însăși lucrarea lor", scrie Sfântul Varsanufie,[253] arătând că felul în care se face acest lucru minunat rămâne de neînțeles pentru om: „Precum impune doctorul leacul, sau pune un plasture pe rană, și prin aceasta lucrează fără să știe bolnavul cum, așa și Numele lui Dumnezeu chemat de noi înlătură, fără să știm noi cum, toate patimile".[254]

---

[246] Cf. Evagrie, *Cuvânt despre rugăciune*, 38s.
[247] *Despre rugăciune*, XXXIII.
[248] *Omilii la Evrei*, XXVII, 5.
[249] *Omilii la Săptămâna Mare*, 5.
[250] *Scara*, XXVIII, 2. Despre puterea pe care o are rugăciunea de a-l curăți pe om de păcatele sale, a se vedea încă: Sf. Ioan Gură de Aur, *Cateheze baptismale*, VII, 25; *Despre pocăință*, III, 4. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cuvânt ascetic*, 41.
[251] *Despre viața în Hristos*, VI, 101.
[252] Cf. Evagrie, *Cuvânt despre rugăciune*, 83. Sf Ioan Gură de Aur, *Împotriva anomeilor*, VII, 7. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 14. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, X, 10.
[253] *Scrisori duhovnicești*, 424.
[254] *Ibidem*.

Rugăciunea este un „leac care curăță sufletul"[255] până în tainițele sale cele mai întunecate. Rugăciunea are puterea de a stinge păcatele și patimile cele mai ascunse și neștiute pentru că ea cere ajutorul Celui „care vede în ascuns" (Mt. 6, 18), Care „cearcă inimile și rărunchii" (Ps. 7, 9), „Care luminează cele ascunse ale întunericului și vădește sfaturile inimilor" (1 Cor. 4, 5) și Care are puterea de a nimici păcatul și de a pierde cu totul patimile. De aceea, creștinul, pe care păcatul îl împiedică să-și vadă „adâncurile cele ascunse", unde s-au cuibărit patimi de care nici nu știe, trebuie să se căiască și de aceste patimi neștiute și să-L roage pe Dumnezeu să-l izbăvească de ele. Sfântul Varsanufie scrie astfel: „Mă rog ziua și noaptea să fiu curățit de patimile mele, arătate și ascunse".[256]

O dată cu patimile, rugăciunea pune pe fugă pe cei care sunt pricinuitorii lor, cei care tulbură sufletul și-l rănesc de moarte: pe diavol și duhurile cele rele,[257] risipind nenorocitele urmări ale lucrării lor.[258] Iar în această privință, „rugăciunea lui Iisus" are o mare putere.[259]

Roadele tămăduitoare ale rugăciunii sunt numeroase; în primul rând ele sunt simțite de minte (νοῦς). Prin rugăciune, mintea, pe care păcatul a făcut-o greoaie și ca și moartă, se trezește,[260] redevine sprintenă[261] și revine la viață,[262] căci „în rugăciune stă viața ei".[263]

De acum ea iese din înstrăinarea în care era ținută de lumea sensibilă și a reprezentărilor iluzorii, pentru a se regăsi pe sine,[264] ajungând la lucrarea proprie menirii sale, căci, așa cum arată Evagrie, „mintea este din fire predispusă a se ruga",[265] „rugăciunea face mintea să-și împlinească propria lucrare",[266] „rugăciunea este lucrarea demnă de vrednicia minții, sau întrebuințarea cea mai bună și mai curată a ei".[267]

Lucrând potrivit firii sale, mintea îndepărtează și leapădă orice reprezentare (imagine sau gând) străină de rugăciune, își concentrează în ea întreaga

---

[255] Sf. Ioan Gură de Aur, *Cateheze baptismale*, VII, 25.
[256] *Scrisori duhovnicești*, 65.
[257] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVIII, 59, 61. Sf. Ioan Gură de Aur, *Împotriva anomeilor*, VII, 7.
[258] Cf. Origen, *Despre rugăciune*, 12.
[259] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XX, 6. Sf. Nil de Ancira, *Epistole*, PG 79, 260AB; 261D; 312CD; 392B; 396A; 400A.
[260] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Săptămâna Mare*, 4.
[261] Idem, *Tâlcuire la Psalmul 129*, 1.
[262] Cf. *Cele 100 de capete ale Sf. Calist și Ignatie Xanthopol*, 29.
[263] Evagrie, *Capete gnostice*, IV, 62.
[264] Cf. Teolipt al Filadelfiei, *Cuvânt despre lucrarea cea ascunsă întru Hristos, în nouă capete*, 1. *Cele 100 de capete ale lui Calist și Ignatie Xanthopol*, 19.
[265] *Tratatul practic*, 49.
[266] *Cuvânt despre rugăciune*, 83.
[267] *Ibidem*, 84.

putere de cugetare și de înțelegere,[268] și regăsește, cum arată Evagrie, „întreaga tărie", „sănătatea deplină".[269]

Starea decăzută a omului face ca mintea omului să fie „întotdeauna mobilă și chiar foarte mobilă (...); ea nu poate sta niciodată în repaos, ci... aleargă prin propria ei mobilitate și zboară în toate direcțiile",[270] având a suferi mișcarea neîncetată a gândurilor care o agită, o tulbură și o fac să cutreiere și să rătăcească fără rost; rugăciunea însă scoate mintea „din rătăcirea și robia ei obișnuită",[271] o adună „în ea însăși, prin întoarcerea din împrăștierea ei obișnuită",[272] dându-i tărie și stabilitate.[273] Statornicia minții este un rod al sinergiei realizate în rugăciune între strădania omului și harul dumnezeiesc, singurul care-l poate face pe om în stare să-și domine neastâmpărul minții. Că este așa, vedem din cele ce învață Sfântul Ioan Scărarul: „E proprie minții nestatornicia, dar e propriu lui Dumnezeu s-o poată statornici. De ai dobândit nevoința neîntreruptă, va veni în tine Cel ce, închizând între țărmuri marea minții, îi spune în rugăciune: Vino până aici, și să nu treci de aici (Iov 38, 11). Nu poate fi legat duhul. Dar unde e Ziditorul duhului, toate se supun Lui".[274]

Eliberată de tot acest zbucium, mintea omului ajunge să cunoască liniștea[275] și pacea și, atunci când se unește cu inima, dăruiește această pace întregului suflet și chiar trupului. Nu este vorba nicidecum de liniștea cea după trup, însoțită de slavă deșartă și trufie, care se ivește atunci când, în chip viclean, diavolii încetează de a mai lupta nenorocitul suflet care le împlinește toate voile,[276] ci de pacea ca dar al Sfântului Duh, însoțită de smerenie și căință deplină.[277]

Rugăciunea duce la pacea și liniștea sufletului prin puterea pe care o are, pe de o parte, de a risipi frica, și îndeosebi forma ei cea mai perfidă, neliniștea – angoasa –, care, din pricina caracterului ei nemotivat, nu poate fi combătută direct, la modul antiretic, adică opunându-i argumente logice. Legată cel mai adesea de lucrarea diavolilor, aceasta poate fi biruită numai prin rugăciune. „Și Mă cheamă pe Mine în ziua necazului (în textul francez: *angoisse*, n. trad.) și te voi izbăvi și Mă vei preaslăvi" (Ps. 49, 16). Numai puterea lui Dumnezeu chemat în rugăciune îl poate tămădui pe om de această boală înfricoșătoare, care pătrunde în toate ungherele sufletului și-i atacă chiar și trupul, lăsându-l pe om pradă propriului chin și cu totul neputincios, neliniștea (angoasa) fiind pricina celei mai mari neputințe și slăbiciuni. De

---

[268] Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, XXIV, 6.

[269] *Tratatul practic*, 65. A doua traducere (pentru ἐρρῶσθαι) este propusă de I. Hausherr în comentariul său la *Tratatul despre rugăciune* al lui Evagrie, p. 96.

[270] Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, Prima convorbire cu părintele Serenus, 4.

[271] *Cele 100 de capete ale lui Calist și Ignatie Xanthopol*, 19.

[272] *Ibidem*, 24. Cf. 25.

[273] Cf. Evagrie, *Tratatul practic*, 15. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, X, 14.

[274] *Scara*, XXVIII, 16, 17, 18.

[275] Cf. Evagrie, *Cuvânt despre rugăciune*, 69.

[276] Cf. *ibidem*, 47; *Tratatul practic*, 57.

[277] Cf. idem, *Tratatul practic*, 57.

aceea, Sfântul Ioan Scărarul, urmând Psalmistului, spune: „Lovește-i pe vrăjmași cu Numele lui Iisus, căci nu e în cer și pe pământ armă mai tare. Izbăvit de boală, preamărește pe Cel ce te-a izbăvit".[278]

Rugăciunea nu numai că oprește viforul gândurilor, ci și mulțimea lor o stinge, căci prin luarea-aminte ea strânge toate cugetele într-unul singur, cugetarea la Dumnezeu, care ajunge singurul țel al tuturor puterilor sufletului. Duhul omului nu mai este fărâmițat în nenumăratele și feluritele gânduri pe care le naște rătăcirea sa în lumea sensibilă; iar sufletul nu mai este târât în toate părțile de puterile sale, care lucrează fiecare pe temeiuri deosebite unele de altele și în scopuri lipsite de înțeles și rânduială. Prin rugăciune, se ajunge la unificarea în întregime a minții[279] și a sufletului.[280] După cum spune Sfântul Macarie Egipteanul, sufletul, pe care păcatul îl făcuse asemenea unei case ruinate, revine la frumusețea, rânduiala și bunăcuviința sa dintâi.[281]

Atunci când mintea s-a unit cu inima, puterile sufletului, luând parte cu toatele la rugăciune, nu mai rătăcesc în lumea sensibilă și nu mai lucrează contrar firii, ci se întorc și se îndreaptă spre Dumnezeu, și astfel își regăsesc și ele lucrarea proprie, pentru care i-au și fost date omului de Creatorul său. În această folosire a lor potrivit firii și menirii lor, ele își redobândesc sănătatea pierdută.

Astfel, cum arată Evagrie, rugăciunea „vindecă partea pătimașă a sufletului",[282] adică, pe de o parte, puterea poftitoare, care încetează de a mai râvni lucrurile din lume, pentru a-L dori numai pe Dumnezeu, și pe cea agresivă, care nu se mai iuțește împotriva aproapelui și pentru a dobândi lucrurile lumii pe care le poftește, ci se pornește contra diavolilor și gândurilor, fie ele cugete ale răutății, fie gânduri simple, dar care caută să fure mintea de la rugăciune și să-l întoarcă pe om de la Dumnezeu.

Rugăciunea, care, pentru a fi curată, alungă orice reprezentare, de orice natură ar fi ea și mai întâi de toate orice imagine, îl scoate pe om de sub stăpânirea tiranică a imaginației, tămăduindu-l de toate manifestările ei patologice.

Rugăciunea, de asemenea, tămăduiește memoria. În starea decăzută a omului, ea este aducere-aminte de lume și, prin aceasta, uitare a lui Dumnezeu, și de aceea cu totul bolnavă și molipsind și celelalte puteri ale sufletului pe care le abate de la calea duhovnicească. Or, cum spune Sfântul Isihie Sinaitul, „răul uitării și cele ce izvorăsc din ea le vindecă sigur paza minții și chemarea neîncetată a Domnului nostru Iisus Hristos".[283] Așa ajunge memoria să se schimbe cu totul și să devină, în rugăciune, uitare a lumii și încetare a risipirii cugetelor și „adu-

---

[278] *Scara*, XX, 7.

[279] Cf. *Cele 100 de capete ale lui Calist și Ignatie Xanthopol*, 23.

[280] Cf. Sf.Teolipt al Filadelfiei, *Cuvânt despre lucrarea cea ascunsă întru Hristos*.

[281] *Omilii duhovnicești* (Col. II), XXXIII, 3.

[282] *Tratatul practic*, 49. Cf. 79.

[283] *Cuvânt despre trezvie*, 32.

cere-aminte de Dumnezeu (μνήμη θεοῦ)",[284] regăsindu-și, în această firească folosire a ei, sănătatea. Căci memoria din fire este simplă și numai păcatul, așa cum am văzut, a împrăștiat-o și a sfârtecat-o în multe și felurite amintiri; în smerenia rugăciunii ea își regăsește fireasca unitate dintâi. Sfântul Grigorie Sinaitul scrie așa: „Tămăduirea amintirii este întoarcerea de la amintirea rea, născătoare de gânduri stricătoare, la starea ei simplă de la început (...) Amintirea o tămăduiește... pomenirea stăruitoare a lui Dumnezeu, întărită prin rugăciune".[285] Prin această lucrare, care este întru totul potrivită naturii sale, memoria contribuie la tămăduirea întregului suflet, prin ea toate celelalte puteri ale sufletului aflându-se în prezența lui Dumnezeu. „E propriu bărbatului iubitor de virtute să țină pururea pământul inimii în focul pomenirii lui Dumnezeu, ca așa, curățindu-se răul puțin câte puțin sub dogoarea bunei pomeniri, sufletul să se întoarcă cu desăvârșire la strălucirea sa firească, spre și mai multă slavă".[286] La capătul acestui drum, afirmația lui Evagrie că rugăciunea curată îl unește pe om cu Dumnezeu se întâlnește cu cea a Sfântului Isaac Sirul, care spune că „unirea duhovnicească este amintirea nepecetluită care arde în inimă cu un dor înfocat".[287]

Nici trupul nu rămâne lipsit de efectul tămăduitor al rugăciunii, căci și el participă la ea, armonizându-se cu sufletul, dându-i din puterile sale, păstrând o atitudine cuvenită, folosindu-și facultățile proprii ca să înlesnească rugăciunea și chiar rugându-se el însuși după măsura și potrivit naturii sale specifice,[288] îndeosebi prin metanii.[289] „Când ne rugăm, ridicăm capul, întindem mâinile la cer și ne sculăm în picioare, trupul însoțind râvna duhului nostru", scrie Clement Alexandrinul.[290] Rugăciunea ajută în acest fel la împlinirea sfatului Apostolului: „Vă îndemn deci fraților, pentru îndurările lui Dumnezeu, să înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bine plăcută lui Dumnezeu, ca închinarea voastră cea duhovnicească" (Rom. 12, 1). Ea este astfel una dintre „lucrările comune ale sufletului și trupului care nu țintuiesc duhul de trup, ci ridică trupul aproape de vrednicia duhului și-l înduplecă și pe el să tindă în sus",[291] îndeosebi în „rugăciunea lui Iisus", în care trupul și în special centrul său, inima, joacă un rol fundamental. Dorirea fierbinte a lui Dumnezeu, vădită deplin în această rugăciune, „curățește toate puterile sufletului și ale trupului".[292] Prin curățirea sufletului și îndeosebi a

---

[284] Această expresie este frecvent folosită de Sfinții Părinți și se regăsește constant în Filocalie, pentru a desemna rugăciunea și îndeosebi „Rugăciunea lui Iisus".
[285] *Cuvinte felurite...*, 61.
[286] *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 97. Cf. 100.
[287] *Cuvinte despre nevoință*, 1.
[288] A se vedea, de pildă, Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XV.
[289] Metaniile sunt prosternări care însoțesc anumite formule de rugăciune, rostite cu voce tare sau în gând. Sunt metanii mici, care constau în aplecarea capului și a trunchiului și atingerea pământului cu vârful degetelor, și metanii mari, care sunt prosternări ale întregului trup, mâinile și fruntea atingând pământul.
[290] *Stromate*, VII, 40, 1.
[291] Sf. Grigorie Palama, *Triade*, II, 2, 12.
[292] *Ibidem*, III, 3, 12.

laturii sale pătimitoare, se curăță și trupul, care nu mai este mișcat „de patimile trupești și materiale", căci partea pătimitoare, astfel curățită, „întorcând spre sine trupul, îl atrage de la plăcerea pentru cele rele";[293] „când înlăuntrul sufletului, prin rugăciune..., este nimicit asaltul răului, atunci ia parte și trupul la sfințenie, dobândind puterea de a pune capăt pornirilor păcătoase".[294] Prin aceasta, omul poate primi în întreaga lui făptură harul dumnezeiesc.[295] „Harul Duhului, trecând prin mijlocirea sufletului la trup, îi dă și acestuia să pătimească (să experieze) cele dumnezeiești... în chip fericit împreună cu sufletul".[296] Astfel, trupul se împărtășește nemijlocit de rânduiala, unificarea și pacea pe care rugăciunea le aduce în suflet. Rugăciunea face ca diferitele facultăți ale trupului să lucreze în vederea atingerii unui unic și același țel: Dumnezeu. Ea unifică astfel trupul, dar îl și reunește cu sufletul; datorită ei, omul își regăsește unitatea armonioasă a constituției sale psiho-somatice firești, abolindu-se starea de separare dintre suflet și trup, caracteristică firii căzute. În rugăciune, trupul încetează de a mai fi robit de lumea sensibilă. „Se reîntoarce către sine", cum spune Sfântul Grigorie Palama; altfel spus, nu mai este înstrăinat și bolnav, nu mai lucrează împotriva firii, și-și regăsește adevărata fire și sănătatea spirituală, folosindu-și puterile și facultățile pentru a-l plăcea lui Dumnezeu, potrivit adevăratei lor meniri firești. Într-adevăr, rugăciunea implică, prin concentrarea care se cere în timpul ei, „paza simțurilor", prin care ele sunt abătute de la lucrarea lor după pofta trupului. De asemenea, toate celelalte mădulare ale trupului sunt vindecate prin rugăciune, trecând de la o activitate care nu ține seama de Dumnezeu la o lucrare potrivit voinței Lui. Ea face ca limba să rostească cuvinte adresate lui Dumnezeu, să vorbească despre El și întru El, cu pace, blândețe, curaj și înțelepciune; urechile le face să asculte „învățăturile dumnezeiești nu numai ca să le audă pe ele, ci, după cuvântul lui David, ca să-și amintească de poruncile lui Dumnezeu, spre a le împlini pe ele" (Ps. 102, 18).[297] Datorită ei, „mâinile și picioarele noastre slujesc voii dumnezeiești".[298]

Din toate acestea vedem că rugăciunea îl face pe om liber cu adevărat. Îl scoate din mărginirea înrobitoare a eului său pătimaș pentru a-l deschide infinitului dumnezeiesc. Tămăduindu-l pe om de păcat și de patimi, rugăciunea îl scoate din robia lor[299] și-l izbăvește de nenorocitele lor urmări. După cuvântul Apostolului, omul este izbăvit „din robia stricăciunii" (Rom. 8, 21). Rugăciunea îl scoate pe om din înstrăinarea păcatului; nu mai este mânat de puteri rele și străine, nu mai este supus legii păcatului care locuiește în el

[293] *Ibidem*, II, 2, 12.
[294] Idem, *Omilii*, 12, PG 150, 153C.
[295] Idem, *Triade*, III, 3, 12.
[296] *Ibidem*, II, 2, 12.
[297] *Ibidem*, 2, 20.
[298] *Ibidem*.
[299] A se vedea, de pildă, Sf. Ioan Gură de Aur, *Tâlcuire la Psalmul 129*, 1. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVIII, 28.

(Cf. Rom. 7, 17, 20, 23), își regăsește în Dumnezeu adevărata sa ființă și ajunge astfel să săvârșească el însuși binele pe care-l voiește. Simpla redobândire a firii sale autentice îi redă libertatea, căci aceasta constă, așa cum spune Sfântul Grigorie de Nyssa, în identitatea cu propria fire și în conformitatea cu ea.[300] Rugăciunea îl face pe om liber și pentru faptul că îi îndreaptă dorința și voința către Dumnezeu, țelul lor firesc, iar libertatea este, după cum arată Sfântul Diadoh al Foticeei, „voința sufletului rațional, care e gata să se miște spre ceea ce vrea".[301] În sfârșit, rugăciunea îl eliberează pe om pentru că acesta primește prin ea lumina Duhului, care, luminându-i mintea, îl ferește nu numai de greșeli, ci-l și scoate din amăgire, din lumea fantasmatică creată de forma de cunoaștere delirantă la care l-au dus păcatul și patimile; omul primește în schimb puterea de a cunoaște – în chipul cel mai înalt și profund cu putință – adevărul care-l face liber (In 8, 31). Pentru că în rugăciune omul ajunge să cunoască adevăratul Bine și să alerge spre El fără să mai stea pe gânduri, libertatea pe care o primește prin ea nu este libertatea nedeplină a celui care alege în urma unei îndelungate chibzuințe, ci cea cu totul desăvârșită, care se îndreaptă pe dată spre Cel cu totul Bun.[302] Unit cu Dumnezeu prin rugăciune, împărtășindu-se de slava Sa, omul ajunge la „libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu" (Rom. 8, 21), adică se face părtaș prin har al libertății lui Dumnezeu.

Se cuvine să arătăm că, pe lângă darul tămăduirii, rugăciunea are și darul de a-l feri pe om de boala păcatului. „Rugăciunea, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, este păzitoarea sănătății".[303] „Rugăciunea este un mare bine, de mult folos pentru mântuire, căci ea păzește sufletele noastre", mai arată el.[304] Sfinții Părinți o numesc adesea armură,[305] pavăză,[306] adăpost și liman,[307] zid de apărare.[308] „Turn puternic este Numele Domnului; cel drept la el își află scăparea și este la adăpost" (Pilde 18, 10).

Puterea sa de ferire se vădește în două feluri: „Rugăciunea pe cele bune le păstrează neștirbite și îndepărtează pe dată relele", spune Sfântul Ioan Gură de Aur.[309]

În general, rugăciunea îl întărește pe om; din ea izvorăște deplinătatea puterilor sale. „Puterea celui ce se liniștește stă în bogăția rugăciunii", scrie

---

[300] Cf. *Dialogul despre suflet și înviere*, 85.
[301] *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 5.
[302] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, II, 22; III, 14.
[303] *Împotriva anomeilor*, VII, 7.
[304] *Omilii la Epistola către Filimon*, III, 2.
[305] Idem, *Omilii la Fapte*, V, 2.
[306] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 21.
[307] *Ibidem*. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, XXX, 5.
[308] Sf. Ioan Gură de Aur, *Cateheze baptismale*, VII, 25.
[309] *Împotriva anomeilor*, VII, 7.

Sfântul Ioan Scărarul.[310] Și mai ales rugăciunea îl face pe om puternic la vreme de ispită, prin ea se împotrivește și biruiește îndemnurile la păcat,[311] ferindu-l de a mai cădea în boala patimilor. „Privegheați și vă rugați, ca să nu intrați în ispită" (Mt. 26, 41); „Rugați-vă, ca să nu intrați în ispită" (Lc 22, 40), spune Domnul nostru Iisus Hristos. Puterea ei de păzire este atât de mare, încât „este cu neputință pentru cel care se roagă așa cum se cuvine, cu inimă fierbinte, și care-L cheamă neîncetat în ajutor pe Dumnezeu, să cadă vreodată în păcat".[312] Prin rugăciune fierbinte, cu adevărat omul dobândește întotdeauna ajutorul dumnezeiesc, care-l face în stare să înfrunte orice vrăjmaș.

Lupta împotriva ispitelor este, de fapt, lupta împotriva diavolilor care le seamănă în suflet, iar prin rugăciune omul este întărit pentru a o putea duce. Puterea irascibilă a sufletului este cea care are de dus acest război. Prin rugăciune, ea dobândește forțele necesare pentru a ieși biruitoare. Dar ea întărește și mintea și o face vitează și cu luare-aminte pentru a conduce bătăliile duse de puterea irascibilă „împotriva puterilor vrăjmașe",[313] spre folosul tuturor celorlalte puteri ale sufletului.[314] Astfel omul stă neclintit în fața atacurilor dușmanilor, zădărnicind sfaturile lor cele viclene, fie ele cât de ascunse, și făcându-i cu totul neputincioși. „Cel care stă înaintea lui Dumnezeu întru simțirea inimii în rugăciune stă ca un stâlp neclintit, nebatjocorit de nici unul dintre vrăjmașii cei nevăzuți", spune Sfântul Ioan Scărarul.[315] Prin aceasta, rugăciunea îl ferește pe om de toate bolile și de formele de nebunie pricinuite nemijlocit de diavoli. Ea îl ferește mai ales de mult temuta angoasă, care se strecoară în suflet, îl înfricoșează și-l face slab.[316]

Rugăciunea îl face pe om să se lepede încetul cu încetul de lume[317] și de sine însuși. Căci, așa cum arată Sfântul Isaac Sirul, „rugăciunea este omorârea gândurilor voinței după viața trupului. Cel care se roagă este întru totul deopotrivă cu cel ce a murit lumii". Iar a stărui în rugăciune este una cu „a se tăgădui cineva pe sine însuși".[318] Rugăciunea îl face pe om să-și biruiască firea căzută[319] și duce la omorârea omului celui vechi;[320] și unindu-se prin ea

[310] *Scara*, XXVII, 54.
[311] Sf. Ioan Gură de Aur, *Împotriva anomeilor*, VII, 7; *Omilii la Fapte*, III, 1. Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, 61.
[312] *Omilii la Ana*, IV, 5.
[313] Cf. Evagrie, *Tratatul practic*, 49, 73, 89.
[314] Cf. *ibidem*, 49.
[315] *Scara*, XVIII, 4.
[316] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Ana*, IV, 5. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XX, 6 și 10.
[317] Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete teologice și practice*, I, 18. Sf. Ioan Gură de Aur, *Împotriva anomeilor*, VII, 7; Tâlcuire la Psalmul 129, 1.
[318] *Cuvinte despre nevoință*, 69.
[319] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, XLIX, 3.
[320] Cf. Sf. Ioan de Gaza, *Scrisori duhovnicești*, 143. Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 85.

cu Dumnezeu, se îmbracă în omul nou. Prin lucrarea care-i este proprie, adică „vorbirea cu Dumnezeu",[321] rugăciunea ne duce „la unirea în chip tainic cu Dumnezeu",[322] cunoscând din nou starea de apropiere și familiaritate cu El[323] pe care o avea Adam în Rai. Ea este „unirea omului și a lui Dumnezeu"[324] și pentru că este pricinuitoarea tuturor virtuților.[325] Îndeosebi prin virtutea iubirii – pe care, mai mult decât oricare altă lucrare duhovnicească, are darul s-o trezească[326] și s-o sporească[327] – îl leagă ea pe om de Dumnezeu. „Rugăciunea se face pentru ca să dobândim dragostea de Dumnezeu. Căci în ea aflăm pricinile ca să iubim pe Dumnezeu", scrie Sfântul Isaac Sirul.[328] „Dragostea este rodul rugăciunii", spune el în altă parte.[329] Iar Sfântul Maxim Mărturisitorul arată legătura strânsă dintre dragoste și rugăciunea curată: „Cel ce iubește cu adevărat pe Dumnezeu, acela se și roagă cu totul neîmprăștiat. Și cel ce se roagă cu totul neîmprăștiat, acela și iubește pe Dumnezeu cu adevărat".[330]

Într-un cuvânt, atunci când „rugăciunea intră într-un suflet, toate virtuțile intră împreună cu ea".[331] Iar omul își redobândește astfel sănătatea tuturor puterilor sufletești și a întregii sale ființe, bucurându-se de „mulțimea nesfârșită a bunurilor" pe care le pricinuiește rugăciunea.[332]

Pentru că prin „rugăciune, Doctorul sufletelor curățește mintea",[333] sufletul și trupul omului, prin ea se ajunge la cunoașterea duhovnicească. Tămăduindu-l de patimi, Dumnezeiescul Doctor îl scoate pe om din întunericul care-l împiedica să cunoască așa cum se cuvine toate cele ce sunt și-l făcea să rătăcească, amăgindu-l prin tot felul de închipuiri și năluciri, lipsindu-l de cunoașterea singurului lucru de trebuință pentru el. Curățit de patimi, omul

---

[321] Este definiția pe care i-o dă Evagrie, în *Cuvânt despre rugăciune*, 3. Termenul folosit de el, ὁμιλία, se poate traduce și prin: tovărășia, prietenia de fiecare zi și intimă, legătura și convorbirea familiară, familiaritatea. O definiție asemănătoare este dată și de Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, XXX, 5. A se vedea, de asemenea, Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 35.

[322] Sf. Grigorie Palama, *Despre rugăciune*, PG 150, 1117B.

[323] Cf. Evagrie, *Cuvânt despre rugăciune*, 77.

[324] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVIII, 1.

[325] Sf. Grigorie de Nyssa o numește „vârf al virtuților, căci prin ea cerem și celelalte virtuți de la Dumnezeu" (*Despre rânduiala cea după Dumnezeu și despre nevoința cea adevărată*, PG 46, 301D), iar Sfântul Ioan Scărarul, „împărăteasă a virtuților" (*Scara*, XXVIII, 2).

[326] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 11. Sf. Teolipt al Filadelfiei, *Cuvânt despre lucrarea cea ascunsă în Hristos...*, 3. *Cele 100 de capete ale lui Calist și Ignatie Xanthopol*, 57, 58.

[327] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Tâlcuire la Psalmul 4*, 2.

[328] *Cuvinte despre nevoință*, 35.

[329] *Ibidem*, 69.

[330] *Capete despre dragoste*, II, 1.

[331] Sf. Ioan Gură de Aur, citat în *Cele 100 de capete ale lui Calist și Ignatie Xanthopol*, 29.

[332] Sf. Ioan Gură de Aur, *Cateheze baptismale*, VII, 25. Cf. *Cuvânt împotriva anomeilor*, V, 7.

[333] Evagrie, *Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor*.

primește lumina Duhului Sfânt.[334] Tot ceea ce mai înainte era de neînțeles pentru el devine cu totul limpede.

Omul ajunge mai întâi de toate să se cunoască pe sine însuși așa cum este. Sfântul Isihie Sinaitul arată că singură rugăciunea îi dă omului „cunoștința lăuntrică".[335] Iar Sfântul Ioan Scărarul o socotește, în această privință, ca „vădirea stării dinăuntru".[336] „Starea ta lăuntrică ți-o arată rugăciunea. Căci cuvântătorii de Dumnezeu au socotit-o pe aceasta oglinda călugărului", scrie el în altă parte.[337] În rugăciune, luminat de Sfântul Duh, omul devine conștient de cele care altădată îi rămâneau neștiute, ajungând să-și cunoască străfundurile în care zac „patimile cele ascunse";[338] el află totodată și mijlocul prin care se poate lecui de ele. „Așa cum sufletul, lucrând prin trup, simte mădularele bolnave, tot așa și mintea, prin lucrare proprie (prin rugăciune), învață să-și cunoască puterile proprii și, prin cele care i se împotrivesc, descoperă porunca în stare să o vindece", scrie Evagrie.[339] Astfel omul poate înainta spre vindecarea deplină a sufletului său. Când omul se roagă fierbinte, spune Sfântul Petru Damaschinul, „mintea începe să-și vadă greșelile sale ca nisipul mării. Și aceasta este începutul luminării sufletului și dovada sănătății lui".[340] Astfel, omul ajunge prin rugăciune la cunoașterea adevăratei sale firi, se vede în realitatea sa spirituală de chip al lui Dumnezeu.[341] De aici, rugăciunea se vădește a fi cheia adevăratei cunoașteri a semenilor și a tuturor celor ce sunt în lume, căci „celui ce se cunoaște pe sine i s-a dat cunoștința tuturor",[342] și „în cunoștința de sine se află plinătatea cunoștinței tuturor".[343]

O dată cu cunoașterea de sine, așa cum vom vedea mai departe, în rugăciune omul dobândește cea mai înaltă formă de cunoaștere a lui Dumnezeu de care poate să aibă parte: cea pe care Însuși Dumnezeu binevoiește s-o dăruiască prin harul Duhului Său cel Sfânt.[344]

b) Metoda de rugăciune isihastă

Tot ceea ce am spus mai înainte se poate raporta la toate formele de rugăciune, dar privește îndeosebi și mai presus de orice „rugăciunea lui Iisus"

---

[334] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Cuvânt împotriva anomeilor*, III, 6; VII, 7. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 13.
[335] *Cuvânt despre trezvie și virtute*, 61.
[336] *Scara*, XXVIII, 1.
[337] *Ibidem*, 38.
[338] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 17.
[339] *Tratatul practic*, 82.
[340] *Învățături duhovnicești*, Cartea I.
[341] Cf. Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, 61.
[342] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 16. Același lucru îl spune și Sf. Petru Damaschinul, *Învățături duhovnicești*, Cartea I. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, XXV, 4.
[343] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 16.
[344] *Ibidem*, 32.

(Ἰησοῦ εὐχή), care ocupă un loc cu totul special în spiritualitatea ortodoxă, fiind considerată forma cea mai desăvârșită de rugăciune, care adună în ea virtuțile tuturor celorlalte. Ei i se dă numele de rugăciune (προσευχή) în sensul strict al cuvântului de către Sfinții Părinți, fiind pusă mai presus de orice altă formă de rugăciune, în special de psalmodiere.[345]

Această rugăciune desăvârșită este legată esențial de contemplare și de aceea, în încheierea lucrării noastre de față, vom reveni asupra ei, arătând că este „lucrare mai mare decât toate".[346] Rugăciunea aceasta, socotită culmea vieții duhovnicești, este totodată și temelie a ei, fiind unul dintre mijloacele principale prin care omul, prin harul lui Dumnezeu, se curățește de păcatele sale, se vindecă de patimi și dobândește mulțimea virtuților. Ea este, cum spun Sfinții Calist și Ignatie Xanthopol, „începutul a toată lucrarea de Dumnezeu iubitoare și de Dumnezeu iubită".[347] De aceea, nu numai că suntem îndreptățiți să vorbim despre ea în această parte a studiului nostru, ci este chiar necesar.

Această rugăciune își are originea într-o veche practică de la începuturile monahismului[348] (unii Sfinți Părinți îi atribuie chiar o origine apostolică), constând în rostirea neîncetată în gând[349] a unei formule scurte[350] de rugăciune, care, dată fiind scurtimea ei, înlesnește rostirea necurmată a rugăciunii și reculegerea, necesară pentru ca rugăciunea să fie curată.

În cadrul acestei practici au fost folosite diferite formule de rugăciune scurtă,[351] însă una dintre ele s-a impus începând din secolele V-VII,[352] ajun-

---

[345] Cf. Evagrie, *Cuvânt despre rugăciune*, 83, 85. Sf. Grigorie Sinaitul, *Despre liniștire și despre cele două feluri ale rugăciunii*, 5-9. Sf. Simeon Noul Teolog, *Metoda Sfintei rugăciuni și atenții*.

[346] Sf. Grigorie Sinaitul, *Despre felul cum trebuie să șadă la rugăciune cel ce se liniștește*.

[347] *Cele 100 de capete...*, 8.

[348] Cf. Fer. Augustin: „Se spune că în Egipt, monahii fac rugăciuni dese și foarte scurte" (*Epistole*, 130, PL 33, 501D). Această chestiune a fost studiată în mod detaliat de către I. Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, Rome, 1960, p. 123 ș.u.

[349] De unde numele, care i se dă adesea, de κρυπτή μελέτη (meditare ascunsă). Cu privire la acest subiect, a se vedea I. Hausherr, *op. cit.*, p. 167-179.

[350] Ea este de aceea numită adeseori „monologhie" sau „rugăciune de un singur cuvânt/gând" (προσευχή μονολόγιστος). Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XV, 50; XXVIII, 4, 9. Ilie Edicul, *Culegere din sentințele înțelepților strădalnici*, Capete despre rugăciune, 94; *Capete despre făptuire și contemplație*, 174, 184. Sf. Grigorie Palama, *Trei capete despre rugăciune și curăția inimii*, 3. Sf. Nicodim Aghioritul, *Enchiridion*, 10.

[351] Cu privire la acest subiect, a se vedea I. Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, Rome, 1960, p. 172-215.

[352] Cf. B. Krivochéine, „Date du texte traditionnel de la Prière de Jésus", *Messager de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 7-8, 1951, p. 55-59. Sf. Marcu Efesiul afirmă originea apostolică a acestei formule (în *Despre cuvintele preasfintei rugăciuni: Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă*, text prezentat

gând formula tradițională a rugăciunii lui Iisus: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă !".[353]

Această formulă s-a impus până la urmă pentru numeroasele ei calități.

a) Este o rugăciune deplină prin care I se cer lui Dumnezeu în același timp ajutorul, mila și iertarea (grecescul ἐλέησόν având toate aceste sensuri), care cuprinde în esență formulele evanghelice ale rugăciunii celor zece leproși (cf. Lc. 17, 13), a orbului din Ierihon (Lc. 18, 38; Mc. 10, 47) și a celor doi orbi (Mt. 20, 31).

b) Are un pronunțat caracter de pocăință, încă și mai sporit atunci când se adaugă cuvântul „păcătosul", după cum s-a rugat vameșul (Lc. 18, 13), răspunzând astfel îndemnului rostit de Iisus la începutul predicii Sale: „Pocăiți-vă !".

c) Este o mărturisire de credință, cuprinzând principalele adevăruri de credință creștină:[354] afirmația că în unica Persoană dumnezeiască a lui Hristos sunt unite firea dumnezeiască și cea omenească; afirmația că Dumnezeu este în Treime; afirmația că Iisus Hristos este Mântuitorul nostru. Într-adevăr, numindu-L, în rugăciune, pe Iisus Hristos „Domn", mărturisim unicitatea Persoanei sale și dumnezeirea Sa; numindu-L „Iisus", mărturisim firea Sa omenească; numindu-L „Hristos", mărturisim „cele două naturi, cea dumnezeiască și cea omenească, într-o singură persoană și un singur ipostas";[355] numindu-L „Fiul lui Dumnezeu", Îl mărturisim ca Fiu unic al Tatălui, întărind totodată mărturisirea dumnezeirii Lui; totodată, astfel Îl chemăm în rugăciune pe Dumnezeu Tatăl; și pentru că nimeni nu poate spune „Domn este Iisus, decât în Duhul Sfânt" (I Cor. 12, 3), rugăciunea Îl cuprinde și pe Sfântul Duh. În sfârșit, spunând „miluiește-mă", mărturisim că Iisus Hristos este Mântuitorul nostru. De aceea, așa cum arată Pelerinul rus, „Sfinții Părinți spun că rugăciunea lui Iisus cuprinde întreaga Evanghelie".[356]

---

ca anonim în Filocalia greacă, t. V, p. 63-68). O afirmație asemănătoare găsim în *Cele 100 de capete ale lui Calist și Ignatie Xanthopol*, 50.

[353] Uneori acestei formule i se adaugă cuvântul „păcătosul", iar alteori apare prescurtată, sub forma: „Iisuse, miluiește-mă". Teza susținută de „Un monah al Bisericii Răsăritului" (L. Gillet) în lucrarea sa *La prière de Jésus* (Chevetogne, 1947, a IV-a ediție în 1963), potrivit căreia ea s-ar putea reduce la rostirea doar a numelui lui Iisus este lipsită de temei patristic, așa cum a demonstrat I. Hausherr (a cărui lucrare citată mai sus are ca scop tocmai respingerea acestei teze) și după cum a subliniat Arhiepiscopul Basile Krivochéine în recenzia pe care a făcut-o lucrării lui I. *Hausherr (Messager de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 46-47, 1964, p. 180-183). A se vedea, de asemenea, cu privire la acest subiect: A. Scrima, „Réflexion sur les rythmes et la fonction de la tradition athonite", în Millénaire du Mont-Athos, t. II, Chevetogne, 1964, p. 301-324.

[354] Ea este comentată în acest sens în textul citat mai sus, din Filocalia greacă, intitulat: *Despre cuvintele preasfintei rugăciuni, Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă !*

[355] *Ibidem*.

[356] *Istorisirile unui pelerin rus*. Istorisirea a doua.

d) Prin însăși această mărturisire, ea Îi aduce lui Dumnezeu lauda, cinstea și slava care I se cuvin.

e) Cuprinde numele lui Iisus, care, fiind legat de Persoana lui Hristos, are putere din puterea Lui, îl așază în prezența Sa și-l face părtaș al puterii Sale pe cel care-L cheamă așa cum se cuvine, tot așa cum icoana îl pune pe credincios în prezența sfântului reprezentat în ea, făcându-l să se împărtășească astfel de sfințenia aceluia.

f) De aceea, acest Nume, care este mai presus de orice nume, are îndeosebi puterea de a-i birui pe vrăjmașii nevăzuți ai omului. Așa cum spune Sfântul Ioan Scărarul: „Lovește și biruiește pe vrăjmași cu numele lui Iisus, căci nu este în cer și pe pământ armă mai tare".[357] Și putere are încă de a-l înălța pe om pe culmile vieții duhovnicești.

Fiind o rugăciune scurtă, ea are două calități:

a) Lesne de memorat și putând fi spusă în gând, cu ușurință, repede și în orice împrejurare, ea îi îngăduie omului să împlinească porunca lui Hristos de a ne ruga mereu (Lc. 18, 1) și îndemnul Apostolului, care reia porunca Lui: „Rugați-vă neîncetat !" (1 Tes. 5, 17), pe care Sfinții Părinți le-au luat în sensul lor strict, străduindu-se să aibă o stare permanentă (κατάστασις, *status*) de rugăciune reală, prin practicarea unei rugăciuni neîntrerupte (ἀδιάλειπτος).

Practicarea rugăciunii lui Iisus constă în repetarea cuvintelor ei de cât mai multe ori, până când devine tot atât de deasă ca respirația sau bătăile inimii, fiind astfel, chiar și în timpul somnului,[358] o neîncetată „aducere-aminte de Dumnezeu" (μνήμη θεοῦ), după cum o numesc îndeobște Sfinții Părinți. Astfel, Sfântul Ioan Scărarul spune: „Ia asupra ta în chip nedespărțit (ca și aerul pe care-l respiri) cuvântul Celui ce zice: «Cel ce va răbda până la sfârșit se va mântui» (Mt. 10, 22)";[359] „aducerea-aminte de Dumnezeu să se facă una cu răsuflarea ta".[360] Sfântul Isihie Sinaitul, care reia adeseori acest îndemn,[361] arată că în această rugăciune „inima răsuflă și cheamă pururea și neîncetat numai pe Hristos Iisus, Fiul lui Dumnezeu și Dumnezeu".[362] Și încă: „Cu adevărat fericit este cel ce s-a lipit în cugetare de rugăciunea lui Iisus și-L strigă pe El neîncetat din inimă, cum s-a unit aerul cu trupurile noastre sau flacăra cu ceara".[363]

---

[357] *Scara*, XX, 6. Cf. Sf. Isihie Sinaitul, *Capete despre trezvie și virtute*. A doua sută, 51, 73.
[358] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVII, Despre felurile liniștirilor..., 42. *Cele 100 de capete ale lui Calist și Ignătie Xanthopol*, 25.
[359] *Scara*, IV, 113.
[360] *Ibidem*, XXVII; 62.
[361] *Capete despre trezvie și virtute*, 100. Cf. *A doua sută*, 80, 81, 87 („să se lipească numele lui Iisus de răsuflarea ta"; „să se lipească rugăciunea lui Iisus de răsuflarea ta"; „unește cu răsuflarea și numele lui Iisus").
[362] *Ibidem*, 5. Cf. *A doua sută*, 85 („respirând necontenit însăși puterea lui Dumnezeu Tatăl și înțelepciunea lui Dumnezeu, Hristos Iisus").
[363] *Ibidem*, 94.

Această rugăciune, care mai întâi se rostește cu gura, apoi în gând,[364] ajunge să se facă în chip desăvârșit, de la sine, de către inima omului, de unde numele de „rugăciunea inimii", cum i se mai spune uneori.

b) Omul are datoria, după îndemnul Apostolului (1 Tes. 5, 17), să se roage neîncetat, aducându-i lui Dumnezeu o rugăciune „curată" (cf. 2 Tim. 2, 22). Acesta este, după Sfinții Părinți, scopul oricărei nevoințe,[365] și, cum vom vedea ulterior, rugăciunea curată este cea care-l duce pe om la cunoașterea/contemplarea lui Dumnezeu, care este țelul și culmea vieții creștine.

Sfântul Isaac Sirul scrie că „toate felurile și chipurile rugăciunii cu care se roagă omul sunt rânduite până la rugăciunea curată (care este rodul și sfârșitul lor)".[366] Vom vedea ulterior ce anume este rugăciunea curată, în toate sensurile acestui cuvânt. Aici dorim să luminăm doar sensul elementar, legat de însuși caracterul rugăciunii lui Iisus: este vorba de o rugăciune neîmprăștiată (ἀπερισπάστως), în care nu este amestecată nici o cugetare străină de ea.[367] Aceasta presupune o desăvârșită concentrare a minții, o totală reculegere a tuturor puterilor sufletului.

Prin scurtimea ei, rugăciunea lui Iisus înlesnește o asemenea concentrare, ferindu-l pe om de rătăcirea cugetelor și împrăștierea minții, lucru care ușor se poate întâmpla în cazul unei rugăciuni mai lungi. Ea este deplin potrivită îndemnului pe care-l face Sfântul Ioan Scărarul: „Nu te porni la vorbărie, ca nu cumva prin căutarea cuvintelor să ți se împrăștie mintea. Un cuvânt al vameșului a făcut pe Dumnezeu îndurător și un cuvânt spus cu credință l-a mântuit pe tâlhar. Multa vorbire în rugăciune pricinuiește minții năluciri și împrăștiere. Iar un singur cuvânt o adună".[368] În altă parte, același Sfânt Părinte amintește învățătura Apostolului: „Marele lucrător al marii și desăvârșitei rugăciuni zice: «Voiesc să spun cinci cuvinte cu mintea mea» și cele următoare (1 Cor. 14, 19)".[369] Să observăm că formula prescurtată a rugăciunii lui Iisus în limba greacă este compusă exact din cinci cuvinte: Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ἐλέησόν με.

Desigur, pentru a ajunge la o asemenea concentrare, scurtimea rugăciunii nu este de ajuns. În timpul rostirii ei, cel care se roagă trebuie să aibă o anumită stare duhovnicească și psihică și o ținută anume a trupului, care să-i permită să se roage fără împrăștiere. Sfinții Părinți leagă lucrarea rugăciunii

[364] Cf. Sf. Grigorie Sinaitul, *Cum trebuie să șadă la rugăciune cel ce se liniștește.*
[365] Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, IX, 7.
[366] *Cuvinte despre nevoință*, 32.
[367] Cf. ibidem. Evagrie, *Tratatul practic*, 69; *Cuvânt despre rugăciune*, 34. Sf. Varsanufie, *Scrisori duhovnicești*, 150.
[368] *Scara*, XXVIII, 9.
[369] *Ibidem*, 23.

lui Iisus de o metodă,[370] unul din elementele ei cele mai cunoscute fiind o anumită „tehnică" psiho-fizică.

Punerea ei în practică presupune unele condiţii: izolarea,[371] liniştea,[372] lipsa luminii,[373] nemişcarea,[374] poziţia şezândă.[375]

Scopul acestei „tehnici" este:

a) să-l facă pe trup părtaş la rugăciune, astfel ca binefacerile ei să se reverse şi asupra lui;[376]

b) să înlesnească curgerea neîntreruptă a rugăciunii prin legarea ei de ritmul respiraţiei. Mulţi dintre Sfinţii Părinţi învaţă ca prima parte a rugăciunii, „Doamne Iisuse Hristoase (Fiul lui Dumnezeu)", să se spună o dată cu inspirarea aerului, iar a doua, „miluieşte-mă (pe mine, păcătosul)", atunci când aerul este dat afară. Cu privire la acest subiect, există însă metode diferite;

c) să înlesnească concentrarea, reculegerea, atenţia.[377] Acesta este ţelul principal al metodei. Astfel, Sfinţii Calist şi Ignatie Xanthopol arată că „acestea n-au fost statornicite de Sfinţii Părinţi pentru altceva decât ca nişte mijloace ajutătoare pentru adunarea minţii în ea însăşi, prin întoarcerea din împrăştierea ei obişnuită şi prin luarea-aminte".[378]

Adunarea minţii, sau reculegerea, este, altfel spus, readucerea minţii în inimă.

Pentru a înţelege ce înseamnă aceasta, trebuie să ştim că „inimă" în limbajul asceticii ortodoxe desemnează două realităţi: una spirituală, duhovnicească, şi alta fizică. Cuvântul inimă numeşte, pe de o parte, potrivit principalei accepţiuni neo-testamentare a acestui termen, omul lăuntric,[379] puterile sufletului luate la un

---

370 Cf. Sf. Marcu Ascetul, *Epistolă către Nicolae Monahul*, 12-13. *Cele 100 de capete ale lui Calist şi Ignatie Xanthopol*, 18. Unul dintre principalele tratate privind rugăciunea lui Iisus se intitulează: Μέθοδος τῆς ἱερᾶς προσευχῆς.

371 Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Metoda sfintei rugăciuni şi atenţiuni*. Sf. Nichifor din Singurătate, *Cuvânt despre rugăciune, trezvie şi paza inimii*.

372 Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *loc. cit. Cele 100 de capete ale lui Calist şi Ignatie Xanthopol*, 23, 24, 25. Sf. Nicodim Aghioritul, *Enchiridion*, 10.

373 Cf. *ibidem*.

374 Cf. *Cele 100 de capete ale lui Ignatie şi Calist Xanthopol*, 24.

375 Sf. Nichifor din Singurătate, *Cuvânt despre rugăciune...* Teolipt al Filadelfiei, *Cuvânt despre lucrarea cea ascunsă în Hristos*. Sf. Simeon Noul Teolog, *Metoda sfintei rugăciuni şi atenţiuni*. *Cele 100 de capete ale lui Ignatie şi Calist Xanthopol*, 23, 25. Sf. Grigorie Sinaitul, *Despre liniştire şi despre cele două feluri ale rugăciunii* („şezând pe un scaun înalt ca de-o palmă"); *Despre felul cum trebuie să şadă la rugăciune cel ce se linişteşte*.

376 Cf. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, II, 2, 12.

377 Cf. *Cele 100 de capete ale lui Ignatie şi Calist Xanthopol*, 18.

378 *Ibidem*, 24.

379 A se vedea, de pildă, Sf. Grigorie de Nyssa, *Omilii la Fericiri*, VI, 4. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoinţă*, 30. Sf. Teolipt al Filadelfiei, *Cuvânt despre lucrarea cea ascunsă în Hristos*. Sf. Nicodim Aghioritul, *Enchiridion*, 10.

loc,[380] mai precis, rădăcina lor.[381] Ea este centrul ființial al omului, lăuntrul său profund; este tot una cu persoana lui. Pe de altă parte, inima desemnează, potrivit accepției obișnuite, organul ca atare, al trupului.

Or, Părinții isihaști au constatat din propria experiență că între inima „duhovnicească" și cea fizică, centru și principiu de viață al trupului, există o corespondență analogică și – în virtutea unității dintre suflet și trup, din care e compusă făptura omenească – o legătură strânsă, prima aflându-și sălaș în cea de-a doua,[382] astfel că ceea ce-o tulbură pe una, o tulbură și pe cealaltă, cu toate că inima duhovnicească nu depinde, prin natura ei, de inima trupească.

Mintea însăși este unul dintre organele inimii duhovnicești,[383] cel mai important dintre ele, numindu-se, de aceea, uneori chiar „inimă", prin metonimie, deși numirea de „ochi al inimii", adeseori dată ei de către Sfinții Părinți, îi este mult mai potrivită. Cu toate că este prin natură nematerială și independentă de trup, își are și ea sălașul în inima fizică.[384]

Totuși, în chip obișnuit, mintea este despărțită de inimă, se răspândește și se risipește în mulțimea gândurilor în afara inimii, ieșind astfel din sine însăși. Și nu aflăm aici vreo contradicție, căci, dacă mintea prin natura sau esența ei (οὐσία) își are sălașul în inimă, prin activitatea ei (ἐνέργεια), poate ieși și se poate îndepărta;[385] este vorba aici de una dintre cele două forme de activitate ale ei, cea pe care Sfântul Dionisie Areopagitul o numește „mișcare în linie dreaptă",[386] cea care corespunde activității raționale, al cărei organ este creierul.[387] A doua activitate a sa, numită de Sfântul Dionisie „circulară",[388] „e mai înaltă și mai proprie";[389] în această lucrare, mintea „neîmprăș-

[380] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Metoda sfintei rugăciuni și atenției*. Sf. Nichifor din Singurătate, *Cuvânt despre rugăciune*.
[381] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 83.
[382] Cf. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, I, 2, 3. Sf. Nichifor din Singurătate, *Cuvânt despre rugăciune*... Sf. Nicodim Aghioritul, *Enchiridion*, 10.
[383] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 83.
[384] Cf. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, I, 2, 3; II, 2, 27-30. Unirea dintre minte și trup, și deci dintre minte și inimă, este simțită și înțeleasă ca o realitate care poate fi experiată, dar greu de explicat conceptual. Astfel, Sf. Grigorie Palama scrie: „Eu socotesc că putem vorbi de o atingere între acestea și de o folosire (a trupului de către inimă) și de o amestecare între ele. Care este însă, și cum se săvârșește această legătură între o natură mintală, spirituală, și una trupească, sau trup, rămâne tuturor oamenilor îndeobște un lucru neînțeles" (*Triade*, II, 2. 28. Cf. 29).
[385] Cf. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, I, 2, 5. Această distincție între natură și lucrare este reluată în *ibidem* II, 25 și 26.
[386] *Despre Numirile dumnezeiești*, IV, 9. Sf. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, I, 2, 5. Sf. Nicodim Aghioritul, *Enchiridion*, 10.
[387] Sf. Nicodim Aghioritul, *Enchiridion*, 10.
[388] *Despre Numirile dumnezeiești*, IV, 9. Cf. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, I, 2, 5. Sf. Nicodim Aghioritul, *Enchiridion*, 10.
[389] Sf. Grigorie Palama, *Triade*, I, 2, 5.

tindu-se asupra celor de afară..., se întoarce la sine",[390] se regăsește pe sine,[391] rămânând unită cu inima. Și așa ea este ferită de orice rătăcire.[392]

Acestei a doua lucrări a minții îi aparține în chip firesc fapta rugăciunii. Și pentru ca să i se poată dedica în întregime, cea dintâi lucrare a ei trebuie să înceteze; altfel spus, mintea trebuie „adunată din rătăcirile ei pe afară", întoarsă înlăuntru, adusă în inimă, și ținută acolo.

Părinții isihaști, sprijinindu-se pe legătura dintre inima de carne și cea duhovnicească, au preconizat o metodă psiho-fizică, cu ajutorul căreia să se „închidă" mai lesne „netrupescul în casa trupească", după cum spune Sfântul Ioan Scărarul.[393]

1) Mai întâi, stând cu capul aplecat și cu bărbia sprijinită în piept,[394] ochii fiind închiși, se caută concentrarea privirii pe locul inimii sau, cum sfătuiește Sfântul Simeon Noul Teolog, spre mijlocul pântecelui.[395] Sfântul Grigorie Palama explică această practică astfel: „Cel care se silește să-și întoarcă mintea la ea însăși, ca să nu se mai miște în linie dreaptă, ci circular (...), pe lângă faptul că în felul acesta se adună, pe cât posibil, de-afară într-o mișcare circulară, asemănătoare mișcării minții pe care vrea s-o realizeze în sine, realizează prin această poziție a corpului și o întoarcere înlăuntrul inimii a puterii minții ce se revarsă prin văz afară".[396]

2) Pe de altă parte, se caută încetinirea respirației, reținerea puțin a suflării, „ca să nu respiri ușor".[397] Iar aceasta, din patru motive:

a) Așa cum arată Sfântul Grigorie Sinaitul, „suflarea plămânilor, care pornește de la inimă, întunecă mintea și risipește cugetarea, răpind-o de acolo. Ca urmare, sau o predă roabă uitării, sau o face să cugete unele în locul altora, îndreptându-se, fără să simtă, spre cele ce nu trebuie".[398] Dacă respirația lăsată în voia ei înlesnește nestatornicia minții, dimpotrivă, stăpânită și

---

[390] *Ibidem.*

[391] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Epistole*, 1. Sf. Teolipt al Filadelfiei, *Cuvânt despre lucrarea cea ascunsă în Hristos*; 1. *Cele 100 de capete ale lui Ignatie și Calist Xanthopol*, 19. Sf. Nicodim Aghioritul, *Enchiridion*, 10.

[392] Cf. Sf. Dionisie Areopagitul, *Despre Numirile dumnezeiești*, IV, 9. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, I, 2, 5. Sf. Nichifor din Singurătate, *Cuvânt despre rugăciune.*

[393] *Scara*, XXVII, 5.

[394] Cf. Sf. Nicodim Aghioritul, *Enchiridion*, 10.

[395] *Metoda sfintei rugăciuni și atențiuni*: „Apoi sprijinește-ți bărbia ta de pieptul tău și mișcă ochiul tău sensibil împreună cu mintea spre mijlocul pântecelui sau spre buric". N. trad: În Filoc. rom., vol. VIII, p. 536, Părintele D. Stăniloae trece acest text într-o notă (928), arătând că e vorba de versiunea paleogreacă. Părintele Stăniloae afirmă că e vorba de o compilație rău-voitoare și că această recomandare, dată fiind ilogica ei („căci cum ar putea fi căutat locul inimii cu o minte îndreptată spre buric ?"), nu putea fi normativă.

[396] *Triade*, I, 2, 8.

[397] Sf. Simeon Noul Teolog, *Metoda sfintei rugăciuni și atențiuni*. Sf. Grigorie Sinaitul, *Despre liniștire și despre cele două feluri ale rugăciunii.*

[398] *Loc. cit.*

reținută, o disciplinează.[399] De altfel, se constată că „atunci când omul cugetă intens la ceva și mai ales atunci când se află cu trupul și sufletul în stare de repaos, acest du-te-vino al răsuflării se liniștește".[400] Și invers, încetinirea respirației înlesnește concentrarea minții.[401]

b) Reținerea răsuflării și poziția incomodă a trupului produc o anumită greutate și chiar o durere,[402] care, după Sfinții Părinți, sunt de mare folos celui ce se roagă. Pe de o parte, aceasta contribuie la reculegere. „Înfrânarea cu măsură a răsuflării, arată Sfântul Nicodim Aghioritul, tulbură și apasă inima, făcând-o să sufere din pricina lipsei aerului de care are nevoie prin fire. Iar astfel mintea mai lesne se adună din împrăștiere și se întoarce în inimă, tocmai din pricina durerii și greutății pe care le simte inima".[403] Pe de altă parte, după cum arată Sfântul Nicodim, „această greutate și durere o fac să scuipe afară momeala otrăvită a plăcerii și păcatului pe care o înghițise. Și așa, potrivit spusei doctorilor din vechime, cu cele contrare se vindecă cele contrare".[404]

c) „Înfrânarea cu măsură a răsuflării, după cum spune în continuare Sfântul Nicodim Aghioritul, subțiază inima cea tare și îngroșată. Iar cele umede din inimă fiind potrivit apăsate, încălzite, se fac din această pricină mai moi, mai simțitoare, smerite, gătite spre străpungerea inimii și în stare să verse lesne lacrimi. Pe de altă parte, se subțiază și mintea, iar cugetarea devine neschimbată și străvezie".[405]

d) Prin reținerea respirației, „toate celelalte puteri ale sufletului se unifică și ele și revin la minte, iar prin minte, se întorc la Dumnezeu".[406] Altfel spus, metoda face ca toate facultățile omului să se adune în rugăciune și să se îndrepte spre Dumnezeu, omul devenind în întregime rugăciune și unindu-se întreg cu Dumnezeu.

3) În sfârșit, prin metoda psiho-fizică mintea este lipită de respirație și silită să intre o dată cu ea în piept, până la locul inimii.[407] Sfântul Nichifor din singurătate învață așa: „Adunându-ți mintea, împinge-o și silește-o pe calea nărilor pe care intră aerul în inimă să coboare împreună cu aerul inspirat în inimă".[408] Iar Sfinții Ignatie și Calist Xanthopol spun la fel: „Adunându-ți mintea din umblarea și rătăcirea ei pe afară și împingând-o ușor înăuntrul

---

399 Sf. Grigorie Sinaitul, *Despre felul cum trebuie să șadă la rugăciune cel ce se liniștește.*
400 Sf. Grigorie Palama, *Triade*, I, 2, 7.
401 *Ibidem.*
402 Cf. Sf. Grigorie Sinaitul, *Despre liniștire și despre cele două feluri ale rugăciunii; Despre felul cum trebuie să șadă la rugăciune cel ce se liniștește.*
403 *Enchiridion*, 10.
404 *Ibidem.*
405 *Ibidem.*
406 *Ibidem.*
407 Cf. *Cele 100 de capete ale lui Ignatie și Calist Xanthopol*, 20, 23.
408 *Cuvânt despre rugăciune.*

inimii, prin inspirarea aerului pe nas, umple-o cu «Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă»".[409]

Să notăm faptul că această tehnică trebuie practicată sub îndrumarea unui părinte duhovnicesc încercat, deoarece, în caz contrar, există riscul ca ea să producă tulburări grave atât pentru trup, cât și pentru psihic.

Odată prezentate principiile acestei metode, se cuvine să subliniem faptul că ea nu este de neapărată trebuință și că rostul ei este doar să înlesnească rugăciunea.[410] Sfinții Părinți îi acordă un rol propedeutic și o recomandă mai ales începătorilor,[411] admițând că se poate ajunge la același rezultat și pe altă cale. Astfel, Sfântul Nichifor din Singurătate, unul dintre principalii promotori ai acestei metode, scrie: „Dacă, ostenindu-te mult, o, frate, nu poți totuși intra în părțile inimii precum ți-am arătat, fă ceea ce-ți spun, și cu ajutorul lui Dumnezeu vei afla ceea ce cauți. Dă-i cugetării tale, depărtând de la ea orice gând – și aceasta o poți dacă vrei –, dă-i deci pe: Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă !, și silește-te ca în loc de orice alt gând să strigi pururea înlăuntru aceste cuvinte. Iar ținând aceasta mai multă vreme, ți se va deschide prin aceasta și intrarea inimii, precum ți-am scris, fără nici o îndoială, cum am cunoscut și noi prin cercare".[412]

În orice caz, nu există nici o metodă care să poată aduce prin ea însăși roade duhovnicești, acestea fiind numai și numai daruri ale harului dumnezeiesc. Iar harul se dă ca răsplată a credinței și râvnei în rugăciune; metoda doar ușurează atenția la rugăciune.[413]

Metoda fizică înlesnește drumul minții către inimă, dar nu îl face mai ușor. Într-adevăr, numai după un timp îndelungat și după multe și mari străduințe și lupte se poate ajunge la rugăciunea neîncetată și curată a inimii,[414] iar aceasta este un har pe care puțini bărbați duhovnicești îl dobândesc,[415] abia unul dintr-un neam, cum spune Sfântul Isaac Sirul.[416]

Rugăciunea lui Iisus face parte din viața ascetică, de care este strâns legată, fiind în același timp început și desăvârșire a ei. Într-adevăr, fiind o formă de rugăciune, ea este, ca orice rugăciune, condiția esențială a vieții du-

[409] *Cele 100 de capete ale lui Calist și Ignatie Xanthopol*, 25.
[410] Cf. *ibidem*, 24.
[411] Cf. Sf. Grigorie Sinaitul, *Despre felul cum trebuie să șadă la rugăciune cel ce se liniștește*.
[412] *Cuvânt despre rugăciune*.
[413] „Cum zice Sfântul Nil, luarea-aminte, căutând rugăciune, va afla rugăciune. Pentru că rugăciunea urmează luării-aminte, măcar că e altceva." *Cele 100 de capete ale lui Calist și Ignatie Xanthopol*, 24.
[414] Cf. *ibidem*, 52. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, I, 2, 8; *Trei capete*, 2.
[415] *Cele 100 de capete ale lui Calist și Ignatie Xanthopol*, 52. Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie și virtute*,1; A doua sută, 5. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, IV, 51.
[416] *Cuvinte despre nevoință*, 32.

hovnicești. Iar ca rugăciune curată neîncetată, așa cum se arată a fi în forma ei desăvârșită, dimpotrivă, ea presupune viețuirea ascetică drept condiție a ei, adică urcarea pe rând a treptelor împlinirii poruncilor și lucrării tuturor virtuților. În raport cu aceste condiții de natură duhovnicească, metoda psiho-fizică se vădește a fi doar un simplu acesoriu,[417] în vreme ce, lipsind acestea, ea nu este de nici un folos.

Rugăciunea lui Iisus trebuie să fie neapărat însoțită de trezvie (νῆψις), pe care o vom prezenta ulterior, prin care sunt păzite, în același timp, inima și mintea; adică, inima este curățită de orice mișcare pătimașă, iar mintea, de orice reprezentare (imagine sau gând) străină de cuprinsul rugăciunii.

Trebuie să menționăm, de asemenea, străpungerea inimii,[418] smerenia[419] și dragostea de Dumnezeu,[420] pe care Sfinții Părinți le socotesc deosebit de importante și absolut necesare.

De asemenea, trebuie să subliniem faptul că lucrarea rugăciunii lui Iisus cere lupta împotriva patimilor și deplina despătimire[421] și, în același timp, lucrarea tuturor virtuților.[422] Altfel spus, ea este nedespărțită de împlinirea tuturor poruncilor dumnezeiești.[423]

5. Leacul poruncilor

Credința, pocăința, rugăciunea, împreunate cu primirea Sfintelor Taine, nu sunt de ajuns pentru mântuirea și îndumnezeirea omului, dacă nu sunt însoțite de păzirea și împlinirea poruncilor dumnezeiești.

Sfintele Scripturi și Tradiția amintesc întotdeauna faptul că, pentru a aduce roade și pentru a se chema desăvârșită, credința trebuie să se arate în lucrarea poruncilor. Astfel, Sfântul Apostol Iacov spune: „Așa e cu credința: dacă nu are fapte, e moartă în ea însăși" (Iac. 2, 17); „Căci precum trupul fără de suflet mort este, astfel și credința fără de fapte, moartă este" (Iac. 2, 26); „Vedeți dar că din fapte este îndreptat omul, iar nu numai din credință" (Iac. 2, 24). Sfântul Isaac Sirul reia această învățătură, spunând: „credința are

---

[417] De altfel, în Filocalie, descrierea acestei metode ocupă doar câteva pagini, în vreme ce sfintele nevoințe ale desăvârșirii sunt prezentate de-a lungul a sute de pagini.
[418] A se vedea, între alții: Sf. Teolipt al Filadelfiei, *Cuvânt despre lucrarea cea ascunsă întru Hristos. Cele 100 de capete ale lui Calist și Ignatie Xanthopol*, 25, 80, 81. Acești doi Sfinți Părinți din urmă spun limpede: „Dacă n-ai frângere de inimă, cunoaște că ai slavă deșartă".
[419] A se vedea, între alții: Sf. Teolipt al Filadelfiei, *Cuvânt despre lucrarea cea ascunsă întru Hristos. Cele 100 de capete ale lui Calist și Ignatie Xanthopol*, 25, 45.
[420] Cf. Sf. Teolipt al Filadelfiei, *op. cit.* Sf. Nicodim Aghioritul, *Enchiridion*, 10.
[421] A se vedea, de pildă: Sf. Simeon Noul Teolog, *Metoda sfintei rugăciuni și atenției. Cele 100 de capete ale lui Calist și Ignatie Xanthopol*, 86, 87.
[422] A se vedea, între alții, Sf. Teolipt al Filadelfiei, *Nouă capete*, 3. *Cuvânt despre lucrarea cea ascunsă în Hristos*.
[423] Între alții, *Ibidem*, 5.

nevoie de fapte".[424] Sfântul Ioan Damaschin, la fel, arată că „ea (credința) se desăvârșește prin toate cele legiuite de Hristos, este învederată prin fapte, este cucernică și îndeplinește poruncile Aceluia care ne-a reînnoit".[425] „Să nu se încreadă cineva numai în credința în Hristos", învață Sfântul Simeon Noul Teolog,[426] care merge până la a spune că „cei care se sprijină numai pe credință, cu adevărat sunt lipsiți de credință (ἄπιστοι)".[427] Sfântul Marcu Ascetul spune chiar că dragostea față de Hristos și împlinirea poruncilor sunt totuna: „împlinind poruncile, ne arătăm dragostea față de Cel ce ne-a eliberat".[428] Sfântul Ioan Gură de Aur, după ce, la fel, arată că „nu-i de ajuns numai să crezi (pentru ca să te mântuiești)", spune că „trebuie să fim cu multă luare-aminte asupra vieții noastre... să ducem o viață dreaptă și curată".[429] Omul își arată în mod concret voința de a fi izbăvit și mântuit, prin hotărârea de a-și orândui viața potrivit poruncilor lui Hristos. Așa arată el că tămăduirea și mântuirea sa nu sunt o simplă dorință vagă și deșartă, ci că tânjește cu toată ființa după ele și s-a așezat pe calea care duce la ele.

Alături de credință, aflăm la temelia mântuirii pocăința. Hristos Și-a început propovăduirea chemându-i pe oameni la pocăință (Mt. 4, 17; Mc. 1, 15) și Și-a încheiat lucrarea tot cu această chemare (Luca 24, 47). Nu este vorba aici de simpla părere de rău față de starea de păcat, trecută sau prezentă, ci de voința de a te întoarce și a-ți schimba viața (este, de altfel, una dintre conotațiile cuvântului μετάνοια). Păzirea poruncilor apare ca urmarea firească a pocăinței, dacă nu cumva ea este chiar una dintre caracteristicile ei esențiale.

Tot așa, după cum învață Însuși Mântuitorul Hristos, rugăciunea nu este de ajuns pentru ca omul să se mântuiască: „Nu oricine Îmi zice: Doamne, Doamne, va intra în Împărăția cerurilor, ci cel ce face voia Tatălui Meu Celui din ceruri" (Mt. 7, 21). Rugăciunea nu este ascultată decât dacă cel ce se roagă păzește poruncile lui Dumnezeu: „Și orice cerem, primim de la El, pentru că păzim poruncile Lui și cele plăcute înaintea Lui facem" (1 In 3, 22). „Săvârșirea binelui și împlinirea poruncilor", după cum spune Origen, „fac parte din rugăciune".[430]

Chiar Botezul nu înseamnă nimic fără lucrarea poruncilor,[431] căci, dacă omul primește prin el deplinătatea harului, roadele lui nu se văd decât în măsura în care omul împlinește poruncile. Așa cum spune Sfântul Marcu Ascetul: „Sfântul Botez este desăvârșit, dar nu desăvârșește pe cel care nu împli-

[424] *Cuvinte despre nevoință*, 22.
[425] *Dogmatica*, IV, 10.
[426] *Discursuri etice*, X, 197.
[427] *Imne*, L, 218.
[428] *Despre Botez*, Răspunsul 3.
[429] *Omilii la Matei*, XI, 7. A se vedea, de asemenea, Sf. Marcu Ascetul, *Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte*, 18.
[430] *Despre rugăciune*, XII.
[431] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, VII, 1.

nește poruncile".[432] Iar în altă parte arată că „celor botezați în Hristos li s-a dăruit harul în chip tainic; dar el lucrează în ei pe măsura împlinirii poruncilor";[433] „harul, care locuiește în chip ascuns... pe măsura împlinirii poruncilor... se descoperă".[434] Sfinții Calist și Ignatie Xanthopol spun și ei la fel: „Hristos, fiind Dumnezeu desăvârșit, a dăruit celor botezați harul desăvârșit al Sfântului Duh... dar ni se descoperă nouă și ni se arată pe măsura lucrării poruncilor"; și încă: „Harul desăvârșit al Duhului (ne-a fost) dăruit nouă prima dată prin Botez. Acest dar se află în noi... dar se poate descoperi doar prin lucrarea poruncilor".[435] Simpla împlinire a poruncilor nu-l mântuiește pe om și nu-l îndumnezeiește, căci numai prin har, care este darul lui Dumnezeu, se mântuiește cel credincios (Efes. 2,8-9). Dar fără împlinirea lor nimeni nu poate ajunge la bunătățile făgăduite, căci doar astfel se poate păstra harul primit prin Sfintele Taine, numai așa poate fi făcut lucrător, și numai așa sporește omul în har; iar dacă s-a îndepărtat de el, așa îl poate afla din nou.

După cum, în rai, porunca lui Dumnezeu îl ajuta pe Adam să nu iasă din calea pe care fusese pus de la crearea sa și să-și păstreze astfel firea în starea dintru început,[436] poruncile lui Hristos, mai întâi de toate, au menirea de a-l ajuta pe creștin să se mențină în starea să înnoită și să păstreze darurile primite. „Harul lui Dumnezeu se păstrează prin lucrarea poruncilor", scrie Sfântul Simeon Noul Teolog.[437] În chip obiectiv, zestrea harului rămâne oricum, dar pentru ca s-o dobândească cu adevărat, iar lucrarea lui să-i fie vădită, omul trebuie să se predea de bunăvoie harului și să conlucreze cu el, căci Dumnezeu dăruiește harul, dar nu ne silește să-l primim, nu silnicește voința noastră, ci ne respectă libertatea.[438] Or, primirea harului și conlucrarea cu el se vădesc prin făptuirea poruncilor. „Păzind poruncile", „rămânem cum am fost botezați", spune Sfântul Petru Damaschinul.[439] Poruncile deci îl ajută pe om să-și păstreze sănătatea duhovnicească dobândită prin Sfintele Taine, păstrându-se curat de orice răutate și stăruind în viața cea nouă adusă de ele.[440] Astfel, Sfântul Marcu Ascetul scrie: „Cei ce ne-am învrednicit de baia nașterii de-a doua, săvârșim faptele bune nu pentru răsplată, ci pentru păzirea curăției date nouă".[441] Iar în altă parte explică acest lucru: „Celor ce au primit puterea de a împlini poruncile, Hristos le poruncește ca unor credincioși să se nevoiască să nu se mai întoarcă spre cele dinapoi (adică la păcat)".[442]

---

432 *Despre Botez*, Răspunsul 1.
433 *Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte*, 61. Cf. *Despre Botez*, Răspunsurile 4 și 5.
434 *Despre Botez*, Răspunsul 5.
435 *Cele 100 de capete...*, 6 și 7.
436 Cf. Sf. Grigorie Palama, *Omilii*, 54.
437 *Suta de capete de Dumnezeu cuvântătoare și făptuitoare* (teologice și practice), 56.
438 Cf. Sf. Marcu Ascetul, *Despre Botez*, Răspunsul 3.
439 *Învățături duhovnicești*, Cartea întâi, Început despre tema cărții.
440 Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, II, 7, 296; XIII, 198-221.
441 *Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte*, 23.
442 *Despre Botez*, Răspunsul 3.

Psalmistul arată adeseori cât de puternice sunt poruncile ca să ne ferească de rău: „Atunci nu mă voi rușina, când voi căuta spre toate poruncile Tale" (Ps. 118, 6); „Pusu-mi-au păcătoșii cursă mie, dar de la poruncile Tale n-am rătăcit" (Ps. 118, 110); „multă pace au cei ce iubesc legea Ta și nu se smintesc" (Ps. 118, 165). Sfântul Diadoh al Foticeei scrie și el în acest sens: „Se cuvine ca mintea să se ocupe pururea cu păzirea sfintelor porunci și cu pomenirea adâncă a Domnului slavei, (iar atunci) nu se va abate la gânduri sau la cuvinte rele".[443] De aceea, poruncile nu trebuie privite ca obligații – și cu atât mai puțin ca interdicții sau tabuuri – de natură legalistă, ci ca un fel de parapet, care-l împiedică pe cel ce ascultă de ele să se întoarcă la „nebunia păcatului", să cadă din nou în bolile cele sufletești care sunt patimile. Sfântul Simeon Noul Teolog face remarca subtilă că poruncile ne sunt date nu atât ca să le păzim pe ele, cât mai degrabă să ne păzim pe noi prin ele.[444] Pe de altă parte, ele își merită cu adevărat numele de porunci, căci, cu toate că cele la care îndeamnă corespund întru totul, cum vom vedea, naturii profunde și adevărate a omului, restaurată prin Botez, ele nu se împlinesc ușor și de la sine, căci se împotrivesc înclinărilor păcătoase ale firii căzute și ale lumii în care trăiește. „Găsesc deci în mine, care voiesc să fac bine, legea că răul este legat de mine. Că, după omul cel lăuntric, mă bucur de legea lui Dumnezeu; dar văd în mădularele mele o altă lege, luptându-se împotriva legii minții mele și făcându-mă rob legii păcatului, care este în mădularele mele" (Rom. 7, 21-23).

Dar poruncile nu numai că-l fac pe creștin în stare să păstreze darurile Botezului, ci-l și ajută să înmulțească talanții (cf. Mt. 25, 14-29; Mc. 19, 12-27) care i-au fost dați de Sfântul Duh. Într-adevăr, viața duhovnicească a omului după Botez și Mirungere trebuie să fie o viață de sporire și creștere prin puterea Sfântului Duh, până la măsura vârstei deplinătății în Hristos (Efes. 4, 13), până la atingerea asemănării desăvârșite cu Dumnezeu. Această creștere ia forma unei tot mai mari apropieri, a unei însușiri din ce în ce mai depline a harului primit prin Sfintele Taine. Iar o asemenea lucrare nu se poate face fără împlinirea poruncilor. Sfântul Macarie cel Mare spune că „cel care voiește... să primească de la Dumnezeu harul ceresc al Duhului, să sporească și să se desăvârșească în Duhul Sfânt, se cuvine să se silească a împlini toate poruncile lui Dumnezeu".[445] Într-adevăr, împărtășirea tot mai mare de har, ca și vădirea roadelor, se face prin conlucrarea omului cu Duhul Sfânt; iar aceasta nu doar prin voința de a-L primi, ci prin participare activă, cu toate puterile ființei sale și în tot ceea ce face, prin întreaga sa viață, adică prin lucrarea poruncilor. Fără ea, harul rămâne ceva străin pentru om; nu străin de om – căci Dumnezeu nu-Și ia înapoi darurile Sale, dar omul nu se

[443] *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 96.
[444] *Discursuri etice*, II, 7: „păzește poruncile lui Dumnezeu, sau mai degrabă păzește-te pe tine însuți prin porunci... ca să nu pățești ceea ce a pățit Adam".
[445] *Omilii duhovnicești* (Col. II), XIX, 7.

poate uni cu harul, nu poate crește în el și prin el, nu-l simte lucrător și de viață făcător pentru el, nu-l poate face desăvârșit lucrător în ființa sa, nu poate fi cu adevărat transformat de el, nu-l poate vădi prin faptele și felul său de viețuire. Roadele harului, deplin și real prezente, nu pot fi simțite de om decât în măsura în care el este plin de luare-aminte și de râvnă în făptuirea poruncilor, în măsura în care el viețuiește în chip concret potrivit poruncilor lui Dumnezeu.[446] Astfel, Sfântul Simeon Noul Teolog spune că cei care nu se împărtășesc de roadele harului primit la Botez sunt „slăbănogi și neputincioși, pentru că n-au păzit poruncile".[447] Sfântul Marcu Ascetul, așa cum am văzut, insistă asupra faptului că la Botez omul primește deplinătatea harului dumnezeiesc, dar „în chip tainic", acesta făcându-se vădit și dând roade numai în măsura în care omul păzește și împlinește poruncile.[448] Nu harul Sfântului Duh, care ni s-a dat în toată plinătatea lui sporește în noi; nouă ni se cuvine a spori în el.[449] „Sfântul Botez, spune el, este desăvârșit față de noi, dar noi suntem nedesăvârșiți față de el. Drept aceea, o, omule, care ai fost botezat în Hristos, dă numai lucrarea pentru care ai luat puterea și te pregătește ca să primești arătarea Celui ce locuiește întru tine".[450] „În măsura în care, crezând, lucrăm poruncile, lucrează și Duhul Sfânt în noi roadele Sale".[451]

Și numai împlinind poruncile se poate omul face fiu al lui Dumnezeu (Lc. 20, 36; Rom. 8, 14; Gal. 3, 26) prin înfiere (Rom. 8, 15; Gal. 4, 5; Efes. 1, 5) și dumnezeu prin har. „Prin sălășluirea Duhului Sfânt, li s-a dat tuturor puterea de a se face fii ai lui Dumnezeu (In 1, 12)... prin păzirea poruncilor Lui",[452] spune Sfântul Petru Damaschin. Iar poruncile arată cu adevărat care este voia lui Dumnezeu, deplin descoperită și desăvârșit împlinită de Hristos. Păzind poruncile, omul nu-și mai împlinește voia sa,[453] care-l înstrăinează de Dumnezeu, și, dimpotrivă, împlinește voia lui Dumnezeu, făcându-se următor lui Hristos, Care Și-a supus întru totul voința Sa omenească voinței dumnezeiești, făcându-Se ascultător în toate Tatălui. Atunci omul se face frate al lui Hristos: „Oricine face voia lui Dumnezeu, acesta este fratele Meu" (Mc. 3, 35; cf. Mt. 12, 50). Putem spune, de asemenea, că ascultarea poruncilor îl face pe om fiu al lui Dumnezeu prin înfiere pentru că prin ele omul se poartă așa cum se cuvine unui fiu înaintea Tatălui, mărturisindu-și cu adevărat, în chip concret și ființial, credința în El („toți sunteți fii ai lui Dumnezeu prin

---

446 Cf. Sf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, III, 1.

447 *Imne*, L, 167. Cf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, III, 14.

448 Cf. *Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte*, 61; *Despre Botez*, Răspunsurile 4, 5 și 17.

449 Cf. *Despre Botez*, Răspunsul 5.

450 *Ibidem*.

451 *Ibidem*.

452 *Învățături duhovnicești*, Cartea întâi, Început despre tema cărții.

453 Cf. *ibidem*.

credința în Hristos Iisus", Gal. 3, 26) și arătându-și iubirea față de El: „De Mă iubiți, păziți poruncile Mele" (In 14, 15) și „Cel ce are poruncile Mele și le păzește, acela este care Mă iubește" (In 14, 21), învață Mântuitorul Hristos. Iubirii de fiu a omului față de Tatăl ceresc îi răspunde iubirea de Tată a lui Dumnezeu pentru cel făcut fiu prin înfiere și a Fiului pentru fratele său adoptiv: „Cel care Mă iubește pe Mine va fi iubit de Tatăl Meu și-l voi iubi și Eu și Mă voi arăta lui" (In 14, 21). Prin trimiterea Sfântului Duh Hristos Se face văzut, și-L face văzut și pe Tatăl, celui care-și arată iubirea față de Dumnezeu ascultând și împlinind poruncile Lui. „De Mă iubiți, păziți poruncile Mele. Și Eu voi ruga pe Tatăl și alt Mângâietor vă va da vouă ca să fie cu voi în veac, Duhul Adevărului" (In 14, 15-17). Atunci creștinul poate să strige cu bucuria Psalmistului: „Gura mea am deschis și am aflat (Duh), că de poruncile Tale am dorit" (Ps. 118, 131).

Poruncile se vădesc a fi pricinuitoare ale sfințirii și îndumnezeirii omului prin Duhul Sfânt, căci, împlinindu-le, omul se deschide harului Duhului, unindu-se astfel cu Hristos și, în El, cu Tatăl. Putem spune deci, o dată cu Sfinții Calist și Ignatie Xanthopol, că poruncile sunt „îndumnezeitoare",[454] iar celor botezați, cum arată Sfântul Simeon Noul Teolog, li s-a dat „să dobândească prin lucrarea poruncilor sfințenia".[455] Sfântul Isaac Sirul spune răspicat: „Nici unul dintre cei care n-au păzit poruncile și n-au umblat pe urmele fericiților Apostoli nu s-a învrednicit să se cheme sfânt".[456]

Sfântul Petru Damaschin afirmă chiar că poruncile sunt „daruri ale harului lui Dumnezeu",[457] iar Sfântul Marcu Ascetul scrie: „Domnul e ascuns în poruncile Sale. Și cei ce-L caută pe El, Îl găsesc pe măsura împlinirii lor";[458] de aceea, omul nu poate zice cu dreptate: „Am împlinit poruncile, și n-am aflat pe Domnul".[459]

Toate acestea, pentru a fi înțelese așa cum se cuvine, trebuie puse în legătură cu cele spuse mai înainte și cunoscând limpede că poruncile nu sunt un cod juridic, nici un ansamblu de reguli morale abstracte, definite *a priori* și elaborate în urma unor experiențe omenești, fie ele, de altfel, cu totul excepționale, și nici precepte de felul celor oferite de înțelepții lumii acesteia, de care Sfântul Apostol Pavel ne învață să ne ferim: „Luați aminte să nu vă fure mințile cineva cu filosofia și cu deșarta înșelăciune din predania omenească, după înțelesurile cele slabe ale lumii" (Col. 2, 8). Hristos însuși arată goliciunea și deșertăciunea lor funciară, spunând despre cei care le practică: „În

[454] *Cele 100 de capete...*, 4.
[455] *Discursuri etice*, X, 435-436.
[456] *Epistole*, IV.
[457] *Învățături duhovnicești*. Cartea întâi. Început despre tema cărții.
[458] *Despre legea duhovnicească*, 190.
[459] *Ibidem*, 191.

zadar Mă cinstesc, învățând învățături care sunt porunci omenești" (Mc. 7, 7; Mt. 15, 9). Ele nu-l pot mântui pe om, căci sunt simple învățături omenești. „Nu vă încredeți... în fiii oamenilor, în care nu este izbăvire" (Ps. 145, 3). Poruncile lui Hristos, dimpotrivă, au putere mântuitoare și îndumnezeitoare, pentru că sunt prin natura lor divino-umane, întemeiate fiind pe Persoana însăși a Fiului lui Dumnezeu făcut om. Astfel, Sfântul Apostol Pavel opune învățăturilor „din predania omenească, după înțelesurile cel slabe ale lumii", pe cele „după Hristos" (Col. 2, 8), adăugând îndată: „Căci întru El locuiește, trupește, toată plinătatea Dumnezeirii" (Col. 2, 9). Iar înainte de toate acestea spune: „Deci, precum ați primit pe Hristos Iisus, Domnul, așa să umblați întru El. Înrădăcinați și zidiți fiind într-Însul, întăriți în credință, după cum ați fost învățați" (Col. 2, 6-7).

Prin poruncile Sale, Hristos nu-i oferă omului simple precepte morale, ci, împlinindu-le El însuși în chip desăvârșit, îi descoperă prin cuvintele și prin faptele Sale, prin felul Său de a fi, modelul desăvârșit al viețuirii omenești în forma ei desăvârșită, sănătoasă, sfântă, adică cea teantropică. Iisus ne descoperă în Persoana Sa, în care a unit firea umană cu firea dumnezeiască, omul adevărat, „omul nou" (Efes. 2, 15), făcut „după Dumnezeu" (Efes. 4, 24), „care se înnoiește... după chipul Celui ce l-a zidit" (Col. 3, 10), Adam cel Nou, nu doar restaurat, ci desăvârșit prin unirea desăvârșită cu Dumnezeu. Iar dacă păzim și împlinim poruncile Sale, El binevoiește ca noi să ne facem cu adevărat și întru totul asemenea Lui, să fim „următori ai lui Dumnezeu" (Efes. 5, 1), nu din afară, așa cum am fi urmat și imitat un înțelept sau un erou, ci îmbrăcându-ne în El (cf. Gal. 3, 27), împărtășindu-ne de omenitatea Sa îndumnezeită, devenind „părtași dumnezeieștii firi" (2 Pt. 1, 4). Scoliastul Răspunsurilor către Talasie spune limpede: „Cuvântul lui Dumnezeu Se arată în cei lucrători întrupat în porunci. Iar prin acestea Cuvântul îi duce pe cei lucrători spre Tatăl, în Care Se află El după fire".[460] Prin împlinirea poruncilor, unită cu primirea Sfintelor Taine, omul ajunge la viața cea dumnezeiască: „De vrei să intri în viață, păzește poruncile" (Mt. 19, 17), și încă: „porunca Lui este viața veșnică" (In 12, 50); atunci putem striga cu Psalmistul: „În veac nu voi uita îndreptările Tale, că întru însele m-ai viat, Doamne" (Ps. 118, 93), și cu Apostolul: „nu eu mai trăiesc, ci Hristos trăiește în mine" (Gal. 2, 20).

Pentru că prin păzirea poruncilor ne facem, prin Duhul Sfânt, asemenea lui Hristos, iar în Hristos venim la Tatăl (cf. In 14, 6), prin ele ajungem la adevărata cunoaștere a lui Dumnezeu.[461] Această legătură directă între împlinirea poruncilor și cunoașterea adevărului este adeseori pomenită de Psalmist: „Calea adevărului am ales, și judecățile Tale nu le-am uitat" (Ps. 118, 30); „Învață-mă... cunoștința, că în poruncile Tale am crezut" (Ps. 118, 66); „Poruncile Tale sunt gândirea mea" (Ps. 118, 143); ceea ce înseamnă nu numai că poruncile sunt adevărate, ci că ele vin de la Adevărul însuși și duc la

[460] *Răspunsuri către Talasie*, 35, scolia 3.

[461] Cf. Sf. Talasie Libianul, *Capete despre dragoste, înfrânare...*, 13.

El. Vom vedea mai departe că împlinirea poruncilor îl duce pe om până la cunoașterea cea mai înaltă și mai deplină, vederea lui Dumnezeu în lumina cea neapropiată și îndumnezeitoare, la care ajung cei vrednici de primirea acestui dar, prin lucrarea Sfântului Duh.[462]

Dacă o asemenea cunoaștere este doar a celor desăvârșiți, totuși, așa cum arată Sfântul Simeon Noul Teolog, Dumnezeu Se arată și Se face cunoscut în oarecare măsură tuturor celor care ascultă și împlinesc poruncile Sale, „pe cât cuprinde fiecare".[463]

Păzirea poruncilor este întotdeauna singurul criteriu al adevăratei cunoașteri a lui Dumnezeu, așa cum arată Sfântul Apostol Ioan: „Și întru aceasta știm că L-am cunoscut, dacă păzim poruncile Lui. Cel ce zice: L-am cunoscut, dar poruncile Lui nu le păzește, mincinos este și întru el adevărul nu se află" (1 In 2, 3-4). Și mai ales împlinirea primelor două porunci: iubirea lui Dumnezeu și a aproapelui (Mt. 22, 40; Mc. 12, 30-31), care în fapt le cuprind pe toate celelalte (Mt. 22, 40; cf. Rom. 13, 9), ne duc la cunoașterea lui Dumnezeu,[464] pentru că Dumnezeu este iubire: „și oricine iubește este născut din Dumnezeu și cunoaște pe Dumnezeu. Cel ce nu iubește n-a cunoscut pe Dumnezeu, pentru că Dumnezeu este iubire" (1 In 4, 7-8).

Rostul poruncilor este mai întâi de a-l ajuta pe creștin să păstreze darurile primite la Botez și să le facă roditoare, iar apoi, dacă, după acesta, de bunăvoie s-a lăsat pradă păcatului și patimilor și s-a înstrăinat de har, să le redobândească. Sfântul Marcu Ascetul arată că omul, în urma Botezului, este curățit de toate păcatele și eliberat de tirania patimilor, și, dacă recade în robia lor, este din lipsa sa de grijă în împlinirea poruncilor, singurele care-l fac să conlucreze cu harul primit și să ajungă în fapt la curăția care i-a fost tainic dăruită.[465] Este deci foarte firesc ca, împlinind poruncile, omul să-și recapete curăția și, în general, toate celelalte daruri primite prin Botez. Sfinții Calist și Ignatie Xanthopol spun, ca și Sfântul Marcu Ascetul, că „începutul oricărei lucrări după Dumnezeu este... să ne grăbim în tot chipul, cu toată puterea, să viețuim după legea tuturor poruncilor îndumnezeitoare ale Mântuitorului. Iar sfârșitul este să ne întoarcem, prin păzirea lor, la zestrea dată nouă de sus și de la început din sfințita cristelniță, adică la desăvârșita alcătuire și naștere duhovnicească a noastră prin har"; „însă harul acesta este înecat de patimi, dar se poate descoperi prin lucrarea poruncilor. De aceea, se cuvine să ne silim în tot chipul să ne curățim și să facem cât mai vădită arătarea Duhului în noi prin împlinirea, după putință, a tuturor acestor porunci".[466] În acest sens, Sfinții Părinți subliniază rostul poruncilor de a curăți

---

[462] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Epistole*, IV. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, II, 3, 16, 17, 75.
[463] *Discursuri etice*, X, 408, 418.
[464] Cf. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, II, 3, 77.
[465] *Despre Botez*, Răspunsul 3. Cf. *ibidem*, Răspunsurile 4 și 5.
[466] *Cele 100 de capete...*, 4, 7. Cf. 6.

de păcate și de patimi.[467] Astfel, Avva Dorotei scrie: „Cunoscând Bunul Dumnezeu slăbiciunea noastră și știind de mai înainte că vom păcătui iarăși și după Sfântul Botez..., ne-a dat iarăși, după bunătatea Lui, sfinte porunci care ne curățesc pe noi, ca, dacă vom voi, să putem iarăși să ne curățim prin păzirea lor nu numai de păcatele noastre, ci și de patimile înseși".[468]

Poruncile, curățindu-l pe om de toată răutatea și făcându-l să redescopere harul care este în el, îi redau prin însuși acest fapt sănătatea sufletească a firii sale celei dintru început, pe care deja o câștigase prin Botez. „Tu știi – scrie Sfântul Isaac Sirul – că păcatul a intrat în noi prin călcarea poruncilor. Deci e vădit că prin păzirea lor vine din nou sănătatea. Nu trebuie să dorim noi și să nădăjduim curățirea sufletului fără lucrarea lor, adică fără să umblăm mai întâi pe calea care duce spre curăția sufletului. Să nu zici că Dumnezeu poate să ne dăruiască curăția sufletului și fără lucrarea poruncilor, numai prin har".[469] Scopul venirii lui Hristos, ne arată Sfântul Isaac Sirul, „a fost să curețe din suflet răutatea primei noastre neascultări și să-l preschimbe potrivit stării lui de la început. De aceea ne-a dat nouă poruncile Lui de viață făcătoare, ca pe niște leacuri curățitoare ale stării noastre pătimașe. Căci ceea ce sunt leacurile pentru trupul bolnav, aceea sunt poruncile pentru sufletul pătimaș".[470] Și încă: „la curăția sufletului (se ajunge) pe calea bătătorită și legiuită prin păzirea poruncilor, în viețuirea mult ostenitoare, răbdată până la sânge".[471] Sfântul Grigorie Palama spune la fel: „Doar prin împlinirea poruncilor vine sănătatea sufletului";[472] „nu se poate ajunge la sănătatea și desăvârșirea sufletului decât prin iubire și păzirea poruncilor".[473]

Se vede limpede că Sfinții Părinți socotesc poruncile leacuri în sensul propriu al cuvântului, iar rostul și valoarea lor tămăduitoare, deosebit de importante. Pentru Sfântul Simeon Noul Teolog, ele sunt leacuri (φάρμακα) pe care omul le dă sufletului său bolnav de patimi.[474] Tot așa spune și Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Căci după pricina patimilor aflătoare în suflet, aduce și Doctorul sufletelor leacuri prin judecățile Lui".[475] La Sfântul Isaac Sirul găsim o mulțime de asemenea texte: „Mântuitorul ne-a dat nouă poruncile Lui de viață făcătoare ca pe niște leacuri curățitoare ale stării noastre

---

[467] Cf. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, XXXIX, 8. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia Întrupării*, I, 16. Sf. Talasie Libianul, *Capete despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte*, II, 13, 25, 77; III, 6; IV, 54, 55. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, XIV, 70-76.

[468] *Învățături de suflet folositoare*, I, 5. Cf. 7.

[469] *Epistole*, IV.

[470] *Ibidem*.

[471] *Ibidem*.

[472] *Triade*, II, 3, 17.

[473] *Ibidem*, I, 42.

[474] *Cateheze*, XIV. Cf. *Discursuri etice*, IX, 462-463.

[475] *Capete despre dragoste*, II, 44.

pătimașe";[476] „ce sunt leacurile pentru trupul bolnav, aceea sunt poruncile pentru sufletul pătimaș";[477] „sufletul nu se poate curăți de nu va păzi poruncile care s-au dat de Domnul ca leacuri pentru curățirea lui de patimi și de greșeli";[478] „lucrarea ascunsă a poruncilor tămăduiește puterea sufletului (...) poruncile cele noi și duhovnicești, pe care sufletul le păzește cu frica de Dumnezeu, îl înnoiesc și-l sfințesc și-i tămăduiesc în chip ascuns toate mădularele lui. Căci e vădit ce patimă vindecă fiecare poruncă în suflet, într-un chip liniștit. Și lucrarea (energia) acestora o simte atât cel ce tămăduiește, cât și cel ce se tămăduiește, după asemănarea femeii ce suferea de curgerea sângelui".[479] La fel, și pentru Sfântul Ioan Gură de Aur, Legea este „leac pentru suflet",[480] iar pentru Sfântul Grigorie de Nazianz, „un leac bun și ușor" pe care Hristos ni l-a dat pentru a ne fi de folos și pentru a ne sprijini, socotindu-l mai potrivit pentru noi decât unul amar și usturător, pe care nu l-am fi primit cu toată inima.[481] Clement Alexandrinul scrie și el: „Cuvântul a fost numit Mântuitor. El a descoperit pentru noi aceste doctorii spirituale, spre a ne desăvârși simțirea și a ne mântui (...) dă de știre de cele ce trebuie să ne ferim și oferă celor bolnavi toate leacurile mântuirii (...) Bolnavii se supără pe doctorul care nu le dă nici un sfat pentru însănătoșirea lor ! Cum, dar, să nu-i aducem cea mai mare mulțumire Pedagogului celui dumnezeiesc, care nu tace, nici nu neglijează de a ne arăta păcatele care ne duc la pieire, ci, dimpotrivă, ni le dezvăluie (...) și ne învață poruncile cele potrivite pentru o dreaptă viețuire ?".[482] Avva Dorotei arată că Hristos „ne dăruiește leacul" pentru călcarea poruncilor dumnezeiești, „ca să putem să ascultăm și să ne mântuim",[483] lăudând în învățătura sa iscusința Doctorului (Hristos) și bunătatea leacurilor (adică poruncile) de care se poate folosi creștinul pentru tămăduirea sa; iar dacă omul nu primește vindecarea, el nu are cuvânt de îndreptățire: „La boala trupească se întâmplă aceasta (lipsa de vindecare) din felurite pricini: fie că doctoriile fiind vechi nu sunt lucrătoare, fie că doctorul este neiscusit și dă o altă doctorie decât cea care trebuie, fie că bolnavul nu ascultă și nu păzește cele ce i se rânduiesc de doctor. Dar cu sufletul nu este așa. Căci nu putem spune că doctorul fiind necercat n-a dat doctoriile potrivite. Căci doctorul sufletelor este Hristos și El cunoaște toate și dă doctoria potrivită fiecărei patimi (...), simplu grăind, fiecare patimă are ca doctorie porunca potrivnică ei. Deci doctorul nu este neiscusit. Și nici nu

---

[476] *Epistole*, IV.
[477] *Ibidem*.
[478] *Ibidem*.
[479] *Ibidem*.
[480] *Despre feciorie*, 17.
[481] *Cuvântări*, XLV, 12.
[482] *Pedagogul*, I, XII, 100, 1-2.
[483] *Învățături de suflet folositoare*, I, 7.

se poate spune că doctoriile, fiind vechi, nu lucrează. Căci poruncile lui Hristos nu se învechesc niciodată. Căci pe măsură ce sunt în lucrare mai mult, se înnoiesc mai mult. Deci nimic nu împiedică însănătoșirea sufletului, decât numai viața lui lipsită de rânduială".[484]

Împlinirea poruncilor îl vindecă pe om de patimi, tămăduindu-i mai întâi puterile sufletești de lucrarea împotriva firii prin care vin acestea. Avva Dorotei spune că „Dumnezeu ne învață prin sfintele Sale porunci cum să curățim de patimi omul cel lăuntric".[485] Iar Sfântul Filotei Sinaitul spune și mai limpede: „Toate poruncile dumnezeieștii Evanghelii urmăresc să îndrepte cele trei părți ale sufletului (adică iuțimea, pofta și rațiunea) și să le facă sănătoase prin cele ce le poruncesc. Mai bine zis, nu numai urmăresc, ci le și însănătoșează cu adevărat în cei care le urmează".[486] „Cine poate spune că înțelege puterea poruncilor lui Dumnezeu și puterile sufletului și cum cele dintâi le vindecă pe cele din urmă ?", se întreabă, în același sens, Evagrie.[487] Pentru că bolile sufletești ale omului sunt pricinuite de îndepărtarea lui de Dumnezeu, tămăduirea lor se face prin întoarcerea omului la El, prin îndreptarea tuturor puterilor sale sufletești, a întregii sale ființe și a întregii sale vieți către El. Întoarcerea omului din căile sale rătăcite, în care l-a așezat păcatul, spre o viețuire după dreptatea și voia lui Dumnezeu, se face prin împlinirea poruncilor. Căci, așa cum spune Psalmistul: „Prin ce își va îndrepta tânărul (adică omul care n-a ajuns la măsura vârstei deplinătății lui Hristos) calea sa ? Prin păzirea cuvintelor Tale" (Ps. 118, 9); „îndreptările Tale mă învață... că în poruncile Tale am crezut" (Ps. 118, 64, 66). „Pentru aceasta spre toate poruncile Tale m-am îndreptat, toată calea nedreaptă am urât" (Ps. 118, 128). Sfântul Isaac Sirul spune și el: „Căci Hristos cere... îndreptarea sufletului. Pentru aceasta a rânduit celor de sub lege poruncile".[488] Iar pentru a arăta limpede că acesta este țelul împlinirii poruncilor și pentru a îndepărta cu totul respectarea lor formală, care nu-l poate schimba pe om cu nimic și nu-i aduce nici o răsplată, el spune chiar că „Hristos nu cere lucrarea virtuților, ci îndreptarea sufletului".[489]

Rânduindu-și ființa și îndreptând-o spre Dumnezeu prin lucrarea poruncilor, omul își duce la împlinire menirea sa firească, cea pentru care a fost creat. Așa ajunge omul să sporească în a fi tot mai bun și să făptuiască tot binele de care este în stare ca făptură a lui Dumnezeu, înaintând spre desăvârșirea la care El îl

[484] *Ibidem*, XI, 1.
[485] *Ibidem*, I, 7.
[486] *Capete despre trezvie*, 16.
[487] *Capete gnostice*, II, 9. Cf. *Tratatul practic*, 54, 79.
[488] *Cuvinte despre nevoință*, 37.
[489] *Ibidem*.

cheamă (cf. Mt. 5, 48); așa se conformează el adevăratei sale firi, cea pe care o avea Adam în rai și pe care, prin călcarea poruncii, a stricat-o; cea pe care Hristos i-a redat-o neamului omenesc ducând-o în persoana Sa la desăvârșire; cea cu care s-a îmbrăcat la Botez și pe care are datoria să s-o pună el însuși în slujba virtuții. Între adevărata natură a omului și natura poruncilor pe care i le-a dat Dumnezeu există o unitate profundă, ceea ce arată o dată mai mult că aceste porunci nu sunt principii abstracte sau cerințe apriorice, idealuri fără nici o legătură cu însușirile, cu puterile și aspirațiile sale spirituale, cu ceea ce poate fi el cu adevărat, cu menirea lui, ci ele corespund întru totul firii sale adevărate, cum arată Sfântul Grigorie Palama: „Domnul, ziditorul inimilor noastre, Care pe toate le știe, atunci când S-a coborât pe pământ, luând trup omenesc, și, renăscându-ne, ne-a mântuit pe noi, cei care eram cu totul căzuți, a cerut de la noi ceea ce El însuși a pus în inimile noastre dintru început, la facere. Căci cu adevărat, dintru început El l-a făcut pe om cu totul potrivit pentru primirea învățăturii pe care avea s-o aducă El la venirea Sa în trup; de aceea, acum, când a venit la noi, ne-a dat porunci cu totul potrivite pentru firea noastră zidită de El dintru început".[490]

Poruncile se vădesc astfel a fi mijloace prin care omul poate reveni la ceea ce e după fire,[491] recâștigându-și astfel sănătatea de la început, sau, altfel spus, prin care poate împlini virtuțile, căci, așa cum am văzut, virtuțile țin de firea omului și prin ele se păstrează omul deplin sănătos.

Poruncile sunt întru totul legate de virtuți, pentru că ele au rostul de a scoate afară din suflet tot ceea ce li se împotrivește acestora, adică păcatele și patimile; de a le păstra, odată dobândite; de a le spori și desăvârși. „Pricinile virtuților sunt poruncile", arată Sfântul Talasie Libianul.[492] „Din porunci se nasc virtuțile (...), căci prin plinirea poruncilor se face lucrarea virtuților", spune, la fel, Sfântul Simeon Noul Teolog.[493] Iar, într-un sfârșit, lucrarea poruncilor și viața virtuoasă ajung să fie una și aceeași, căci virtuțile nu sunt altceva decât împlinirea poruncilor. „Iar prin făptuirea virtuților se face plinirea poruncilor", spune în continuare Sfântul Simeon Noul Teolog.[494]

6. Leacul nădejdii

Nădejdea (ἐλπίς) este o altă condiție esențială a tămăduirii sufletești a omului și a mântuirii sale. Dumnezeu îl mântuiește pe cel ce nădăjduiește în El, spune proorocul Daniel (cf. Dan. 6, 24), iar Apostolul scrie: „prin nă-

[490] *Omilii*, XL, 1.
[491] Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, I, 10-11.
[492] *Capete despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte*, III, 81.
[493] *Cateheze*, XXIV, 54-57.
[494] *Ibidem*, 58-59. Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 37.

dejde ne-am mântuit" (Rom. 8, 24).[495] Alături de credință și iubire, nădejdea este una dintre cele trei virtuți creștine fundamentale (cf. 1 Cor. 13, 13), care cuprind toate celelalte virtuți și le țin unite întreolaltă.[496] Clement Alexandrinul spune că, alături de cele două pomenite mai sus, ea este una dintre „feșele cele de nedezlegat ale sănătății și mântuirii".[497]

Nădejdea stă în a aștepta împlinirea celor dorite, pe care încă nu le-ai dobândit,[498] sau, așa cum spune Sfântul Ioan Gură de Aur, în a aștepta „ceea ce nu primim îndată (...), cu răbdare și încredere, fără a ne deznădăjdui vreodată".[499] Ea cere răbdare și stăruință (ὑπομονή), care este o formă a răbdării legată strâns de nădejde (cf. Rom. 5, 3-4; 12, 12; 1 Tes. 1, 3): „Dacă nădăjduim ceea ce nu vedem, așteptăm prin răbdare (stăruitoare)", scrie Sfântul Apostol Pavel (Rom. 8, 25).

Nădejdea creștină se îndreaptă spre Dumnezeu (cf. 1 Tim. 4, 10; 1 Pt. 1, 21), îndeosebi spre Hristos (cf. Efes. 1, 12; Rom. 15, 12; Is. 42, 4), Dumnezeu făcut om, Mântuitorul nostru, Care ne trimite Duhul cel Sfânt și Care ne face cu putință intrarea la Tatăl, „Iisus Hristos, nădejdea noastră" (1 Tim. 1, 1).

Nădejdea creștină este așteptarea plină de încredere a mântuirii (cf. Rom. 8, 24; 1 Tes. 5, 8)[500] și a bunătăților ce vor să fie,[501] îndeosebi a învierii morților (cf. Fapte 23, 6; 24, 15; 1 Cor. 15, 19-20), a vieții celei veșnice (cf. Tit 1, 2; 3, 7)[502] și a preafericitei vederi a slavei lui Dumnezeu (cf. 1 In 3, 2; Rom. 5, 2; 2 Cor. 3, 12; Col. 1, 27), căci, așa cum spune Sfântul Apostol Pavel, „dacă nădăjduim în Hristos numai în viața aceasta, suntem mai de plâns decât toți oamenii" (1 Cor. 15, 19).

Prin nădejde așteptăm într-adevăr plinătatea bunătăților din veacul ce va să fie, dar ea este și dorire a gustării încă de aici, de pe pământ, din pârga lor. De aceea Sfântul Apostol Petru scrie, la modul prezent: „încingând mijloacele cugetului vostru, trezindu-vă, nădăjduiți desăvârșit în harul care vi se va da vouă, la arătarea lui Iisus Hristos" (1 Pt. 1, 13). Nădejdea poate fi astfel definită, în general, ca „așteptare a bunătăților",[503] care însă nu sunt bunătăți ale acestei lumi, ci bunuri duhovnicești și dumnezeiești, prin care

---

[495] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Romani*, XIV, 6.
[496] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXX, 1.
[497] *Care bogat se va mântui ?*, 29.
[498] Cf. Rom. 8, 24.
[499] *Tâlcuire la Psalmul 146*, 2.
[500] Cf. Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, I, X, 91, 2. Sf. Ioan Gură de Aur, *Tâlcuire la Psalmul 4*, 7.
[501] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 58.
[502] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Epistole*, CXL, 1.
[503] Cf. Clement Alexandrinul, *Stromate*, II, 9.

suntem mântuiți și îndumnezeiți. Căci nădejdea nu privește „la cele ce se văd, ci la cele ce nu se văd" și care sunt „veșnice" (2 Cor. 4, 18).[504]

Nădejdea mai este și așteptarea ajutorului pe care-l cerem de la Dumnezeu, având credința că, așa cum El însuși a spus, nu ne va lipsi de el: „Nu Mă voi depărta de tine și nu te voi părăsi" (Iosua 1, 5).[505] De mult preț și de mare folos ne este nădejdea, mai ales atunci când, căzuți în boală cumplită și în cea mai adâncă suferință, nu mai vedem nici o ieșire. Astfel, Sfântul Petru Damaschin îndeamnă „Nădăjduiește în Dumnezeu, și El (...) îți primește nădejdea și răbdarea... și îți va dărui cu iubire de oameni o cale pe care nu o știi pentru a mântui sufletul tău aflat în robie. Numai să nu părăsești pe Doctor".[506] Atunci când cere ajutor de la Dumnezeu, nădejdea îi este de mare folos omului, pentru că nu întotdeauna îl primește deîndată. Îndeosebi în asemenea clipe, nădejdea, unită cu stăruința, se arată ca putere de a „rămâne tare în mijlocul necazurilor".[507]

Nădejde mai înseamnă să aștepți de la Dumnezeu și numai de la El tot binele pe care-l dorești,[508] să arunci asupra Lui toată grija și nevoia,[509] neașteptând nimic de la lume[510] sau de la oameni (cf. Ps. 117, 8-9; 145, 3), nici să te încrezi în propriile puteri (cf. Ier. 17, 5).[511] Prin aceasta se deosebește, cum spune Sfântul Isaac Sirul, „nădejdea cea bună și cu dreaptă socoteală și întru cunoștință (...), adevărată și atotînțeleaptă" de cea „mincinoasă" și rătăcită,[512] care este nădejdea cea lumească. Așa învață Sfântul Varsanufie: „Având nădejdea (în Hristos Iisus), «nu vă îngrijorați de ziua de mâine» (Mt. 6, 34). Căci Se îngrijește El de noi. Și dacă aruncăm grija noastră asupra Lui (1 Pt. 5, 7), Se va îngriji El însuși de noi, precum voiește".[513]

Punându-și nădejdea în Dumnezeu, omul nu va fi nicicând înșelat în așteptările sale, căci, așa cum spune Apostolul, o asemenea nădejde „nu rușinează" (Rom. 5, 5). În vreme ce a nădăjdui în bunurile din această lume, care sunt în sine mărginite și supuse nestatorniciei și stricăciunii, înseamnă a fi amăgit mai întotdeauna, nădăjduirea bunurilor dumnezeiești este „tare", „nemincinoasă și nestricăcioasă".[514] Dacă nădejdea noastră n-a fost împlini-

---

[504] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Romani*, XIV, 6.
[505] Cf. Sf. Varsanufie, *Scrisori duhovnicești*, 826. Sf. Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, XI, 1.
[506] *Învățături duhovnicești*. Cartea întâi, Mare bine este pocăința adevărată.
[507] Sf. Ioan Gură de Aur, *Tâlcuire la Psalmul 117*, 3.
[508] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 22.
[509] Cf. Sf. Petru Damaschin, *Învățături duhovnicești*. Cartea întâi.
[510] Cf. 1 Tim. 6, 17. Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, XXII, 2.
[511] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Tâlcuire la Psalmul 117*, 3.
[512] *Cuvinte despre nevoință*, 22.
[513] *Scrisori duhovnicești*, 123. cf. 819.
[514] Sf. Ioan Gură de Aur, *Tâlcuire la Psalmul 117*, 2.

ți, „este pentru că – așa cum spune Sfântul Ioan Gură de Aur – n-ați nădăjduit cum se cuvine și ați lepădat nădejdea și n-ați așteptat cu răbdare până la sfârșit, pentru că sunteți neputincioși. Alta să fie de azi înainte nădejdea voastră".[515]

Nădejdea este strâns legată de credință. Ea este, după cum citim în *Epistola* (zisă a) *lui Barnaba*, „început al credinței noastre".[516] Credința presupune nădejdea, pentru că, așa cum spune Sfântul Apostol Pavel, „credința este încredințarea celor nădăjduite" (Evr. 11, 1). De aceea, cum arată Sfântul Simeon Noul Teolog, „cel aflat în afara nădejdii, este în chip vădit și în afara credinței".[517] Omul n-ar crede cu adevărat în Dumnezeu, Cel care-l poate vindeca și mântui, dacă mai întâi n-ar nădăjdui să primească de la El vindecarea, sănătatea și mântuirea sa.

Tot așa și invers: nădejdea presupune credința și vine îndată după ea.[518] Astfel, Sfântul Varsanufie scrie: „Dacă nu crezi, nu nădăjduiești".[519] Omul nu poate cu adevărat nădăjdui în tămăduirea sa decât dacă crede cu tărie că ea se poate înfăptui, că boala sa nu e lipsită de leac și că Hristos este Cel care-l poate izbăvi de toată răutatea prin atotputernica Lui lucrare mântuitoare.

Nădejdea este de asemenea strâns unită cu pocăința. De la bun început, pocăința apare ca o condiție a nădejdii.[520] Văzându-și starea nenorocită în care se află și mărturisindu-și păcatele înaintea lui Dumnezeu și cerând iertare pentru ele, omul o face cu nădejdea că Hristos Își va arăta mila Sa, îl va curăți de patimi și-l va vindeca de bolile sale sufletești. De altfel, cum ar putea omul nădăjdui în tămăduirea sa, dacă nu-și arată prin pocăință voința de a fi vindecat, de vreme ce Dumnezeu nu-l mântuiește pe om în chip silit și fără ca omul însuși să conlucreze la izbăvirea sa? Numai prin pocăință omul poate ajunge la nădejdea sigură a iertării și vindecării sale.[521]

Dar, la rândul său, nădejdea este și ea condiție a pocăinței: numai pentru că nădăjduiește în Dumnezeu, se poate omul desprinde de trecutul său păcătos și, cunoscând starea de boală în care l-au adus patimile și crezând cu tărie că va fi vindecat, se îndreaptă spre Cel care cu adevărat îi poate ierta păcatele și-l poate izbăvi de boală, făcându-l sănătos și ducându-l la o viață cu totul nouă. „Păcătosul care nu nădăjduiește în harul dumnezeiesc se afundă în

---

[515] *Ibidem.*
[516] I, 6.
[517] *Discursuri etice*, 141-142.
[518] Cf. Gal. 5, 5. Sf. Policarp al Smirnei, *Epistola către Filipeni*, III, 2-3. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 22; 33. Sf. Petru Damaschin, *Învățături duhovnicești*, Cartea I.
[519] *Scrisori duhovnicești*, 231. Cf. 43.
[520] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete teologice și practice*, III, 51.
[521] Cf. Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Dialogul cu iudeul Trifon*, CXLI.

nebunia sa, în vreme ce omul care crede cu nădejde tare că va fi iertat vine la pocăință", arată Sfântul Chiril al Ierusalimului.[522]

În al treilea rând, nădejdea este strâns legată de rugăciune. Pe de o parte, este o condiție a rugăciunii, căci cel care se roagă nădăjduiește că va primi cele cerute; iar pe de alta, nădejdea este rod al rugăciunii, mai ales al celei neîncetate;[523] rugăciunea naște nădejdea,[524] o întărește și o face statornică.[525] Lucru adevărat mai ales pentru rugăciunea prin care omul cere anume de la Dumnezeu darul nădejdii (cf. 2 Tes. 2, 16); dar și pentru rugăciunea de mulțumire, prin care omul are pururea „aducerea-aminte statornică de binefacerile de care i-a făcut parte iubitorul de oameni Dumnezeu" și, recunoscându-și nevrednicia, nădăjduiește totuși să primească mai multe și mai mari daruri de la El, pentru marea Sa milostivire.[526]

În sfârșit, nădejdea este legată de împlinirea poruncilor, pentru că nădejdea ca virtute nu poate exista și nu poate spori decât împreună cu celelalte virtuți și cu condiția esențială ca omul să se curățească de patimile care li se împotrivesc. De aceea Sfântul Simeon Noul Teolog scrie: „Prin neglijarea poruncilor... (omul cade) din nădejdea în Dumnezeu".[527] Cel care nu face voia lui Dumnezeu nu se ferește de păcat și stăruiește în patimi, și deci nu viețuiește în chip virtuos, nu poate nădăjdui în mântuirea sa. Sfântul Ioan Gură de Aur, tâlcuind Psalmul 4, arată că proorocul David ne îndeamnă nu numai „să venim la cunoașterea lui Dumnezeu, ci și să ducem o viață plină de toată curăția, învățându-ne prin aceasta să nu ne întemeiem nădejdea mântuirii noastre numai pe bunătatea și iubirea de oameni a lui Dumnezeu, ci și pe virtutea din propriile noastre fapte".[528] „După mila și harul lui Dumnezeu, în nimic altceva să nu vă puneți nădejdea, ci numai în virtutea voastră", spune el în altă parte.[529] Omul nu poate nădăjdui că va primi bunătățile Împărăției dacă nu viețuiește după voia lui Dumnezeu, ascultând și păzind poruncile Lui. Se cuvine să arătăm că, dintre toate virtuțile, îndeosebi iubirea (cf. 1 Cor. 13, 7)[530] și smerenia[531] duc la nădejde.

Pe de altă parte, împlinirea poruncilor nu se poate face fără nădejde. Nădejdea este în general unul dintre resorturile de bază ale hotărârii omului de a

---

[522] *Cateheze baptismale*, II, 5.
[523] Cf. Sf. Marcu Ascetul, *Disputa cu un scolastic*, 8.
[524] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 56.
[525] Cf. *ibidem*, 33.
[526] Cf. Sf. Marcu Ascetul, *Epistolă către Nicolae Monahul*, 2.
[527] *Cele 225 de capete...*, 51.
[528] *Tâlcuire la Psalmul 4*, 7.
[529] *Omilii la Matei*, V, 4.
[530] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, V, 137-141.
[531] Cf. idem, *Cele 225 de capete...*, III, 7. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 26.

trăi după legea lui Dumnezeu; ea îi sporește zelul,[532] îl mișcă spre împlinirea poruncilor, îl întărește[533] și-i dă stăruință și statornicie în strădaniile sale de curățire și tămăduire în Hristos; ea reorientează lucrarea puterilor sale sufletești spre Dumnezeu, care este finalitatea lor naturală și firească. Cel lipsit de orice nădejde, care nu așteaptă tămăduirea făgăduită de Hristos, rămâne în starea sa păcătoasă, care este pentru el o adevărată boală, și chiar se va lăsa înrobit tot mai mult de patimile sale. Dimpotrivă, cel care nădăjduiește în vindecarea sa se va strădui să facă tot ce trebuie ca s-o primească de la Doctorul cel dumnezeiesc, lepădând orice răutate și întorcându-se cu toată ființa sa spre El. „Cel care nu așteaptă izbăvirea, își sporește peste măsură răutatea, în vreme ce omul care are nădejde tare că va fi vindecat, prin aceasta chiar, însuși se îngrijește de boala sa", arată Sfântul Chiril al Ierusalimului.[534]

Nădejdea are încă multe alte foloase. Să arătăm, mai întâi, ajutorul pe care-l dă omului în necazurile și greutățile pe care le întâmpină în această viață,[535] făcându-l să le îndure cu răbdare și chiar cu bucurie (cf. Rom. 12, 12). „Nădejdea ușurează toate durerile de aici, de pe pământ", arată Sfântul Ioan Gură de Aur.[536] „În nenorocirile noastre suntem îmbărbătați de nădejdea dobândirii bunătăților celor veșnice, sigure, neclintite și netrecătoare", spune el în altă parte.[537] „Creștinului îi este de mare folos virtutea nădejdii, căci, așteptând bunătățile ce vor să fie, nu se lasă copleșit de suferințele din această viață".[538] În toate încercările, nădejdea este un liman sigur, uneori chiar singurul liman (cf. Evr. 6, 18); ea este ancoră neclintită și tare (Evr. 6, 19) care-l ține pe om legat de Dumnezeu, chiar în mijlocul celor mai mari tulburări. Prin aceasta ea se arată a fi izvor de liniște[539] și, de aceea, de odihnă[540] și pace. Sfântul Isaac Sirul scrie cu privire la aceasta: „Pe toate căile pe care umblă oamenii în lume, nu au pace în ei până ce nu se vor apropia prin nădejde de Dumnezeu. Nu dobândește inima pace din osteneală și din sminteli, până ce nu se va sălășlui în ea nădejdea și până ce aceasta nu va da inimii pace și nu va revărsa din sine bucurie în ea".[541]

Și tot nădejdea este cea care-l sprijină pe om în lucrarea nevoinței,[542] care, pentru că nu-și dă îndată roadele sale, este plină de greutate și dă prilej de

---

[532] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mici*, 37.
[533] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 58.
[534] *Cateheze baptismale*, II, 5.
[535] Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 13, 198.
[536] *Omilii la Ioan*, LXVII, 1. Cf. *Omilii la Facere*, XVII, 8.
[537] *Omilii despre necazuri*, 1.
[538] *Omilii la statui*, II, 3. Cf. *Tâlcuire la Psalmul 110*, 1.
[539] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Tit*, VI, 4.
[540] Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 15; 200.
[541] *Cuvinte despre nevoință*, 58.
[542] Cf. *Ibidem*, 56. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXX, 32; 33.

deznădejde. Astfel, Sfântul Macarie Egipteanul scrie: „Dacă omul nu este însuflețit de... nădejde, dacă nu zice: Voi căpăta izbăvirea și viața, nu poate să suporte necazurile, nici povara, nici să meargă pe calea cea strâmtă. Pentru că nădejdea... care se află în el îl face în stare să trudească, să suporte necazuri și să meargă pe calea cea îngustă".[543] „Nădejdea, arată Sfântul Ioan Gură de Aur, ca un lanț puternic agățat de ceruri, ne ține sufletele noastre, ne trage încetul cu încetul la înălțimea aceea, dacă ne ținem strâns de ea, și ne ridică deasupra viforului răutăților din această viață".[544]

Prin nădejde ajunge omul la credința cea tare[545] și îndrăzneala (cf. 2 Cor. 3, 12; Evr. 3, 6)[546] de care are nevoie pentru a duce lupta cea bună.

Tot ea îl scapă de îndoială[547] și de „dipsihie",[548] și de aceea Sfântul Marcu Ascetul o numește „nădejde simplă", „care numai la un lucru se gândește".[549]

Desigur, roadele tămăduitoare ale nădejdii nu sunt numai acestea. Sfântul Grigorie de Nazianz spune că „nădejdea este un leac foarte folositor pentru bolile noastre"[550]; iar aceasta este adevărat și pentru bolile trupești,[551] dar mai ales pentru cele ale sufletului.

Mai întâi de toate nădejdea este un leac foarte potrivit pentru patimile care i se împotrivesc. Adică, așa cum arată Sfântul Ioan Scărarul, „ea omoară deznădejdea",[552] îndeosebi deznădejdea care îl cuprinde pe om atunci când își vede starea sa păcătoasă: „Există o deznădejde din mulțimea de păcate și din povara conștiinței și a întristării de nesuportat, din pricina copleșirii sufletului de mulțimea rănilor și o scufundare a lui în adâncul deznădejdii, sub greutatea acestora; (și pe ea o) tămăduiește... buna nădejde".[553]

Cu atât mai mult nădejdea îl poate tămădui pe om de tristețe,[554] care, neîngrijită la timp, duce la deznădejdea ucigașă. Astfel, citim în Pateric că un sihastru, „văzându-se biruit de mâhnire, ca un doctor iscusit și-a dat ca leac buna nădejde, spunând: Cred că Dumnezeu Cel iubitor de oameni Se va milostivi de mine, păcătosul".[555] Ea lecuiește akedia,[556] care stă alături de tris-

---

543 *Omilii duhovnicești* (Col. II), XXVI, 11.
544 *Către Teodor cel căzut*, I, 2.
545 Cf. Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, XX, 3.
546 Cf. *ibidem*.
547 Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Tâlcuire la Psalmul 12*, 3.
548 *Ibidem*.
549 *Despre legea duhovnicească*, 12.
550 *Cuvântări*, XVII, 2.
551 Astfel, Sfântul Varsanufie scrie: „Dacă îți va veni vreo slăbiciune sau vreo boală, îndreaptă toată nădejdea ta spre Dumnezeu și te va odihni" (*Scrisori duhovnicești*, 32). Cf. 508.
552 *Scara*, XXX, 16. Cf. Sf. Grigorie cel Mare, *Cartea regulei pastorale*, III, 29.
553 Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVI, 61.
554 Cf. Ps. 41, 6. Sf. Ciprian al Cartaginei, *Despre moarte*, 2.
555 *Apoftegme*, N 585.
556 Cf. Evagrie, *Tratatul practic*, 27. *Apoftegme*, N 196.

tețe și deznădejde. „Călugărul cu nădejde tare junghie lenea (akedia), omorând cu sabia acesteia pe aceea", spune Sfântul Ioan Scărarul.[557] Nădejdea, de asemenea, îl ferește pe om de neliniște.[558]

Această maică a virtuților îi este de folos omului pentru tămăduirea tuturor celorlalte boli sufletești. Sfântul Marcu Ascetul arată că ea ajută la lepădarea din inimă a gândurilor și poftelor pătimașe.[559] Ea îl îndeamnă pe om să se curățească de toată răutatea, pentru a dobândi bunătățile la care nădăjduiește și ca să se arate vrednic de unirea cu Cel în care și-a pus cu adevărat toată nădejdea. „Oricine și-a pus în El nădejdea, acesta se curățește pe sine, așa cum Acela curat este", scrie Apostolul Ioan (1 In 3, 3). Ea este o condiție esențială a tămăduirii spirituale a omului, pentru că prin ea se îndreaptă spre Doctorul ceresc,[560] crezând Celui care ne-a făgăduit „vindecarea rănilor pe care ni le-a făcut păcatul".[561] De aceea Evagrie merge până la a spune că din nădejde și răbdarea neclintită „se naște nepătimirea".[562]

Nădejdea nu are numai un rost tămăduitor, ci și unul de ferire și pază. Ea este, așa cum spune Apostolul Pavel (1 Tes. 5, 8), coif care acoperă și ocrotește capul omului duhovnicesc.[563] Ea îl ferește de cădere, după cuvântul Psalmistului: „nu vor greși toți cei ce nădăjduiesc în El" (Ps. 33, 21). Ea îl apără de atacurile diavolilor.[564] „Când îl vor smeri (vrăjmașii), scrie Sfântul Petru Damaschin, să-și înalțe mintea prin nădejdea la Dumnezeu, ca niciodată să nu cadă tulburându-se, nici să nu deznădăjduiască înfricoșându-se, până la cea mai de pe urmă suflare".[565] Într-un cuvânt, „nădejdea respinge atacul tuturor viciilor".[566]

Fiind condiție esențială a vindecării de patimi și ferindu-l pe om de a mai cădea în ele, nădejdea este pricinuitoarea virtuților.[567]

Se cuvine să subliniem îndeosebi legătura ei strânsă cu iubirea, care este culmea virtuților, în care sunt cuprinse cu toatele. Dacă, așa cum am văzut, dragostea naște nădejdea, la rândul ei nădejdea „este ușa iubirii". Căci, așa

---

[557] *Scara*, XXX, 17.
[558] Cf. Sf. Ciprian, *Despre moarte*, 2.
[559] Cf. *Despre legea duhovnicească*, 17; *Despre Botez*, Răspunsul 5; *Disputa cu un scolastic*, 17.
[560] Cf. Sf. Varsanufie, *Scrisori duhovnicești*, 65.
[561] Sf. Ambrozie al Milanului, *Cum că moartea este un bine*, 20.
[562] *Tratatul practic*, Prolog.
[563] Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, VII, 5 (Prima convorbire cu Părintele Serenus).
[564] Cf. *Apoftegme*, Am 131, 1.
[565] *Învățături duhovnicești*, Cartea I (cap. „Toate le-a făcut Dumnezeu spre folosul nostru").
[566] Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, XI, 6.
[567] Cf. Sf. Marcu Ascetul, *Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte*, 36; *Despre legea duhovnicească*, 70b.

cum arată Sfântul Simeon Noul Teolog, numai câștigând „nădejdea nefăcută de rușine (...) veți avea în ea și întreaga iubire față de Dumnezeu. Căci e cu neputință vreunui om să dobândească iubirea desăvârșită față de Dumnezeu, altfel decât prin credință sinceră și nădejde tare și neîndoielnică".[568] Sfântul Ioan Scărarul spune și el că „lipsa nădejdii este pieirea iubirii",[569] iar „tăria iubirii este nădejdea".[570]

Sfântul Diadoh al Foticeei definește nădejdea ca o „călătorie iubitoare a minții spre cele nădăjduite".[571] Într-adevăr, atunci când omul are nădejde tare, într-un fel a și atins deja țelul spre care tinde, primind prin ea într-o anume măsură pregustarea celor dorite. Așa arată Sfântul Ioan Scărarul, care spune că: „Nădejdea este bogăția bogăției nearătate"[572] și că „ea este vistieria neîndoielnică dinainte de vistieria (care va să fie)".[573] De aceea, nădejdea este însoțită de bucuria duhovnicească,[574] pârga fericirii din Împărăție.

---

[568] *Discursuri etice*, I, 12; 16-18. Cf. *ibidem*, V, 143-145.
[569] *Scara*, XXX, 16.
[570] *Ibidem*.
[571] *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, Prolog (Definiții).
[572] *Scara*, XXX, 17.
[573] *Ibidem*.
[574] Cf. Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, XX, 3.

4

Procesul tămăduirii: convertirea lăuntrică

Omul trebuie să aibă de la bun început conştiinţa faptului că virtutea la care vrea să ajungă nu este o realitate cu totul nouă, străină de firea lui şi situată undeva în afara sa. Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că virtuţile „nu se introduc (în suflet) ca ceva nou, din afară",[1] iar Sfântul Ioan Damaschin spune, tot aşa, că virtutea nu se dobândeşte ca ceva „adus din afară".[2] Sfântul Antonie cel Mare arată, la fel, că virtutea „nu e departe de noi, nici nu ia fiinţă în afară de noi, ci este un lucru cu putinţă de împlinit de către noi şi un lucru uşor (...) Virtutea are nevoie numai de voinţa noastră. Fiindcă este în noi şi ia fiinţă din noi".[3] Într-adevăr, virtuţile ţin, aşa cum am văzut, de însăşi firea omului: Dumnezeu le-a sădit în el dintru început, făcându-l după chipul şi asemănarea Sa. Starea dintâi, pierdută prin călcarea poruncii, a fost restaurată de Hristos, iar creştinul o recâştigă prin Taina Botezului. Dacă, totuşi, el cade din nou în păcat şi se lasă pradă patimilor, aceasta nu înseamnă că virtuţile nu mai sunt definitorii pentru natura sa adevărată; dimpotrivă, în realitate, patimile sunt străine de om, vin din afară,[4] se aştern peste adevărata sa fire, acoperind-o şi vieţuind pe seama ei. După cum spun Sfântul Maxim[5] şi Sfântul Ioan Damaschin,[6] faţă de firea virtuoasă a sufletului, patimile sunt ca rugina faţă de fier. Sau, împrumutând de la Sfântul Grigorie de Nyssa o altă comparaţie, ca veşmântul întinat al celui căzut în mocirla păcatului, care ascunde – fără a-i putea şterge strălucirea – frumuseţea firească a omului.[7] Recursul la noţiunile de sănătate şi boală ne îngăduie să înţelegem încă şi mai bine lucrurile: am văzut că virtuţile constituie sănătatea sufletului, iar patimile, bolile lui. Or, trebuie să respectăm ordinea fenomenelor: pentru suflet, ca şi pentru trup, sănătatea este cea dintâi, normală, firească, ţinând de natura lui, în timp ce boala vine după aceea, se introduce ca un element străin, care tulbură rânduiala firească. Acest lucru îl subliniază Evagrie: „Dacă

---

[1] *Disputa cu Pyrhus*, PG 91, 309C.
[2] *Dogmatica*, III, 14.
[3] *Viaţa Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, XX.
[4] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, III, 14.
[5] *Disputa cu Pyrhus*, PG 91, 312 A.
[6] *Dogmatica*, III, 14. A se vedea, de asemenea, Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, XII, 2.
[7] *Loc. cit.*

moartea urmează vieții, iar boala vine ca a doua după sănătate, este limpede că răutatea vine după ce mai întâi a fost virtutea".[8] Sfântul Isaac Sirul spune și el că: „virtutea este în chip firesc sănătatea sufletului, iar patimile sunt boli ale sufletului (...) Deci e vădit că sănătatea există în fire de mai înainte de boala ce-i vine ca ceva ce nu ține de ea (ca un accident). Și dacă acestea sunt așa, precum și sunt cu adevărat, virtutea este în suflet în chip firesc. Iar cele ce-i vin ca ceva deosebit (accidentele) sunt în afară de fire".[9] De aceea, așa cum învață Avva Dorotei, a viețui după virtute înseamnă de fapt „să ne reîntoarcem la sănătatea noastră ca de la o orbire oarecare la lumina proprie sau ca de la o boală oarecare la sănătatea noastră cea după fire".[10]

Într-adevăr, atunci când am studiat patologia omului căzut, am văzut cum patimile, boli ale sufletului, se produc prin pervertirea naturii omului, mai precis prin abaterea puterilor și însușirilor sale, care la origine tindeau în chip natural spre Dumnezeu, ținta lor firească; ele au fost însă întoarse de la El prin păcat și îndreptate, contrar firii și în chip lipsit de minte, spre realitățile sensibile.

Este limpede, de aceea, că întoarcerea la sănătate constă pentru om în recâștigarea firii sale originare printr-o mișcare inversă, adică prin îndepărtarea de realitățile trupești și re-întoarcerea la Dumnezeu și îndreptarea tuturor puterilor sufletești spre împlinirea voii Lui. Așa înțelegem de ce foarte adesea Sfintele Scripturi și toată Tradiția vorbesc despre mântuire ca despre o convertire, în sensul etimologic al cuvântului, adică de întoarcere, schimbare a direcției și sensului.[11] Pentru că, după cum păcatul și, în general, orice răutate înseamnă îndepărtarea omului de Dumnezeu, înstrăinarea de El, mântuirea, ca și tot binele stau, dimpotrivă, în apropierea din nou de El, prin întoarcerea la El cu toată ființa.

Sfântul Irineu arată limpede că această întoarcere a omului către Dumnezeu este condiția esențială a tămăduirii sale: „Că Domnul a venit ca să-i vindece pe cei bolnavi, a spus-o El însuși (...) Cum, deci, se vor tămădui cei suferinzi ? (...) Oare, stăruind în faptele și gândurilor lor păcătoase ? Și oare,

---

[8] *Capete gnostice*, I, 41.

[9] *Cuvinte despre nevoință*, 83.

[10] *Învățături de suflet folositoare*, XI, 10.

[11] Termenii cel mai frecvent folosiți în Scriptură sunt: στρέφω (a se întoarce, a se întoarce înapoi, a se reîntoarce), ἐπιστρέφω (a se întoarce spre, a se îndrepta spre, a se întoarce înapoi, a se reîntoarce, a se înapoia, a-și veni întru sine, a se întoarce din drum, a se reîntoarce), ἐπιστροφή (acțiunea de a se întoarce, de a se reîntoarce). Termenii μετανοέω și μετάνοια, care arată o schimbare de mentalitate, a sentimentelor, sunt și ei frecvent folosiți, ca referindu-se mai ales la starea lăuntrică de căință și de pocăință – care este resortul schimbării sau cel puțin condiția ei –, mai curând decât la schimbarea în sine, privită obiectiv. Anumite pasaje folosesc ambele noțiuni; astfel, Fapte 3, 19: „Deci pocăiți-vă și vă întoarceți (μετανοήσατε καὶ ἐπιστρέψατε)". Ἐπιστρέφω este folosit în: Mt. 13, 15; Lc. 1, 16-27; 22, 32; Fapte 3, 19; 9, 35; 11, 21; 14, 15; 15, 19; 26, 18-20; 28, 27; 2 Cor. 3, 16; 1 Tes. 1, 9; Iac. 5, 19-20; 1 Pt. 2, 25. În Vechiul Testament, în: Is. 6, 10; 45, 22; 55, 7; Is. Sir. 17, 25.

nu, dimpotrivă, primind să se schimbe cu totul şi să se întoarcă de la vechea lor vieţuire rea, prin care şi-au adus asupra lor o boală foarte grea şi plină de nenumărate păcate ?".[12]

Puterile şi însuşirile omeneşti au fost create de Dumnezeu cu scopul împlinirii binelui şi sunt, deci, prin natură îndreptate spre bunătăţile duhovniceşti. În virtutea libertăţii sale, omul poate să le menţină în această stare, folosindu-se de ele firesc, raţional, virtuos, potrivit naturii lor; sau, dimpotrivă, el poate să se folosească de ele în chip rău, patologic, contrar firii, lipsit de minte şi pătimaş, îndreptându-le spre bunătăţile amăgitoare şi deşarte ale lumii materiale. Să ne amintim o dată mai mult, pentru a sublinia acest fapt, că virtuţile şi patimile se definesc ca atare prin felul în care omul se foloseşte de facultăţile sale[13] şi în funcţie de scopul pe care-l dă lucrării lor.[14] „După cum întrebuinţăm lucrurile cu dreaptă judecată sau fără judecată, devenim virtuoşi sau răi", scrie Sfântul Maxim Mărturisitorul.[15] Sfântul Simeon Noul Teolog arată şi el că sufletul devine păcătos dacă se alipeşte de rău şi, dimpotrivă, se face bun, dacă se alipeşte de bine.[16] Iar Sfântul Ioan Gură de Aur spune că „de noi depinde cum ne folosim mădularele, fie pentru lucrarea păcatului, fie a faptelor de dreptate".[17]

„Nimic dintre cele create şi făcute de Dumnezeu nu este rău", spune Sfântul Maxim,[18] pentru a întări faptul că nu puterile sufletului sunt cauza răului, ci „reaua lor întrebuinţare". „Păcatele ne vin prin reaua întrebuinţare a puterilor sufletului, a celei poftitoare, irascibile şi raţionale (...) Din buna lor întrebuinţare a acestora ne vin (virtuţile)".[19] Tot aşa spune şi Sfântul Vasile cel Mare, arătând că „fiecare putere a sufletului devine bună sau rea după modul în care fiecare o întrebuinţează. De pildă, puterea de a dori: unul o întrebuinţează în desfătări trupeşti şi plăceri necurate; unul ca acesta este un ticălos şi un desfrânat; altul, vrednic de imitat şi de fericit, o îndreaptă spre dragostea de Dumnezeu şi spre dorirea veşnicelor bunătăţi".[20] De asemenea, arată că este mare „folosul mâniei pentru cei care ştiu să se folosească de ea", făcând-o „să asculte de raţiune. Căci spre foarte multe fapte de virtute este mânia de folos sufletului", dându-i tărie, răbdare şi stăruinţă în bine. Dar

---

[12] *Adv. haereses*, III, 5. 2.

[13] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 75.

[14] A se vedea, de pildă, *ibidem*, II, 36.

[15] *Ibidem*, I, 92. Cf. III, 1, 3. Clement Alexandrinul: „Tot ceea ce este împotriva dreptei raţiuni este păcat. Astfel caută filosofii să definească pasiunile cele mai generale"; dimpotrivă, „virtutea este o dispoziţie sufletească conformă cu raţiunea pe întreaga viaţă (...)", iar purtarea creştinului „este o lucrare a sufletului raţional" potrivit voii lui Dumnezeu (*Pedagogul*, I, XIII, 101: 1-2; 102, 3).

[16] *Cateheze*, XXV, 60.

[17] *Omilii la statui*, IV, 5.

[18] *Capete despre dragoste*, III, 3.

[19] *Ibidem*.

[20] *Omilia X*. Împotriva celor ce se mânie.

când nu se supune la chemarea rațiunii, ea „se sălbăticește".[21] „Tot așa – continuă Sfântul Vasile – și cu rațiunea; omul care se folosește bine de rațiune este un om cu minte și înțelept; cel care își ascute mintea sa spre vătămarea aproapelui este un mișel și un nelegiuit".[22]

Iată că și virtuțile, și patimile se împlinesc prin lucrarea acelorași mădulare, acelorași puteri, acelorași facultăți; doar că la virtute se ajunge prin folosirea lor sănătoasă, potrivită menirii lor firești și normale, adică prin îndreptarea lor spre Dumnezeu; iar la patimă, prin folosirea lor rea, păcătoasă, prin abaterea de la rostul lor firesc și alipirea lor de realitatea sensibilă sau trupească. De aceea, trecerea de la păcat la virtute nu înseamnă nefolosirea, mortificarea sau chiar nimicirea acestor mădulare și puteri; ea se face prin reorientarea lor, prin întoarcerea lor la țelul lor firesc dintâi: realitățile duhovnicești, Binele, Dumnezeu. Sfântul Nichita Stithatul arată astfel că omul trebuie „să-și întoarcă puterile sufletului său, prin pocăință dureroasă și stăruitoare, ca să le facă așa cum ni le-a dat Dumnezeu de la început, când l-a zidit pe Adam".[23] La rândul său, Sfântul Maxim spune că, omul „netrebnic" „urmează și se învoiește poftelor și pornirilor trupului", iar cel virtuos „se străduiește să le întoarcă și să facă bune mișcările de felul acesta ale trupului".[24] „Cei ce se străduiesc... asemenea medicilor înțelepți, care vindecă chiar prin veninul viperei o mușcătură înveninată, se folosesc de aceste afecte (patimi) – de forța și puterea care le mână – spre înlăturarea răutății celei de față sau a celei ce va să fie și spre dobândirea și păzirea virtuții și a cunoștinței. Precum am spus, deci, acestea devin bune prin întrebuințare în cei ce își robesc orice cuget spre ascultarea de Hristos".[25] Putem spune, deci, împreună cu Sfinții Calist și Ignatie Xanthopol că „suflet desăvârșit este acela a cărui putere pasională este în întregime îndreptată spre Dumnezeu".[26]

Însuși Apostolul Pavel îi cheamă pe cei botezați la o astfel de întoarcere către Dumnezeu a tuturor puterilor ființei lor, prin care ele își regăsesc buna lor rânduială firească: „Să nu puneți mădularele voastre ca arme ale nedreptății în slujba păcatului, ci înfățișați-vă pe voi lui Dumnezeu, ca vii, sculați din morți, și mădularele voastre ca arme ale dreptății lui Dumnezeu" (Rom. 6, 13); „căci, precum ați făcut mădularele voastre roabe necurăției și fărădelegii, spre fărădelege, tot așa faceți acum mădularele voastre roabe dreptății, spre sfințire" (Rom. 6, 19).

Am văzut că, mai întâi de toate, păcatul constă în uitarea și necunoașterea lui Dumnezeu, din pricină că omul și-a întors de la El puterea cunoașterii și a

---

[21] *Ibidem.*
[22] *Ibidem.*
[23] *Cele 300 de capete...*, I, 17.
[24] *Capete despre dragoste*, II, 56.
[25] *Răspunsuri către Talasie*, 1, PG 90, 269BC.
[26] *Cele 100 de capete...*, 66.

abătut-o spre lumea sensibilă, înrobind-o simțurilor, ajungând astfel la o cunoaștere fantasmatică și delirantă, care ia locul adevăratei cunoașteri. Facultățile cunoașterii își recapătă sănătatea printr-o mișcare inversă, adică întorcându-se de la cele simțuale și îndreptându-se din nou spre Dumnezeu.

„Precum s-au depărtat cu înțelegerea lor de la Dumnezeu și și-au închipuit ca zei cele ce nu sunt, așa pot prin mintea sufletului lor să se întoarcă iarăși la Dumnezeu", scrie Sfântul Atanasie cel Mare.[27] Iar Sfântul Maxim învață că „prin rațiune omul trebuie să ocolească neștiința și să se miște numai spre Dumnezeu prin cunoștință".[28]

Organele cunoașterii nu sunt în nici un fel modificate în ceea ce privește natura lor, ci doar lucrarea lor capătă alt sens, căci numai în funcție de cele spre care se îndreaptă ele sunt fie bolnave, fie sănătoase: „Căci prin cugetare ne îmbunătățim, și prin cugetare ne înrăim", spune Sfântul Isaac Sirul,[29] arătând că de aceea Dumnezeu voiește „schimbarea cugetării", căci numai o asemenea schimbare ne duce înaintea lui Dumnezeu.[30] Iar Sfântul Grigorie de Nyssa constată că „ori de câte ori ne întoarcem mintea spre Dumnezeu",[31] ajungem să cunoaștem care este binele cel adevărat și dumnezeiesc. Ceea ce-i rămâne atunci omului de făcut este să-și miște puterea de cunoaștere spre țelul care i se cuvine, potrivit rostului ei firesc. „Căci sufletul având prin fire puterea cugetătoare, din aceasta se naște virtutea. Și o are prin fire ca să rămână cum a fost făcut. Și a fost făcut bun și foarte drept. Iar dreptatea sufletului se arată în păstrarea felului înțelegător al lui, așa cum a fost creat. Iar atunci când se abate și se strâmbă de la starea lui cea după fire, se spune că aceasta e răutatea sufletului. Deci nu e greu lucrul virtuții. Căci suntem în virtute dacă rămânem așa cum am fost făcuți".[32]

Deci, omul nu trebuie nici să-și mortifice[33] puterea cugetătoare a sufletului și nici s-o îngrădească, pentru că astfel s-ar lipsi de mijlocul cel mai potrivit pentru contemplarea realităților duhovnicești și cunoașterea lui Dumnezeu; trebuie doar s-o folosească în alt fel, adică așa cum se cuvine. Atunci, după cum arată Sfântul Grigorie Palama, ea-și regăsește „adevărata viață", omul slujindu-se de ea ca să se „ocupe din nou cu contemplațiile dumnezeiești și să-I înalțe lui Dumnezeu cântare de laudă și mulțumită".[34]

Nu doar puterea cugetătoare a sufletului trebuie îndreptată spre menirea ei originară, firească și normală, ci toate celelalte puteri ale lui, puse sub conducerea minții. „Prin ascultarea de minte, care prin fire a primit conducerea de la Dumnezeu" – scrie Sfântul Grigorie Palama – fiecare putere a sufletu-

---

[27] *Cuvânt împotriva elinilor*, 34.
[28] *Epistole*, 2, PG 91, 397B.
[29] *Cuvinte despre nevoință*, 49.
[30] *Ibidem*.
[31] *Despre feciorie*, XII, 2.
[32] Sf. Atanasie cel Mare, *Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, XX.
[33] Sf. Grigorie Palama, *Triade*, II, 2, 23.
[34] *Ibidem*.

lui și fiecare mădular al trupului „se mișcă spre cele pentru care a fost făcut de Dumnezeu".[35]

Puterea de a dori (pofta) și puterea de a se mânia (iuțimea) – care, pervertite, iscă nenumărate tulburări și produc aproape toate aceste boli sufletești care sunt patimile –, bine cârmuite de minte și rațiune, se îndreaptă spre Dumnezeu, redevenind sănătoase prin reîntoarcerea la menirea lor dintâi, firească, care este, pentru prima, să-L iubească pe Dumnezeu, iar pentru a doua, să lupte împotriva răului și să se străduiască să facă binele, adică să se războiască cu toate cele care-l fac pe om să se îndepărteze de Dumnezeu, și ca să dobândească și să păstreze tot ceea ce-l poate apropia și uni cu El. Potrivit Sfântului Maxim, rațiunea poate fi „imprimată în puterile iraționale ale sufletului – e vorba despre iuțime și poftă", pe care omul le „închină și le supune prin rațiune minții".[36] După ce arată că pornirile iraționale ale omului au devenit pofte păcătoase printr-o greșită folosire a puterii sale de cugetare, Sfântul Grigorie de Nyssa spune, în același sens, că „dacă, dimpotrivă, puterea minții ajunge să stăpânească aceste porniri, oamenii pot împlini tot atâtea virtuți".[37] „Dacă îndreptăm – prin lucrarea înaltă a cugetării – spre bine aceste porniri, ele pot ajunge să se potrivească frumuseții chipului dumnezeiesc", arată Sfântul Grigorie în continuare.[38] Origen spune și el că mânia, pofta și oricare alt simțământ al omului sunt fie bune, dacă sunt folosite potrivit rațiunii, fie rele, dacă se uzează de ele în chip necugetat, și că trebuie să ne străduim să dobândim „simțirea lui Hristos" pentru a „transforma" după voia Dumnezeu, cele pe care El însuși ni le-a dăruit.[39]

Nici în acest caz nu este vorba de a înăbuși sau mortifica aceste puteri sufletești, ci de schimbarea felului în care sunt folosite, fiind cârmuite spre Dumnezeu printr-o cugetare rațională. Sfântul Grigorie Palama spune limpede că tămăduirea nu se face „prin omorârea laturii pătimitoare, ci prin mutarea ei de la cele mai rele la cele mai bune și prin lucrarea ei îndreptată, prin deprindere, spre cele dumnezeiești, după ce s-a întors cu totul de la cele rele și s-a îndreptat spre cele bune".[40] Într-adevăr, „cu această putere a sufletului iubim și respingem, apropiem de noi și depărtăm de noi (...) iubitorii de bine nu mortifică latura pătimitoare, închizând-o în ei înșiși, nelucrătoare și nemișcată", ci produc o „strămutare" (μετάθεσις) a ei, adică își „mută toată aplecarea spre cele rele a puterii acesteia spre dragostea de Dumnezeu și a aproapelui".[41] Omul vindecat de bolile sale sufletești este, deci, cel care „și-a supus iuțimea și pofta – care alcătuiesc împreună latura pătimitoare a sufletului – puterii cunoscătoare, judecătoare și raționale a sufletului, așa cum cei

---

[35] *Ibidem*.
[36] *Ambigua*, 6, PG 91, 1068A.
[37] *Despre facerea omului*, XVIII.
[38] *Ibidem*.
[39] *Omilii la Cartea Facerii*, I, 17.
[40] *Triade*, II, 2, 19.
[41] *Ibidem*, II, 2, 23.

împătimiți și-au supus puterea rațională laturii pătimitoare".[42] Astfel, „prin latura pătimitoare a sufletului, atunci când se mișcă pentru ceea ce a fost făcut de Dumnezeu, (omul) lucrează virtuțile corespunzătoare",[43] adică i se dă acesteia lucrarea sănătoasă care i se cuvine. Dacă omul și-ar înăbuși, și-ar omorî ori și-ar nimici partea pătimașă a sufletului, s-ar lipsi astfel de însușirile și de energia necesare pentru a se depărta de rău și a se îndrepta spre Dumnezeu; „ar fi nemișcat și nelucrător chiar și spre deprinderile și dispozițiile dumnezeiești", cum spune Sfântul Grigorie Palama.[44] Dimpotrivă, „cel ce și-a supus-o, prin ascultarea de minte, fiind condusă cum trebuie, (o face) să tindă spre Dumnezeu și să se ridice la Dumnezeu".[45] „Iubitorii celor bune nu mortifică latura pătimitoare, închizând-o în ei înșiși, nelucrătoare și nemișcată. Căci în acest caz n-ar avea cu ce să iubească binele și să urască răul, nici prin ce să se înstrăineze de rău și să se apropie de Dumnezeu. O mortifică pe aceasta numai în sensul că-și mută toată aplecarea spre cele rele a puterii acesteia, spre dragostea către Dumnezeu, potrivit celei dintâi și mai mari porunci: «Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău din toată tăria ta» (Mc. 12, 30), adică din toată puterea ta. Care e toată puterea ta ? Fără îndoială, cea a laturii pătimitoare, căci aceasta este puterea iubitoare a sufletului".[46]

Este cu totul limpede că dorirea și iubirea lui Dumnezeu se împlinesc nu prin vreo altă putere sau energie a sufletului, ci chiar prin cele prin care omul poftește și iubește pătimaș cele trupești și ale lumii, și că, din acest punct de vedere, nu există nici o deosebire de natură între iubirea de Dumnezeu și iubirea celor pământești. Astfel, Fericitul Teodoret al Cirului scrie că „pofta (ἐπιθυμία) ne este de mare folos (...); prin ea dorim și râvnim bunătățile dumnezeiești (...); prin ea pătimim dorul de Dumnezeu, voind fierbinte să-L

flețește.[60] De aceea Sfântul Grigorie Palama arată că „primind (puterea iubitoare a sufletului) o asemenea aplecare (spre dragostea de Dumnezeu) desface și celelalte puteri ale sufletului de la cele pământești și le înalță spre Dumnezeu".[61]

Este limpede, de asemenea, că prin convertirea, adică prin îndreptarea spre cele cuvenite a puterii poftitoare, patima trupească devine „dragoste duhovnicească"[62] sau, altfel spus, virtute; forța ei, care se îndreptase toată în chip pătimaș spre cele din lume, este acum mânată spre bunurile cerești pe care i le dezvăluie cugetarea minții. Sfântul Maxim explică astfel aceasta: „Dacă mintea cuiva caută pururea spre Dumnezeu (...), acela, strângând în sine partea pătimitoare a sa, s-a întors spre iubirea dumnezeiască neîncetată, mutându-se cu totul de la cele pământești spre cele dumnezeiești".[63] Și încă, în altă parte: „În cei ce se străduiesc, și afectele (pătimașe) devin bune, și anume atunci când, desfăcându-le cu înțelepciune de lucrurile trupești, le folosesc spre câștigarea bunurilor cerești. De pildă, pofta o pot preface în mișcarea unui dor spiritual după cele dumnezeiești".[64] Sfântul Grigorie de Nyssa descrie și el același proces: „Sufletul nostru își va întoarce de la cele trupești puterea sa iubitoare, pentru a o înălța la vederea duhovnicească și nematerială a Frumuseții celei adevărate".[65] Sfântul Ioan Scărarul arată, în același sens, că omul poate trece de la „năravul său iubitor de plăceri... la iubirea de Dumnezeu",[66] învățând că „cei care au pornit să se suie la cer cu trupul au nevoie cu adevărat de silire și de dureri neîncetate (...) până ce trec de la năravul lor iubitor de plăceri și de la inima neîndurerată, la iubirea de Dumnezeu".[67] În lumina aceleiași învățături, el vorbește despre cel care „a respins dragostea (trupească) prin dragoste (față de Dumnezeu)".[68] Și pentru a arăta că o asemenea schimbare o pot suferi formele cele mai pătimașe, cele mai senzuale ale iubirii, chiar cele mai decăzute, el dă această mărturie: „Am văzut suflete necurate, stăpânite nebunește de dragostea trupurilor; luând din cercarea dragostei pricină de pocăință, au întors aceeași dragoste spre Domnul... și s-au altoit fără saț în dragostea de Dumnezeu... schimbând cu ușurință dragostea cu dragostea".[69]

Convertirea puterii poftitoare a sufletului este însoțită de o schimbare a caracterului plăcerii spre care tinde, schimbare cu totul firească de vreme ce obiectul dorinței este acum de o altă natură: plăcerea simțuală face loc plăce-

[60] *Ibidem*, 26.
[61] *Triade*. II, 2, 23.
[62] Origen, *Omilii la Cartea Cântarea Cântărilor*, II, 1.
[63] *Capete despre dragoste*, II, 48.
[64] *Răspunsuri către Talasie*, 1, PG 90, 269B.
[65] *Despre feciorie*, V.
[66] *Scara*, I, 15.
[67] *Ibidem*.
[68] *Scara*, XV, 1.
[69] *Ibidem*, V, 6.

rii duhovnicești. Omul ajunge să cunoască din nou preafericita bucurie pentru care a fost făcut prin însăși firea sa și pe care Adam a gustat-o în rai înainte de cădere. Astfel, Sfântul Maxim arată că cei virtuoși, o dată cu convertirea dorinței pătimașe în „mișcarea unui dor spiritual după cele dumnezeiești", prefac și „plăcerea în bucurie curată pentru conlucrarea de bunăvoie a minții cu darurile dumnezeiești".[70] Sfântul Grigorie de Nyssa spune, în același sens: „Dacă gândirea... ar pune stăpânire peste toate aceste simțăminte..., dorința ne-ar pricinui bucuria cea după Dumnezeu și plăcerea cea curată".[71] Și, așa cum am văzut deja, Sfântul Vasile cel Mare arată și el că, dacă omul în loc de a se folosi de puterea poftitoare a sufletului pentru „desfătări trupești și plăceri necurate", și-ar îndrepta-o „spre dragostea de Dumnezeu", ar dobândi „fericirea veșnică".[72]

A doua putere esențială a părții pătimitoare a sufletului, cea agresivă sau a iuțimii, își recapătă și ea sănătatea dacă suferă aceeași bună schimbare, fiind supusă prin rațiune minții.[73] Îmbolnăvindu-se prin abaterea, din pricina păcatului, de la rostul ei firesc și prin folosirea în chip contrar firii, pentru a-L respinge pe Dumnezeu și a-l urî pe aproapele și ca să se războiască pentru câștigarea și păstrarea cu orice preț a deșartelor bunuri pământești, ea redevine sănătoasă dacă este folosită în chip firesc, potrivit menirii sale originare, pentru a lupta împotriva răului, adică împotriva a tot ceea ce face ca sufletul să se înstrăineze de Dumnezeu,[74] și pentru ca să dobândească și să păstreze bunătățile duhovnicești.[75]

Și în acest caz, omul virtuos se folosește, ca și cel pătimaș, de aceeași putere sufletească, una și aceeași putere a iuțimii lucrează și în unul, și în celălalt, dar în timp ce omul păcătos se folosește de ea în scop trupesc, cel dintâi o îndreaptă spre unul duhovnicesc,[76] care este „apărarea plăcerii provenite din unirea cu Dumnezeu"[77] și „înstrăinarea de rău și apropierea de Dumnezeu".[78] Sfântul Maxim Mărturisitorul îndeamnă ca „prin iuțime, despărțindu-se (omul) de tiranie, să se străduiască să se apropie numai de Dumnezeu".[79] În acest sens, iuțimea slujește iubirii, amândouă urmărind același scop. Căci, așa cum arată Sfântul Maxim Mărturisitorul, „dacă mintea cuiva caută pururea spre Dumnezeu (...), iuțimea i se întoarce întreagă spre iubirea dumnezeiască".[80]

---

[70] *Răspunsuri către Talasie*, 1, PG 90, 269B.
[71] *Dialogul despre suflet și înviere*, 45.
[72] *Omilia a X-a*. Împotriva celor ce se mânie.
[73] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 6, PG 91, 1068A.
[74] Cf. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, II, 2, 19, 20.
[75] Cf. *Ibidem*, 19.
[76] Cf. Origen, *Omilii la Facere*, XVII.
[77] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 55, Scolia 33.
[78] Sf. Grigorie Palama, *Triade*, II, 2, 23.
[79] *Epistole*, 2, PG 91.
[80] *Capete despre dragoste*, II, 48.

Virtutea nu constă nici în acest caz în mortificarea sau restrângerea sau nimicirea cu totul a puterii irascibile, pentru că astfel omul s-ar lipsi de un mijloc de luptă absolut necesar, așa cum vom vedea ulterior, în viața duhovnicească (de-a lungul căreia, pe toate treptele, el întâlnește atâtea duhuri vrăjmașe) și de o forță care, împreună cu cea a puterii poftitoare, constituie imboldul și tăria acestei vieți duhovnicești. Astfel, Sfântul Vasile cel Mare arată că: „dacă nu te-ai mânia împotriva păcatului, n-ai putea să-l urăști atât cât trebuie", adăugând: „mânia este un nerv al sufletului, care îi dă impuls pentru săvârșirea faptelor bune... făcându-l sever și energic (...). Acesta este ajutorul cel mai bun și cel mai potrivit dat de puterea de a se mânia părții raționale a sufletului". De aceea, încheie el, „socotesc că trebuie să avem o râvnă egală pentru iubirea virtuții, ca și pentru ura păcatului".[81] Sfântul Diadoh al Foticeei arată și el că iuțimea sufletului se opune trândăviei duhovnicești, care este o boală și, paradoxal, o stare pătimașă: „Cel ce se folosește cu neprihănire de mânie, din râvna cuvioșiei, se află mai cercat în cumpăna răsplătirilor, decât cel ce nu se mișcă nicidecum la mânie, pentru greutatea de a se mișca a minții".[82] Cu ajutorul iuțimii, toate puterile sufletului, și îndeosebi puterea poftitoare, își pot atinge ținta, care este unirea cu Dumnezeu. De aceea Sfântul Maxim spune: Fie ca „puterea poftei (să ne miște) spre dorirea lui Dumnezeu; iar iuțimea să lupte pentru păstrarea Lui. Mai bine zis, mintea să se întindă întreagă spre Dumnezeu, întărită de iuțime ca de un tonic și aprinsă de dorul poftirii dusă la culme".[83]

Prin aceeași mișcare de convertire toate celelalte însușiri și puteri ale omului, atât psihice, cât și trupești, fiind și ele abătute de la înclinările pătimașe spre lucrurile din lume și îndreptate spre rostul și menirea lor dumnezeiască și duhovnicească,[84] cu totul firești pentru ele, ajung să fie folosite din nou în chip normal și sănătos. Printre acestea, să numim aducerea-aminte, care, ajunsă prin păcat pomenire a răului și amintire de cele trupești și pământești, își regăsește sănătatea redevenind, așa cum i se cuvine și cum și era dintru început, neîncetată aducere-aminte de Dumnezeu.[85] Putem pomeni aici de asemenea și aceste afecte importante, care sunt tristețea și teama; prima devine patimă când omul se întristează și plânge pentru pierderea bunurilor materiale sau din pricina neîmplinirii poftelor sale pătimașe; redevine virtute, când, îndreptată spre țelul ei duhovnicesc, aduce omului fericita întristare pentru pierderea bunurilor duhovnicești și părerea de rău pentru greșelile și păcatele sale, prin pocăință și străpungerea inimii;[86] a doua, deve-

---

[81] *Omilia a X-a.* Împotriva celor ce se mânie.
[82] *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 62.
[83] *Tâlcuire la Tatăl nostru*, PG 90, 891C.
[84] Cf. Origen, *Omilii la Facere*, XVII.
[85] Sf. Grigorie Palama, *Triade*, II, 2, 19, 23, Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 5, 56.
[86] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 1, PG 90, 269B.

nită patimă când omul se teme de pierderea bunurilor pământești, ajunge din nou virtute prin mânarea ei spre rostul său firesc, care este teama de Dumnezeu.[87]

Și tot așa se întâmplă cu toate celelalte afecte firești ale omului, cu înclinările, mișcările și energiile sale sufletești, dar și cu „fiecare mădular al trupului" său, care, „prin puterea minții" trece de la patimă la lucrarea virtuții, fiind printr-o bună întrebuințare întors către slujirea voii lui Dumnezeu.[88] Lucrarea virtuții nu se îndreaptă împotriva trupului, căci „trupul nu este un lucru rău în sine";[89] ea îl abate de la făptuirea păcatului și-i redă rostul firesc, de a fi „templu al Duhului Sfânt" (1 Cor. 6, 19).[90]

Această convertire a întregii sale ființe, întoarcerea către Dumnezeu a tuturor puterilor sale și schimbarea patimilor în virtuți, care-l duc la redobândirea sănătății dintru început, o săvârșește omul într-o viață de nevoință necurmată pusă în slujba lui Dumnezeu, pe care Sfinții Părinți o numesc *„praxis"*. Vom examina în continuare în chip detaliat modalitățile acestei schimbări prin care omul primește de la Dumnezeu tămăduirea spirituală. Căci, așa cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, se cuvine „să cercetăm cu multă stăruință.. și putere de pătrundere" cum poate sufletul „înfăptui această bună întoarcere, ca să se folosească de cele prin care greșea înainte spre nașterea și susținerea virtuților".[91]

---

[87] *Ibidem.*
[88] Cf. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, I, 2, 2. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, III, 72.
[89] Sf. Grigorie Palama, *Triade*, I, 2, 1.
[90] *Ibidem*, 2; 1, 2.
[91] *Răspunsuri către Talasie*, Prolog, PG 90, 252A.

PARTEA a IV-A

Înfăptuirea tămăduirii

1

Dubla mişcare a convertirii interioare. Practica

Convertirea tuturor puterilor, însuşirilor, energiilor şi tendinţelor omului, prin care se face trecerea de la boala adusă prin patimi la sănătatea virtuţilor, se înfăptuieşte prin două mişcări simultane: prima, de îndepărtare a lor de la rău sau, altfel spus, de încetare a relei lor folosiri, de desprindere a lor de realităţile trupeşti; a doua, de întoarcere a lor spre realităţile duhovniceşti şi slujirea lui Dumnezeu. Această dublă mişcare se împotriveşte dublei mişcări prin care omul a căzut şi pe care o repetă ori de câte ori cade din nou în păcat: întoarcerea de la Dumnezeu şi, în acelaşi timp, îndreptarea spre lumea sensibilă.

La această îndoită mişcare mântuitoare îl cheamă Dumnezeu pe om prin gura Psalmistului şi a Sfântului Apostol Petru: „Fugi de rău şi fă binele" (Ps. 36, 27; 1 Pt. 3, 11). „Adică – spune Sfântul Maxim, comentând aceste cuvinte – războieşte pe vrăjmaş ca să-ţi micşorezi patimile" şi „luptă ca să dobândeşti virtuţile".[1]

Prima mişcare deci constă în lepădarea răutăţii, care, potrivit cuvintelor Sfântului Pavel, se face prin „răstignirea trupului împreună cu patimile şi cu poftele" (Gal. 5, 24), prin „omorârea mădularelor... celor pământeşti" (Col. 3, 5). Se cuvine să repetăm că, prin aceasta, nu trebuie să înţelegem răstignirea şi omorârea puterilor, facultăţilor şi energiilor sufleteşti şi trupeşti. Căci, dacă prin ele patimile sunt sprijinite şi sporite, tot prin ele – şi încă mult mai temeinic, căci aceasta ţine de firea lor – se ajunge la virtuţi. Să reamintim că prin cuvântul „trup", în limbajul duhovnicesc, nu este numit corpul, ci „legea păcatului" (Rom. 8, 2), care este atât în trup, cât şi în sufletul omului căzut şi supus păcatului.[2] Trebuie omorâte, adică tăiate, legăturile pătimaşe ale acestor puteri cu lucrurile rele;[3] nu cele prin care omul lucrează răul şi se alipeşte de lume trebuie nimicite, ci însăşi lucrarea rea şi alipirea pătimaşă. „Ni s-a poruncit să răstignim trupul cu patimile şi poftele lui (Gal. 5, 24), nu ca să ne sinucidem, omorând toată lucrarea trupului şi toată puterea sufletului, ci... ca să ne eliberăm de poftele şi faptele rele şi să ne facem fuga de ele neîntoar-

---

[1] *Capete despre dragoste*, II, 11. A se vedea, de asemenea: Avva Dorotei, *Cuvânt de suflet folositor*, XII, 10. Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mici*, 5.
[2] Cf. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, I, 2, 1-2.
[3] Cf. *ibidem*, II, 2, 23.

să", spune Sfântul Grigorie Palama.[4] Avva Isaia arată, în același sens, că nu trebuie să ne „tăiem" toată voia, ci „voile cele după trup",[5] spusa aceasta privind toate puterile sufletului și ale trupului: trebuie înlăturată cu totul folosirea lor în chip trupesc; trebuie nimicită aplecarea lor spre lucrurile și desfătările sensibile, căci aceasta duce la patimi. Astfel, Sfinții Părinți vorbesc adeseori, în acest sens, despre „omorârea patimilor" sau despre „tăierea patimilor";[6] această expresie din urmă invită foarte firesc la folosirea unor termeni specifici operațiilor medicale: „Mustrarea patimilor sufletești este un fel de chirurgie: patimile fiind rană pentru adevăr, trebuie să le mustrăm, îndepărtându-le prin tăiere", scrie Clement Alexandrinul.[7]

Acest soi de operație, prin care omul se silește pe sine însuși (cf. Mt. 11, 12; Lc. 16, 16), este primul lucru pe care-l are de făcut dacă vrea cu adevărat să se tămăduiască de toate bolile sale, să-și redobândească sănătatea și să aibă parte de bunătățile Împărăției. Redobândirea sănătății presupune mai întâi de toate lupta împotriva celor ce-l îmbolnăvesc. „Mai întâi trebuie să scăpăm de patimi și de boale", spune Clement Alexandrinul, sfătuind, în consecință: „Să încercăm pe cât ne stă în putință, să păcătuim cât mai puțin".[8] „Fără curățirea de patimi, nu se tămăduiește sufletul de bolile păcatului", scrie Sfântul Isaac Sirul.[9] Iar Sfântul Ioan Moshu amintește învățătura lui Ioan al Cizicului, care spune, în același sens, că „cel care voiește să câștige virtutea, nu poate ajunge la ea dacă nu se scârbește mai întâi de păcatul care îi stă împotrivă".[10] Virtuțile nu pot răsări atâta vreme cât, în locul lor, în suflet există patimile, care le acoperă cu totul. Într-adevăr, așa cum arată Sfântul Isaac Sirul, „patimile sunt un perete în fața virtuților ascunse ale sufletului. Și de nu cad acestea prin arătarea virtuților, nu se văd cele dinlăuntru (...). Nimeni nu vede soarele în întuneric, nici virtutea firii sufletului, cât mai stăruie în el tulburarea patimilor".[11]

De vreme ce virtuțile țin de starea firească a omului, iar patimile de una contrară firii, putem spune că întoarcerea omului la starea sa firească nu se poate face decât prin lepădarea a tot ce este în el contrar firii. „Întoarcerea sufletului la starea sa după fire înseamnă despuiere de tot ceea ce este străin de ea", scrie Sfântul Grigorie de Nyssa.[12] În același sens, Avva Isaia spune: „Cel ce voiește să revină la cele ale firii să taie toate voile lui cele după trup, până se statornicește în cele conforme firii".[13] Iar Sfântul Ioan Damaschin

---

[4] *Triade*, II, 2, 24.
[5] *Douăzeci și nouă de cuvinte*, II, 4, în Filocalia rom., vol. XII, p. 42.
[6] A se vedea, de pildă, Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 68.
[7] *Pedagogul*, Cartea întâi, VIII, 64, 4.
[8] *Ibidem*, II, 4, 2.
[9] *Cuvinte despre nevoință*, 86.
[10] *Livada duhovnicească*, 187.
[11] *Cuvinte despre nevoință*, 68.
[12] *Despre feciorie*, XII, 2.
[13] *Douăzeci și nouă de cuvinte*, II, 4 (trad. cit, p. 42).

arată că în acest scop se face lucrarea nevoinței: „Asceza și ostenelile acestea n-au fost născocite pentru a dobândi virtutea, adusă din afară, ci pentru a da la o parte viciul străin și contra firii, după cum și rugina nu este ceva firesc, ci ceva care se depune din pricina neglijenței; prin muncă însă o îndepărtăm și dăm la iveală strălucirea naturală a fierului".[14] Reamintim că acesta este de altfel unul dintre țelurile pe care le urmărește împlinirea poruncilor, așa cum arată Sfântul Isaac Sirul: „Bogatului care a întrebat pe Domnul: «Cum să moștenesc viața de veci ?», El i-a spus limpede: «Păzește poruncile !» (Lc. 10, 25). Și când a întrebat care sunt poruncile, i-a spus ca mai întâi să se înfrâneze de la faptele rele".[15]

Apostolul Pavel însuși învață că, pentru a fi omul „potrivit pentru tot lucrul bun", trebuie „să se curățească pe sine", adică să se ferească de greșeli (2 Tim. 2, 21); iar pentru a se putea „îmbrăca în omul cel nou", împlinitor al virtuții, sănătos și desăvârșit lucrător al asemănării cu Hristos, trebuie să se lepede și să se dezbrace de „omul cel vechi", adică, spune Sfântul Isaac Sirul, de patimi:[16] „Să vă dezbrăcați de viețuirea voastră de mai înainte, de omul cel vechi, care se strică prin poftele amăgitoare, și să vă înnoiți în duhul minții voastre, și să vă îmbrăcați în omul cel nou, cel după Dumnezeu, zidit întru dreptate și în sfințenia adevărului" (Efes. 4, 22-24).

Desigur, această primă mișcare a convertirii spirituale nu este de ajuns. Într-adevăr, nu este de ajuns să se întoarcă sufletul de la cele rele, ca să ajungă deîndată la bine. Astfel, Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că „cel ce a tăiat patimile de la sine și și-a făcut gândurile simple, prin aceasta încă nu le-a întors spre cele dumnezeiești".[17] De aceea, amintind de spusa Psalmului (36, 27), Avva Dorotei arată că „oricine voiește să se mântuiască, trebuie nu numai să nu facă răul, ci și să lucreze binele".[18] Hristos însuși spune că pentru a intra cineva în Împărăția cerurilor trebuie nu numai să-și ia crucea sa, ci și să-I urmeze Lui (Mt. 10, 38): „Dacă vrea cineva să vină după Mine, să se lepede de sine, să-și ia crucea și să-Mi urmeze Mie" (Mt. 16, 24). Și Însuși îndeamnă la a face binele (Lc. 6, 35; In 5, 29), după cum, urmându-I cuvintele, tot așa învață și Apostolii.[19]

Împlinirea binelui, a doua mișcare a convertirii, se face prin îndreptarea tuturor puterilor și însușirilor omului spre realitățile duhovnicești, altfel spus prin lucrarea virtuților. Avva Dorotei explică acest proces astfel: „Precum am scos virtuțile și am sădit patimile contrare lor, așa trebuie să ne ostenim

---

[14] *Dogmatica*, III, 14.
[15] *Epistole*, IV.
[16] *Ibidem*.
[17] *Capete despre dragoste*, III, 68. A se vedea, de asemenea, Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete teologice și practice*, I, 88.
[18] *Învățături de suflet folositoare*, XII, 9.
[19] Cf. Rom. 2, 10; 13, 3; Gal. 6, 10; Efes. 2, 10; 6, 8; Col. 1, 10; 1 Tim. 5, 10; 6, 8; Tit 3, 1; Fil. 6; 1 Pt. 2, 15, 20; 3, 6, 11; 4, 19; 3 In 11.

nu numai să scoatem patimile, ci și să sădim virtuțile și să le așezăm la locul lor propriu".[20]

Cele două mișcări sunt complementare, nu numai pentru că cea de-a doua trebuie să-i urmeze celei dintâi pentru ca întoarcerea să fie deplină, ci și pentru că fiecare dintre ele o înlesnește pe cealaltă. Am văzut deja că prima este cu totul de trebuință pentru ca cea de-a doua să aibă loc; trebuie să spunem că, tot așa, a doua este condiția celei dintâi. Aceasta se explică prin principiul iconomiei pe care l-am expus atunci când am vorbit despre puterea poftitoare a sufletului; între dorința cea după trup și dorirea bunătăților duhovnicești există o totală incompatibilitate; una o exclude pe cealaltă, după cum învață Apostolul Pavel însuși: „Trupul poftește împotriva duhului, iar duhul, împotriva trupului; căci acestea se împotrivesc unul altuia" (Gal. 5, 17; cf. Rom. 8, 7 și Gal. 5, 16). Lucru adevărat și pentru celelalte puteri ale sufletului, a căror energie, odată îndreptată spre ceva anume, nu mai poate fi folosită la altceva, și cu atât mai mult la ceva cu totul contrar: „Nimeni nu poate să slujească la doi domni, căci sau pe unul îl va urî, și pe celălalt îl va iubi, sau de unul se va lipi, și pe celălalt îl va disprețui" (Mt. 6, 24). De asemenea, putem referi la virtuți și, respectiv, la patimi, ceea ce Sfântul Irineu spune despre viața duhovnicească și moartea duhovnicească (lucru cu atât mai îndreptățit, cu cât, așa cum am văzut, patimile înseamnă moartea sufletului, iar virtuțile sunt viață pentru el): „acestea își iau locul una alteia și nu pot sta alături în același loc, căci dacă se sălășluiește una, o scoate afară pe cealaltă, iar dacă este una de față, cealaltă piere".[21] Astfel, atâta vreme cât în suflet există patimi, virtuțile nu pot răsări; trebuie ca omul să lupte împotriva celor dintâi, pentru a le trezi la viață pe celelalte. Și, dimpotrivă, arătarea virtuților, deci lucrarea binelui, duce la stingerea patimilor. De aceea Sfântul Irineu continuă: „dacă, deci, moartea, punând stăpânire pe om, l-a lipsit de viață, făcându-l mort, cu atât mai mult viața, stăpânind asupra omului, va scoate moartea afară și-l va face pe om viu".[22] La fel și Evagrie spune că cei care lucrează virtutea „pun căluș tuturor patimilor necugetate ale trupului și retează relele sufletului prin împărtășirea de bine".[23] Sfântul Simeon Noul Teolog scrie: „Așa cum atunci când răsare soarele, întunericul se retrage și piere, tot așa și atunci când strălucește virtutea, răul e alungat ca un întuneric".[24] La rândul său, Sfântul Maxim arată că „atunci când stăpânește (în mintea omului) iubirea de Dumnezeu, o dezleagă de legăturile lor (ale lucrurilor materiale), înduplecând-o să disprețuiască lucrurile ce cad sub simțuri".[25] Ceea ce este întru totul în acord cu învățătura Sfântului Pavel: „În Duhul să umblați și să nu împliniți pofta trupului" (Gal. 5, 16), pe care o regăsim la Sfântul Grigorie Palama: „La cei care și-au înălțat min-

---

[20] *Învățături de suflet folositoare*, XII, 10.
[21] *Contra ereziilor*, V, 12, 1.
[22] *Ibidem*.
[23] *Tratatul practic*, Prolog.
[24] *Cateheze*, XVII, 15.
[25] *Capete despre dragoste*, II, 3.

tea la Dumnezeu și sufletul la poftirea Lui..., se înalță și trupul.., nemaipoftind ceva potrivnic Duhului".[26]

Astfel privite, virtuțile se vădesc a fi mijloace de supunere și biruire a patimilor,[27] de scoatere[28] a lor din suflet, sau – folosindu-ne de termeni medicali, potriviți punctului nostru de vedere – leacuri,[29] ori, încă și mai precis, antidoturi ale acestora, de vreme ce fiecărei patimi îi corespunde o virtute care i se împotrivește;[30] virtutea fiind buna folosire, firească și sănătoasă a puterilor sufletului, iar patima, folosire pătimașă, nefirească, patologică a acestora.[31] Cele dorite și nădăjduite se câștigă prin lepădarea rând pe rând a celor care li se împotrivesc.[32]

La prima vedere, poate părea lipsit de consecvență a spune, pe de o parte, că scoaterea afară din suflet a patimilor îl readuce pe om la starea sa firească și face să răsară din nou virtuțile; iar, pe de altă parte, că este nevoie de lucrarea stăruitoare a binelui pentru a dobândi virtuțile. Am putea fi întrebați: dacă, așa cum s-a văzut, virtuțile se află în suflet, de ce mai trebuie omul să se nevoiască pentru a le câștiga ?

Să ne aducem aminte că, dintru început, virtuțile n-au fost pentru om decât semințe pe care, prin libera sa voință și conlucrarea cu harul dumnezeiesc, urma să le facă să crească și să sporească în el; că ele sunt un dar al harului pe care el trebuie să și-l împroprieze, iar aceasta se face prin făptuirea binelui, prin conlucrarea tuturor puterilor sale, în fiecare dintre lucrările lor, cu voia lui Dumnezeu, prin împlinirea în fapt a celor rânduite prin pronia lui Dumnezeu și sădite în firea omenească. Convertirea spirituală se face deci în cadrul unui proces dinamic de creștere și sporire neîncetată care-l face pe om să treacă de la starea de copil la cea a bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos (cf. Efes. 4, 12-15). Așa cum spune Sfântul Simeon Noul Teolog, omul „crește în fiecare zi în vârsta duhovnicească, desființând cele ale cugetului prunceșc și înaintând spre desăvârșirea bărbătească. De aceea, pe măsura vârstei i se schimbă și puterile și lucrările firești".[33]

Subliniem faptul că acest proces de creștere, ca și cel al convertirii spirituale care-l susține, este teantropic; el presupune sinergia dintre strădania omenească și harul dumnezeiesc. În considerațiile precedente, am insistat

---

[26] *Triade*, I, 2, 9.
[27] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 83.
[28] Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, 23.
[29] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 70. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVII, 32. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, XI, 10.
[30] Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, 23. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, XII, 10. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, IV, 57, 72, 80, 86.
[31] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 3.
[32] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, XVIII, 4.
[33] *Cateheze*, XIV, 111-115.

asupra primului factor, dar se cuvine să avem deplina conștiință a faptului că, dacă stăruințele și râvna omului sunt absolut necesare pentru ca el să-și împroprieze harul primit în dar, numai cu ajutorul harului dumnezeiesc omul poate primi rodul strădaniilor sale (cf. Mat. 19, 26; Mc. 10, 27; Lc. 18, 27); numai prin el ajunge să se curățească deplin de patimi și să câștige virtuțile; prin Sfântul Duh omul este reînnoit, curățit, sfințit și dus la desăvârșire. De aceea Sfântul Antonie cel Mare vorbește de „Duhul întoarcerii" la Dumnezeu, Care vine în ajutorul celor care pornesc pe această cale și Care „merge înaintea lor, pentru a le face lesne de dus războiul și ușoară lucrarea întoarcerii la Dumnezeu", Care „le arată căile nevoinței celei trupești și celei lăuntrice și ce trebuie să facă pentru ca să se întoarcă la Dumnezeu, Ziditorul lor, Cel care desăvârșește tot lucrul cel bun, și să rămână întru El".[34] Sfântul Maxim vorbește și el despre această lucrare a Sfântului Duh: „Mai întâi, El îi învață să caute omorârea voinței din păcat sau a păcatului prin voință și învierea voinței prin virtute sau a virtuții prin voință. De asemenea să cerceteze modurile de omorâre a voinței din păcat, sau a păcatului din voință; la fel, rațiunile învierii voinței prin virtute și a virtuții prin voință", adică cele prin care în chip firesc „obișnuiește să se înfăptuiască omorârea păcatului și învierea virtuții".[35] În continuare, el arată că prin această îndoită lucrare, cu ajutorul Sfântului Duh, omul ajunge „să se sădească în Hristos întru asemănarea morții Lui prin omorârea păcatului, dar și în asemănarea învierii, prin lucrarea virtuților".[36] Or, așa cum am văzut, în Taina Botezului omul a fost făcut, prin harul Sfântului Duh, părtaș al restaurării firii omenești înfăptuită de Hristos în Persoana Sa; adică, prin moartea lui Hristos, a murit păcatului, iar prin învierea Sa, a înviat pentru virtute. Rămâne însă ca omul restaurat în starea sa de chip al lui Dumnezeu să se păstreze curat și neîntinat sau, dacă și-a pierdut curăția din pricina păcatului, să se străduiască s-o recâștige, și de asemenea să crească în Hristos, prin Sfântul Duh, până la desăvârșirea pe care este chemat s-o atingă în Dumnezeu.

Îndoita mișcare prin care se împlinește convertirea la cele dumnezeiești și care constă în curățirea de patimi și dobândirea virtuților, prin harul lui Dumnezeu, prin credință fierbinte, prin pocăință statornică, rugăciune neîncetată și împlinirea poruncilor, este numită de tradiția ascetică *praxis* (πρᾶξις, πρακτική, πρακτική μέθοδος, πρακτική βίος, φιλοσοφία πρακτική, φιλοσοφία ἔμπρακτος etc.[37]) sau asceză (ἄσκησις), acest ultim termen fiind folosit aici în accepția sa mai largă, de practică, antrenament, exercițiu, felul în care se face ceva sau mod de viețuire... Convertirea presupunând întotdeauna

---

[34] *Epistole*, I, 2.
[35] *Răspunsuri către Talasie*, 59.
[36] *Ibidem*.
[37] Un istoric al acestei noțiuni, sub diferitele ei forme, poate fi aflat în introducerea la *Tratatul practic* al lui Evagrie Ponticul, semnată de A. și G. Guillaumont, SC 170, p. 38-63.

strădanie și osteneală și chiar luptă, război – împotriva patimilor și diavolilor, și pentru câștigarea virtuților – care nu încetează niciodată, cuvintele ἀγών (luptă, război) și ἄθλησις (luptă, exercițiu, antrenament) sunt și ele folosite în mod curent.

Praxis-ul, sub dublul său aspect, se sprijină pe lucrarea poruncilor;[38] începutul său este credința,[39] iar sfârșitul, nepătimirea (ἀπάθεια) (starea omului tămăduit cu totul de patimi[40]) și iubirea desăvârșită.[41] *Praxis*-ul (practica) este cale de curățire (κάθαρσις) de patimi, până la nimicirea lor cu totul,[42] și urcuș pe scara (κλῖμαξ) virtuților până la cea mai înaltă dintre ele.

Aceste două rosturi ale „practicii" se împlinesc, așa cum am văzut, nu unul după altul, ci în același timp, și, într-un anumit fel, dialectic, fiecare fiind cu totul de trebuință pentru realizarea celuilalt. Într-adevăr, în suflet se petrece același lucru ca și în trup: stingerea bolii și întoarcerea la sănătate se fac în același timp, una producând-o pe cealaltă. De aceea, în studierea tămăduirii bolilor sufletului, este greu să facem o distincție clară, în cazul fiecăreia dintre ele, între lupta contra patimii și strădania pentru câștigarea virtuții care i se împotrivește. În plus, apare o altă dificultate: așa cum am văzut, patimile sunt strâns legate una de alta, fiecare dintre ele zămislind alte și alte patimi. Ca urmare, lupta împotriva unei patimi anume trebuie neapărat însoțită de lupta cu toate celelalte, altfel rămâne cu totul deșartă:[43] războită numai dintr-o parte, patima nu va fi cu totul nimicită, ci va reapărea, iscată de patimile de care este legată și care au fost lăsate în voia lor. Aceasta este, după cum arată Sfântul Grigorie cel Mare, una dintre semnificațiile versetului următor din Cartea lui Iov: „se abat din drumul lor, înaintează în pustiu și se rătăcesc" (Iov 6, 18), pe care Sfântul Grigorie o explică astfel: „Nu rareori vedem oameni care se pregătesc să lupte cu toată tăria împotriva unor păcate, dar sunt lipsiți de orice grijă față de altele; și pentru că nu li s-au împotrivit acelora, ajung să cadă din nou în cele dintâi, pe care dintru început le biruiseră (...). Astfel ajung păcatele să-l țină prins pe cel care vrea să scape de ele; ajutându-se în chip viclean unele pe altele, îl aduc din nou în robia lor pe cel care le scăpase și-l aruncă dintr-un păcat în altul, pentru a se răzbuna. Cu adevărat, rătăcită este calea păcătoșilor: crezând că înaintează, de fapt se învârt în cerc; abia au reușit să-și scoată un picior din lațul unui păcat biruit, că îndată un altul îi ia în stăpânire, și așa ajung din nou să cadă în cel de care au crezut că scăpaseră".[44]

---

[38] Evagrie, *Tratatul practic*, 81 („Practica merge împreună cu ținerea poruncilor").
[39] *Ibidem*. Sf. Talasie Libianul, *Capete despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte*, IV, 57.
[40] Evagrie, *loc. cit.*
[41] *Ibidem*. Sf. Talasie, *Capete...*, 57.
[42] Evagrie, *Tratatul practic*, 87; *Gnosticul*, 151.
[43] Cf. Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, VII, 28.
[44] *Loc. cit.*

Virtuțile, ca și patimile, sunt și ele strâns unite. „Dacă privim bine, potențial, virtutea este una", arată Clement Alexandrinul.[45] „Natura tuturor virtuților este una, deși pare a fi separată în multe fețe și sub nume felurite", spune, la fel, Sfântul Ioan Casian.[46] De asemenea, Evagrie constată că „prin natură, virtutea este una, dar ia diferite înfățișări în fiecare dintre puterile sufletului".[47] De aceea, Clement Alexandrinul scrie că „virtuțile se înlănțuiesc unele cu altele",[48] iar Sfinții Calist și Ignatie Xanthopol spun că „o virtute atârnă în chip bine orânduit de alta".[49] „Virtuțile nu sunt despărțite unele de altele, și de aceea e cu neputință să câștigi una, cu adevărat și în chip deplin, și să nu ajungi și la celelalte; căci dacă una pătrunde în om, neapărat îi urmează toate", arată Sfântul Grigorie de Nyssa.[50] Urmează deci, pe de altă parte, că nu poți avea cu adevărat vreo virtute, dacă nu le ai pe toate, și că pierderea unei virtuți le primejduiește pe toate celelalte. „Oricare virtute, de una singură, este neputincioasă dacă celelalte nu sunt desăvârșit împlinite", scrie Sfântul Grigorie cel Mare, adăugând: „Virtutea despărțită de surorile ei ori nu este deloc virtute, ori este departe de a fi desăvârșită".[51] „Se va dovedi că nu are în mod desăvârșit nici o virtute cel care se recunoaște biruit în una dintre aceste (alte virtuți) (...) O cetate întărită cu ziduri, oricât de înalte, și cu porți oricât de strașnic zăvorâte, va fi pustiită prin trădarea unei singure ușițe oricât de mici", arată Sfântul Ioan Casian.[52] De aceea, Evagrie îl sfătuiește pe cel care începe călătoria spre desăvârșire să ia seama ca nu cumva, „urcând în corabie, să nu se rătăcească ori să se scufunde, ci să se îngrijească de lucrarea tuturor virtuților, căci ele se țin una pe alta, și de obicei sufletul este biruit prin cea care lipsește".[53]

Strânsa împletire dintre virtuți, ca și cea dintre patimi, nu împiedică totuși stabilirea unei anumite rânduieli atât în lupta împotriva celor din urmă, cât și în strădania de a le dobândi pe cele dintâi.

Am văzut deja că, dintre numeroasele patimi care-l atacă pe om, pot fi desprinse opt patimi principale sau generice, adică în stare, fiecare dintre ele, să zămislească alte patimi cu un caracter comun. De asemenea, am văzut, iarăși, că dintre acestea opt, trei sunt de căpetenie, din ele ivindu-se toate celelalte, și am arătat și ordinea în care se nasc unele pe altele. Fără să acorde

---

[45] *Stromate*, I, XX, 97, 3.
[46] *Așezămintele mănăstirești*, V, 11.
[47] *Tratatul practic*, 98.
[48] *Stromate*, II, XVIII, 80, 2.
[49] *Cele 100 de capete...*, 11.
[50] *Despre feciorie*, XV, 2.
[51] *Comentariu la Iov*, XXII, Prolog.
[52] *Așezămintele mănăstirești*, V, 11.
[53] *Gnosticul*, 109.

o valoare absolută acestei scheme, Tradiția a păstrat-o ca folositoare pentru lucrarea duhovnicească, pe baza ei stabilindu-se o anumită strategie și tactică, absolut necesare dată fiind legătura dintre virtuți și, respectiv, dintre patimi, ca și neîncetata primejdie „de a ne scufunda"[54] dacă pornim „la întâmplare lupta împotriva puterilor care se împotrivesc virtuților".[55] „Războiul cu vrăjmașii trebuie purtat după anumite reguli."[56] De aceea, este important să știm care patimi trebuie mai întâi biruite.

Se pot desprinde patru principii de bază:

1) Trebuie început cu lupta împotriva patimilor celor mai grosolane, materiale și legate de trup (de unde și numirea lor, în chip obișnuit, de „patimi trupești"), și de aceea și cele mai vădite: lăcomia și desfrânarea. De la ele se trece la patimile mai puțin vădite, lăuntrice, sfârșind cu cele mai subțiri și mai greu de recunoscut sub înfățișările lor viclene: slava deșartă și mândria. Stabilirea acestei ordini este de natură pedagogică – mergând de la cele ușoare, la cele grele –, dar se întemeiază și pe faptul că este cu neputință să se dezrădăcineze patimile spirituale cele mai subtile, dacă patimele trupești cele mai grosolane n-au fost încă nimicite.

2) Se cuvine respectată următoarea ordine: lăcomia, desfrânarea, iubirea de arginți și de avuție, mânia, tristețea, akedia, slava deșartă și mândria. În legătură cu aceasta, Sfântul Ioan Casian scrie că „deși aceste opt vicii au obârșii deosebite și urmări neasemănătoare, totuși primele șase: lăcomia pântecelui, desfrânarea, arghirofilia, mânia, tristețea și trândăvia, sunt într-un fel înrudite și, ca să spun așa, legate în același lanț, în așa fel încât preaplinul uneia are ca urmare începutul alteia. Din prea marea lăcomie la mâncare se naște desfrânarea, din desfrânare arghirofilia, din arghirofilie mânia, din mânie tristețea, din tristețe trândăvia. De aceea trebuie să luptăm în chip asemănător și cu aceeași judecată contra lor, și de la cele de mai înainte să trecem la lupta împotriva celor următoare (...). De aceea, ca să fie învinsă trândăvia, trebuie mai întâi combătută tristețea; ca să se alunge tristețea, trebuie distrusă mai întâi mânia; ca să se stingă mânia, trebuie călcată în picioare arghirofilia; ca să se înlăture arghirofilia, trebuie nimicită desfrânarea; și ca să se desființeze desfrânarea, trebuie dărâmat viciul lăcomiei pântecelui. Celelalte două, slava deșartă și trufia, sunt unite între ele în același fel pe care l-am arătat și despre celelalte, întrucât creșterea uneia aduce apariția celeilalte: prisosul de slavă deșartă dă naștere trufiei". Și în cazul acestora două din urmă, „creșterea uneia are ca urmare începutul alteia și dispare prin micșorarea celeilalte. După această rânduială, ca să poată fi înfrântă trufia, trebuie mai întâi înăbușită slava deșartă".[57]

---

[54] Evagrie, *Scolii la Proverbe*, XXIV, 6.
[55] *Ibidem*.
[56] *Ibidem*.
[57] *Convorbiri duhovnicești*, V, 10.

3) Am văzut, de asemenea, că „aceste opt vicii, deşi asaltează tot neamul omenesc, totuşi nu-i atacă pe toţi la fel".[58] De aceea, după ce a expus principiul prezentat mai sus

și anume: fiecare dintre virtuți duce spre altă virtute,[64] „fiecare virtute este maica celei de-a doua";[65] a căuta să câștigi virtuți „secundare", fără să fi căutat mai întâi pe cele fundamentale, din care decurg toate celelalte, este lipsit de orice folos și chiar dăunător: „De părăsești, deci, pe mama care a născut virtuțile și mergi să cauți pe fiice înainte de a dobândi pe maica lor, virtuțile acelea se vor face în suflet vipere", arată Sfântul Isaac Sirul.[66] Ca și în cazul patimilor, și aici ordinea este logică, iar nu cronologică, și nu exclude lucrarea deodată a tuturor virtuților, ci doar arată că este vorba de o anumită întâietate. Astfel înțeleasă, această ordine ne îngăduie să stabilim o scară (κλῖμαξ)[67] a virtuților, fiecare dintre ele închipuind o treaptă,[68] care-l înalță pe om până la culmea desăvârșirii sale duhovnicești. „Virtuțile cuvioase se aseamănă scării lui Iacov – spune Sfântul Ioan Scărarul –, căci, legându-se una de alta, urcă pe cel ce le voiește la cer".[69] Și după cum patimile nu pot fi biruite dintr-o dată, tot așa „sufletul nu ajunge dintr-o dată la culmea virtuților; el urcă din treaptă în treaptă spre înălțimile virtuții (...); și sporirea noastră se face pas cu pas", arată Sfântul Grigorie cel Mare,[70] amintind de spusa Psalmistului: „Merge-vor din putere în putere" (Ps. 83, 8).

Praxis-ul apare deci ca o adevărată metodă,[71] atât în ceea ce privește cunoașterea naturii și înlănțuirii patimilor și felul în care pot fi biruite,[72] în acest caz vădindu-se o metodă cu adevărat terapeutică,[73] cât și în ceea ce privește cunoașterea naturii și ordinii virtuților, și a felului în care ele pot fi împlinite. „Desăvârșita practică – spune Sfântul Ioan Casian – are două temeiuri. Primul este să se cunoască natura viciilor și metodele de a le înlătura. Al doilea,

---

[64] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, IX, 1.
[65] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 68.
[66] *Ibidem*.
[67] Este, de altfel, titlul celebrului tratat ascetic al Sfântului Ioan, supranumit, din această pricină, „Scărarul", „al Scării".
[68] De aceea, capitolele tratatului Sf. Ioan Scărarul se mai numesc și „trepte", iar unele dintre ele se încheie cu astfel de cuvinte, de pildă: „A fost treapta a douăzeci și doua. Cel ce s-a suit pe ea a biruit, dacă s-a putut sui".
[69] *Scara*, IX, 1.
[70] *Comentariu la Iov*, XXII, 20.
[71] A se vedea, de pildă, Evagrie, *Tratatul practic*, 78: πρακτική ἐστι μέθοδος πνευματική... („Practica este metoda duhovnicească..."). Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 5.
[72] Cf. Evagrie, *Scolii la Pilde*, PG 17, 225: „Trebuie să ne folosim de o anumită metodă pentru a ne război cu vrăjmașii".
[73] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, 8. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, XIX, 14. Numeroase alte pasaje din scrierile Sfinților Părinți, pe care le vom cita ulterior, arată că ei socotesc „practica" o metodă de tratament al patimilor, pe care ei le numesc în mod constant, așa cum am văzut, „boli ale sufletului".

să se deslușească șirul virtuților, și mintea noastră să se formeze după desăvârșirea lor".[74]

O dată încheiată descrierea patimilor și a felului în care se manifestă, nu ne mai rămâne decât să arătăm felul în care omul se poate lecui de ele și cum se poate întoarce la sănătatea pe care i-o dau virtuțile, ducând-o la deplinătate în Dumnezeu.

[74] *Convorbiri duhovnicești*, XIV, 3.

2

Înfăptuirea virtuților generice, început al tămăduirii puterilor sufletești fundamentale

1. Introducere

Întrucât toate patimile vin din îmbolnăvirea celor trei puteri fundamentale ale sufletului, mai precis din pervertirea rostului fiecăreia dintre ele, tămăduirea lor duhovnicească începe prin punerea în bună rânduială a acestor puteri. Redându-le folosința cuvenită firii lor, omul își redobândește sănătatea, după cum arată Sfântul Nichita Stithatul: „Iuțimea, pofta și cugetarea minții, dacă stau în ele însele și se mișcă potrivit cu firea, fac omul întreg și în chipul lui Dumnezeu, încât acesta se mișcă în chip sănătos și neabătut nicicum de la temelia firească".[1]

Această repunere în buna rânduială se face prin dobândirea tuturor virtuților, dar în primul rând a celor numite de căpetenie, sau generice (γενικαί ἀρεταί), nu în sensul că ele le-ar naște pe toate celelalte, ci pentru că ele sunt condiția dobândirii celorlalte și, într-un anume fel, temelie a zidirii duhovnicești pe care omul este dator s-o înalțe prin ele.[2]

Începutul tămăduirii părții poftitoare a sufletului (ἐπιθυμετικόν) se face prin virtutea cumpătării/înfrânării (ἐγκράτεια),[3] a celei irascibile (θυμικόν), prin virtutea bărbăției (ἀνδρεία),[4] cea a părții raționale (ςογιστικόν), prin chibzuință (φρόνησις).[5] Acestor trei virtuți de căpetenie, Sfinții Părinți le adaugă adesea o a patra: dreptatea (δικαιοσύνη), al cărei rost este „să pună în acord și armonie cele trei părți ale sufletului".[6]

---

[1] *Cele 300 de capete despre făptuire, fire și cunoștință*, I, 15.

[2] Cf. Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, II, 49.

[3] Evagrie, *Tratatul practic*, 89. Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 79; I, 65. Sfinții Părinți folosesc adesea în loc de ἐγκράτεια, σωφροσύνη, ceea ce, în fapt, înseamnă același lucru, căci, așa cum vom vedea, aceasta din urmă este forma desăvârșită a celei dintâi.

[4] Evagrie, *Tratatul practic*, 89. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Disputa cu Pyrhus*, PG 91, 312A.

[5] Evagrie, *Tratatul practic*, 89. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 3; cf. II, 79.

[6] Evagrie, *Tratatul practic*, 89. Cu privire la cele patru virtuți generice, a se vedea: Clement Alexandrinul, *Stromate*, I, 20. Evagrie, *Tratatul practic*, 89. Sf. Maxim Mărturisitorul,

2. Cumpătarea (înfrânarea)

Prin păcat, așa cum am văzut, omul și-a întors de la Dumnezeu puterea poftitoare, abătând-o spre lumea sensibilă și căutând, în locul bucuriilor duhovnicești pe care i le hărăzise Dumnezeu, plăcerea simțurilor. Am văzut, de asemenea, că multe dintre bolile sufletului, adică dintre patimi, se ivesc din pricina relei folosiri de această putere, prin alipirea de plăcerile necuvenite.

Tămăduirea sufletului presupune ca omul să ia calea îndărăt, adică să-și întoarcă puterea poftitoare de la lucrurile pământești, s-o îndrepte din nou spre Dumnezeu, și, prin urmare, să se desprindă de plăcerile sensibile, regăsind bucuriile duhovnicești, singurele potrivite cu firea sa.

În acest proces al tămăduirii, care-i redă puterii poftitoare, ca, de altfel, și celorlalte facultăți ale sufletului care țin de ea, rostul cuvenit firii sale adevărate și țelului firesc, altfel spus care o readuce la sănătatea inițială, virtutea înfrânării (ἐγκράτεια) are un rol esențial. De aceea, Sfântul Vasile cel Mare o numește „începutul vieții duhovnicești".[7] Iar Sfântul Isihie Sinaitul scrie cu privire la ea: „Unul dintre înțelepții în cele dumnezeiești a zis: Începutul rodirii este floarea, și începutul făptuirii, înfrânarea".[8] De asemenea, Evagrie socotește această virtute ca foarte importantă, punând-o chiar în același rând cu iubirea.[9] Lucru de înțeles, dacă se cunoaște locul important pe care-l ocupă în suflet puterea poftitoare, ca și rolul fundamental pe care-l are atât în căderea, cât și în mântuirea omului.

Virtutea înfrânării constă, esențial, în stăpânirea de către om a puterii poftitoare, care se manifestă în primul rând prin tăierea poftelor trupești, pătimașe, simțuale, și, ca urmare, prin lipsirea de plăcerile legate de ele.

În sensul cel mai imediat și, de asemenea, cel mai strict, ea este dominare a dorințelor pătimașe ale trupului.[10] Această virtute o arată Apostolul atunci când spune că „îmi chinuiesc trupul meu și îl supun robiei" (1 Cor. 9, 27). Dorințele pătimașe ale trupului sunt, esențial, cele legate de hrană și sexualitate, care duc la patima lăcomiei și, respectiv, a desfrânării, pe care Sfinții Părinți le numesc „patimi trupești".[11] În general însă, sunt toate cele care implică simțurile.[12]

Dar înfrânarea nu se mărginește, desigur, la cele legate de trup. În sens larg, ea este înțeleasă ca stăpânire a dorințelor pătimașe ale sufletului,[13] care

---

Capete despre dragoste, II, 79. Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, II, 49. Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt de suflet folositor*. Filotei Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 8. Nu vom expune aici virtutea dreptății, pe care, de obicei, Sfinții Părinții doar o pomenesc.

[7] *Regulile mari*, 17, II.

[8] *Capete despre trezvie*, I, 66.

[9] Cf. *Epistole*, 38, ed. Frankenberg, p. 585.

[10] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mari*, 17; *Epistole*, 366.

[11] Evagrie, *Tratatul practic*, 35-36. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 64.

[12] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mari*, 16.

[13] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre învierea morților*, 2.

constituie substanța aproape a tuturor celorlalte patimi. Astfel, Sfântul Vasile cel Mare scrie: „Cumpătarea nu trebuie privită numai sub un singur aspect (...). Nu, ci ea trebuie privită și în legătură cu toate celelalte dorințe rele pe care le încearcă sufletul".[14] Sfântul Ioan Gură de Aur spune, în același sens, că „înfrânarea stă în a nu te lăsa târât de nici o patimă".[15]

De aceea, putem spune că, în general, cumpătarea constă în înfrânarea de la orice poftă necuvenită.[16]

Pe de altă parte, și legat de aceasta, înfrânarea constă în a te feri de orice plăcere irațională, adică de plăcerile sensibile, care sunt firesc legate de poftele pătimașe. Dacă ea trebuie să se raporteze, în primul rând, la plăcerile legate de trup, mai ales la lăcomie și desfrânare, ea nu se mărginește însă la ele,[17] ci privește de asemenea și plăcerea încercată de sufletul care se lasă pradă oricărei alte patimi prin care se caută desfătarea.[18] Iată sfatul pe care-l dă Sfântul Vasile cel Mare: „În privința patimilor sufletului, există o singură și simplă măsură a înfrânării: îndepărtarea totală de toate cele care duc la plăcerea rușinoasă".[19]

Să arătăm că înfrânarea trebuie exercitată în raport cu toate manifestările trupești sau psihice care răspund dorințelor pătimașe și căutării plăcerii; trebuie deci ca ea să se îndrepte și spre stăpânirea pornirilor pătimașe ale trupului,[20] și, mai înainte de toate, îndeosebi spre reținerea de la gândurile[21] și închipuirile de acest fel.[22]

Cumpătarea se manifestă deci atât ca „pază a trupului", cât și ca „pază a sufletului".

Dacă scopul cumpătării este cu adevărat de a „veșteji" partea poftitoare,[23] aceasta nu înseamnă, așa cum am văzut, lepădarea oricărei forme de dorință și, deci, mortificarea puterii poftitoare. Prin înfrânare omul se leapădă de poftele pătimașe și se întoarce de la folosirea contra firii, și deci perversă, a puterii sale de a dori. A te înfrâna de la plăcere nu înseamnă a te lipsi de des-

---

[14] *Epistole*, 366.
[15] *Omilii la Tit*, II, 2. Legat de aceasta, Sf. Diadoh al Foticeii spune că „înfrânarea este numele de obște care se dă tuturor virtuților" (*Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 42).
[16] Herma, *Păstorul*, Vedenia II, 7, 2. Cu privire la importanța cumpătării, a se vedea, de asemenea: Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare* (Diferite epistole, B). Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, IV, 80. Sf. Talasie Libianul, *Capete despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte*, I, 24.
[17] Cf. Clement Alexandrinul, *Stromate*, III, 1, 7. Sf. Vasile cel Mare, *Epistole*, 366; *Regulile mari*, 16.
[18] Cf. Clement Alexandrinul, *Stromate*, III, 7.
[19] *Regulile mari*, 19.
[20] Sf. Vasile cel Mare, *Epistole*, 366. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 56.
[21] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Epistole*, 366. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre învierea morților*, 2.
[22] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 56.
[23] *Ibidem*, IV, 80. Cf. *Cuvânt ascetic*, 19, 23.

fătare și bucurie, ci a te feri de plăcerea pătimașă. Tot așa, a omorî trupul înseamnă a omorî patimile care-i înrobesc pornirile firești. „Împotrivirea față de poftele trupului", prin care Sfântul Vasile definește cumpătarea,[24] nu înseamnă respingerea trupului (sub forma ignorării sau a disprețuirii sale, de pildă), ci refuzul de a-l iubi în chip pătimaș. Așa cum spune Sfântul Grigorie Palama, tâlcuind spusa Apostolului Pavel (Rom. 7, 24), „trupul nu este ceva rău"; iar Apostolul „nu trupul îl înfierează, ci pofta care l-a dus la cădere".[25] Și tot astfel, atunci când Sfântul Vasile cel Mare arată că înfrânarea este „reținerea de la toate acele lucruri pe care doresc să le guste cei care trăiesc după poftă",[26] nu înțelege prin aceasta renunțarea la lucruri în sine, ci la plăcerea pătimașă pe care o așteaptă omul de la ele.

Se cuvine să ne reținem de la orice plăcere trupească din pricina relației strânse care există între ea și păcat. Am văzut că omul a ajuns să se folosească în chip nefiresc de puterile sale și a căzut astfel pradă patimilor, pentru că, înstrăinându-se de Dumnezeu, s-a lăsat ispitit și atras de plăcere. Și pentru că „aproape tot păcatul se face de dragul plăcerii",[27] reținerea de la plăcere care se face prin înfrânare este un mijloc de luptă împotriva păcatului și a patimilor, pentru a le nimici cu totul.[28] Acest lucru îl arată Sfântul Vasile cel Mare, spunând că „înfrânarea este nimicire a păcatului, pieire a patimilor, mortificarea trupului până în înseși afecțiunile și dorințele naturale, început al vieții duhovnicești (...), căci frânge în sine boldul plăcerii. Căci voluptatea este marea momeală a răului, prin care noi oamenii alunecăm ușor în păcat și prin care tot sufletul este tras spre moarte, ca de o undiță. De aceea, cel care nu se lasă înfrânt și slăbit de aceasta, reușește să scape de toate păcatele prin înfrânare".[29]

Dorința devine pătimașă atunci când caută, prin cele către care se îndreaptă, voluptatea, iar nu bunurile duhovnicești. Am văzut deja că lucrurile nu sunt niciodată rele în sine, că totul depinde de ceea ce vrea omul să dobândească prin ele sau de folosirea pe care le-o dă. De aceea, așa cum spune Sfântul Ioan Casian, nu trebuie să ne lipsim de lucruri, ci să ne înfrânăm de la mișcarea pătimașă care ne mână spre căutarea prin ele a plăcerii sensibile.[30] În ceea ce-l privește, Sfântul Maxim face deosebire între lucruri, reprezentarea noastră despre ele și patima legată de ele. Or, așa cum arată Sfântul Maxim, „lupta (trebuie dusă numai) împotriva patimilor".[31] „Mintea celui iubitor de Dumnezeu nu luptă împotriva lucrurilor, nici împotriva înțelesurilor

---

[24] *Epistole*, 366.
[25] *Triade*, II, 2, 19.
[26] *Regulile mari*, 16.
[27] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 41. Cf. Evagrie, *Tratatul practic*, 75.
[28] Cf. Teognost, *Despre făptuire și contemplație*, 4.
[29] *Regulile mari*, 17, II.
[30] Cf. *Convorbiri duhovnicești*, V, 19.
[31] *Capete despre dragoste*, III, 40.

acestora, ci împotriva patimilor împletite cu înțelesurile".[32] Înfrânarea stă deci în lipsa alipirii de lucruri și, mai mult, în lipsa patimii legate de reprezentarea lor; înfrânarea, spune Sfântul Maxim, „păstrează mintea nepătimașă față de lucruri și înțelesurile lor";[33] „mare virtute este să nu te împătimești de lucruri, dar cu mult mai mare decât aceasta e să rămâi fără patimă față de înțelesurile lor".[34]

Principiul cumpătării este ca, folosindu-te de lucruri, să nu ai ca scop plăcerea.[35] Cumpătarea desprinde dorința de plăcerea sensibilă, o împiedică să devină dorință de plăcere și, în general, o scoate de sub robia oricărei alipiri patologice de cele materiale.

Dar acesta nu este un țel în sine și nici scopul ultim al înfrânării. Aceasta, mai întâi de toate, are menirea de a ține în frâu dorința, de a o supune rațiunii,[36] de a o pune în bună rânduială,[37] de a o stăpâni. De aceea cuvântul ἐγκράτεια se mai traduce și prin „stăpânire de sine". Cumpătarea desprinde dorința de iubirea trupului și oprește folosirea ei pătimașă, cu scopul de a-i reda rostul firesc, conform naturii sale și rațiunii,[38] adică, așa cum ne sugerează acest ultim cuvânt, conform Logosului. Altfel spus, pentru a o readuce și a o îndrepta cu totul numai și numai către Dumnezeu și către desfătarea de cele duhovnicești, de care se împărtășește omul care se unește cu El. Înfrânarea este cu adevărat lipsită de orice rost, dacă prin ea omul nu ajunge să-L dorească și să-l afle pe Dumnezeu. Astfel, Clement Alexandrinul arată că „înfrânarea nu-i însoțită de virtute dacă nu se face din dragoste de Dumnezeu";[39] „noi îmbrățișăm înfrânarea din dragostea de Domnul".[40] Sfântul Vasile cel Mare subliniază, în același sens, că înfrânarea este „împotrivire fățișă la poftele trupului", pentru ca omul să se dedice „mai mult lui Dumnezeu".[41]

Tămăduirea puterii poftitoare a sufletului, așa cum am arătat, se face prin întoarcerea sa la rostul ei firesc. Sfântul Maxim explică astfel acest proces al convertirii ei: pentru că diavolul l-a înșelat pe om, convingându-l „să-și miște pofta de la ceea ce e îngăduit spre ceea ce e oprit", îndeosebi spre patima cea dintâi, care le zămislește pe celelalte, adică spre iubirea de sine, de aceea „omul trebuie..., cu ajutorul căutării prin dorință, curățit de patima iubirii de sine, să se lase purtat numai de dorința spre Dumnezeu".[42] Iar în altă parte,

---

[32] *Ibidem.*
[33] *Ibidem*, 39.
[34] *Ibidem*, 38.
[35] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, XIX, 2.
[36] Cf. Clement Alexandrinul, *Stromate*, III, 7.
[37] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, IV, 15.
[38] Cf. *ibidem*.
[39] *Stromate*, III, 6, 51, 1.
[40] *Ibidem*,7, 59, 4.
[41] *Epistole*, 366.
[42] *Epistole*, 2.

după ce arată cum au devenit pătimașe puterile omului, subliniază rolul pe care-l are înfrânarea în întoarcerea la buna lor folosire: „Mintea netrebnică, când trupul se mișcă prin simțuri spre poftele și plăcerile sale, îi urmează și se învoiește cu închipuirile și cu pornirile lui; iar cea virtuoasă se înfrânează și se reține de la închipuirile și pornirile pătimașe și mai degrabă se străduiește să facă mai bune mișcările de felul acesta ale trupului".[43] Putem spune că, prin înfrânare, într-un anume fel se recâștigă energia puterii poftitoare, risipită în căutarea plăcerii prin patimile sufletului și ale trupului, și se folosește la dobândirea bunurilor duhovnicești. Sfântul Maxim, vorbind despre trup, arată că „cel ce-și păstrează trupul nesupus plăcerii și (deci) sănătos, îl are împreună-slujitor spre lucrarea celor bune".[44] Pornind de la un exemplu foarte material, Sfântul Grigorie de Nyssa explică felul în care lucrează înfrânarea: ea adună din risipirea prin păcat și rătăcirea prin patimi energia părții poftitoare a sufletului și o întoarce cu totul spre Dumnezeu. El arată de altfel că este de ajuns ca această energie să fie reținută și îndreptată spre cele ce se cuvin, adică să fie împiedicată să se risipească, și îndată înfrânarea se pune în slujba binelui și a înălțării omului la Dumnezeu. Într-adevăr, așa cum am văzut, toate puterile omului, și îndeosebi cea poftitoare, sunt, pe de o parte, prin însăși natura lor, mereu în mișcare, iar, pe de alta, ele nu pot să se miște în același timp și spre realitățile duhovnicești, și spre cele pământești, care se exclud unele pe altele (cf. Mt. 6, 24; Lc. 16, 13; Gal. 5, 17);[45] de aceea, de îndată ce dorința este întoarsă de la unele, ea se îndreaptă iute spre celelalte. „După cum apa, care de obicei curge la vale, silită să treacă printr-o țeavă este adesea împinsă în sus, prin forța presiunii, pentru că nu are cum să se reverse altundeva, tot așa cugetarea omului, strânsă din toate părțile de înfrânare, lipsită de ieșirile prin care rătăcește, va fi înălțată spre dorirea celor de sus prin însăși însușirea ei firească de a se mișca, căci, din pricina însușirii de a se mișca neîncetat pe care a primit-o de la Făcătorul ei, ea nu poate niciodată să rămână nemișcată; iar dacă este împiedicată să se miște spre cele deșarte, ea nu poate decât să se îndrepte spre realitățile (duhovnicești)".[46]

Înfrânarea, spune Evagrie, „tămăduiește partea poftitoare a sufletului".[47] Mai întâi de toate ea vindecă patimile numite „trupești",[48] adică lăcomia și desfrânarea. Dar, desigur, efectele sale tămăduitoare se răsfrâng asupra tuturor celorlalte patimi. Sfântul Vasile arată că, în general, „înfrânarea este ni-

---

[43] *Capete despre dragoste*, II, 56.
[44] *Ibidem*, I, 21.
[45] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, XX, 2-3.
[46] *Despre feciorie*, VI, 2.
[47] *Capete gnostice*, III, 35.
[48] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 64. Cf. I, 65; IV, 57; IV, 80, 86; *Cuvânt ascetic*, 23, 19. Evagrie, *Tratatul practic*, 35.

micirea păcatului, pieirea patimilor".[49] Totuși, ea se vădește a fi îndeosebi leac pentru iubirea pătimașă de sine,[50] din care izvorăsc toate celelalte patimi, și a patimii legate strâns de ea, adică iubirea de plăcere (φιληδονία). „Doctorul sufletelor, Care este Hristos, a dat doctoria potrivită fiecărei patimi (...); iubirii de plăcere, i-a dat înfrânarea", arată Avva Dorotei.[51]

Înfrânarea nu tămăduiește numai partea poftitoare a sufletului, ci folosește la vindecarea întregului suflet. Abătând dorința, dar și celelalte puteri sufletești, de la plăcerea sensibilă, înfrânarea le pune pe calea cea bună, le întoarce de la orientarea contrară firii la cea cuvenită firii și țelului lor firesc. „Cel ce a stins prin înfrânare plăcerea întortocheată, complicată și amestecată în chip felurit în toate simțurile, a făcut drepte (căile) cele strâmbe".[52]

În afară de funcția ei tămăduitoare, înfrânarea are și rostul de a-l păzi pe om de boala patimilor. Înfrânarea îl ferește pe om de păcat omorând în el pofta rea și pătimașă și făcându-l astfel nesimțitor la chemarea ispitei;[53] și scoțând acul iubirii de desfătare, „prin care tot sufletul este tras ca de o undiță", îl scapă de înclinarea spre păcat.[54] După cum spune Sfântul Maxim, „înfrânarea păstrează mintea nepătimașă față de lucruri și înțelesurile lor".[55] Ea le răpește diavolilor puterea de a ispiti sufletul, fie el în stare de veghe, fie în somn,[56] păstrând astfel netulburată puterea poftitoare a sufletului.[57]

Dacă pofta pătimașă este boală pentru suflet, „înfrânarea este cea care însănătoșează de orice boală", scrie Sfântul Vasile cel Mare.[58] Într-adevăr, prin înfrânare, partea poftitoare a sufletului ajunge din nou în buna sa rânduială firească, își regăsește rostul și lucrează potrivit dreptei rațiuni. „Sufletul se mișcă cum se cuvine (rațional) când facultatea lui poftitoare s-a pătruns de înfrânare", arată Sfântul Maxim.[59] De aceea ea este cu adevărat virtute și izvor de virtuți.

Dintre celelalte virtuți, cea de care este cel mai strâns legată și care o vădește ca ajunsă la desăvârșire este cea numită prin termenul grec σωφροσύνη, care, literal tradus, înseamnă „starea sănătoasă a minții sau a inimii",[60] sau starea inimii curățite de orice înclinare pătimașă spre plăcere, de orice fel

---

[49] *Regulile mari*, 17. Cf. Sf. Talasie Libianul, *Capete despre dragoste și înfrânare...*, I, 11. 14, 93.
[50] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 59; III, 8.
[51] *Învățături de suflet folositoare*, XI, 1.
[52] *Răspunsuri către Talasie*, 47, PG 90, 429A. Cf. 428 B.
[53] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise*, II, 274.
[54] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mari*, 17.
[55] *Capete despre dragoste*, III, 39.
[56] *Ibidem*, II, 85.
[57] *Ibidem*, IV, 79.
[58] *Epistole*, 366.
[59] *Capete despre dragoste*, IV, 15.
[60] A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, 1950, p. 1892.

ar fi aceasta, și care, în acest context, s-ar putea traduce prin „curăție a inimii" sau, încă și mai potrivit, prin „neprihănire duhovnicească".[61]

Cu privire la legătura dintre înfrânare și neprihănire, Sfântul Vasile cel Mare scrie că „înfrânarea nu ne învață curăția, ci chiar ne-o dă".[62] Tot așa spune și Avva Dorotei: „Cel ce se înfrânează întru cunoștință (...) voiește ca prin înfrânare să dobândească neprihănirea".[63]

Împiedicând puterea poftitoare să se răspândească și să se risipească în mulțimea patimilor și, dimpotrivă, adunând-o și îndreptând-o spre Dumnezeu, înfrânarea unifică nu numai această putere a sufletului, ci și toate celelalte puteri ale lui care se răspândesc o dată cu ea sau din pricina ei. Ea contribuie astfel în mare parte la desființarea nenumăratelor scindări de care suferă omul căzut și aduce sufletul la unitatea și simplitatea sa dintâi.[64]

Pentru că-l tămăduiește pe om de păcat și de patimi, și îndeosebi de cele care-l țin legat de voluptate, înfrânarea îl face pe om liber. „Înfrânarea ne eliberează, pentru că ea este în același timp și doctor, și putere", arată Sfântul Vasile cel Mare.[65] Prin ea, omul își regăsește autonomia spirituală, care-l face asemenea lui Dumnezeu. „Prin cumpătare ajungem tocmai la Dumnezeu, (și ca și El)... nu-ți mai dorești nimic, simțind că ai de toate în tine (...), ca și cum n-ai mai duce nevoie de nimic, ci ai fi în plenitudine deplină".[66]

Iar pentru că ea curăță puterea poftitoare de patimi, care întunecă mintea omului, îl aduce pe om la cunoașterea duhovnicească. De aceea, Clement Alexandrinul o socotește temelie a cunoașterii lui Dumnezeu.[67] Sfântul Maxim o așază alături de iubire, care, potrivit învățăturii tuturor Sfinților Părinți, este poarta cunoașterii: „Nu nesocoti dragostea și înfrânarea. Căci acestea, curățind partea pătimașă a sufletului, îți gătesc neconteniț calea spre cunoștință";[68] „Mântuitorul zice: «Fericiți cei curați cu inima, căci aceia vor vedea pe Dumnezeu» (Mt. 5,8). Deci Îl vor vedea pe El și comorile din El atunci când se vor curăți pe ei înșiși prin dragoste și înfrânare, și cu atât mai mult, cu cât vor spori curățirea".[69] Curățindu-l astfel pe om și făcându-l, astfel, vrednic de a se apropia de Dumnezeu și a se uni cu El, înfrânarea îl face în cele din urmă părtaș la viața dumnezeiască, nestricăcios și nepătimitor, asemenea lui Dumnezeu Cel cu totul nepătimitor.[70]

---

[61] Pentru justificarea sensului mai larg al acestui cuvânt, a se vedea R. Plus și A. Rayez, „Chasteté", *Dictionnaire de spiritualité*, t. 2, Paris, 1953, col. 778-779.
[62] *Epistole*, 366.
[63] *Învățături de suflet folositoare*, XIV, 5.
[64] Cf. Fer. Augustin, *Confessiones*, X, 29: „Prin stăpânirea de sine ne reculegem și ne adunăm în același loc de la care ne-am depărtat în multe locuri".
[65] *Epistole*, 366.
[66] *Ibidem*.
[67] *Stromate*, VII, 12, 70, 1.
[68] *Capete despre dragoste*, IV, 57.
[69] *Ibidem*, 72. Acest pasaj este reluat, cuvânt cu cuvânt, de Isihie Sinaitul, în *Capete despre trezvie și virtute*, 75.
[70] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Epistole*, 366.

3. Bărbăția

Am văzut că prin păcat și puterea iuțimii a căzut pradă bolii, omul folosindu-se de ea pentru a le face pe plac diavolilor, pentru a se război ca să-și împlinească poftele trupești și să primească din ele plăcerea, ca să înlesnească lucrarea patimilor și să-și satisfacă iubirea pătimașă de sine.

Am văzut, de asemenea, că tămăduirea acestei puteri sufletești nu se face prin îngrădirea sau nimicirea ei, căci iuțimea nu numai că este de folos sufletului[71] și-i slujește omului în multe fapte bune,[72] după cum spun Sfinții Părinți, dar ea este cu totul de trebuință pentru a ajunge la bunătățile cele dumnezeiești, după cum învață Însuși Mântuitorul: „Împărăția cerurilor se ia prin străduință și cei ce se silesc pun mâna pe ea" (Mt. 11, 12 și Lc. 16, 16).

Nu trebuie deci ca această putere a sufletului să fie mortificată, ci întoarsă de la rău, pentru a se mișca „în chip cuvenit și potrivit cu firea, cum a fost creată de Dumnezeu".[73] Iar aceasta se face, mai întâi de toate, punând-o să se războiască cu răul, sub toate formele sale, căci pentru aceasta i-a fost dată omului de Dumnezeu, ca armă.[74] Și astfel omul îi redă acestei puteri rostul ei firesc și deplina sănătate.

Trebuie, deci, să folosim puterea iuțimii pentru a lupta împotriva păcatului[75] și a patimilor,[76] inclusiv a mâniei, ca patimă care se ivește prin reaua folosire a acestei puteri. Tâlcuind spusa Psalmistului: „Mâniați-vă, dar nu greșiți" (Ps. 4, 4), Sfântul Ioan Casian scrie: „Oare nu este limpede (că vrea să spună): mâniați-vă împotriva viciilor și furiei voastre ?".[77] Și mai arată încă: „Chiar înțepăturile mâniei nu ne dăm seama că ne-au fost dăruite cu un scop foarte sănătos, ca, indignându-ne împotriva viciilor și rătăcirilor noastre, să ne lăsăm stăpâniți mai degrabă de virtuți și râvne duhovnicești".[78]

În general, iuțimea sufletului se cuvine să lupte împotriva „omului celui vechi" și a imboldirilor ticăloase ce se stârnesc în el,[79] să se războiască cu „omul care împlinește pofta trupului". „Suntem datori să mișcăm... mânia împotriva omului nostru din afară (...). Stă scris: «Mâniați-vă împotriva păcatului», adică mâniați-vă pe voi înșivă", scrie Isihie Sinaitul.[80]

---

[71] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a X-a. Împotriva celor ce se mânie.*

[72] Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a X-a. Împotriva celor ce se mânie.* Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 62. Sf. Ioan Gură de Aur, *Tâlcuire la Psalmul 4*, 7. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mânăstirești*, VIII, 7.

[73] Isihie Sinaitul, *Capete despre trezvie și virtute*, II, 24.

[74] Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 62. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a X-a. Împotriva celor ce se mânie.*

[75] Cf. Sf. Ioan din Singurătate, *Cuvânt despre suflet și patimile omenești*, ed. Hausherr, p. 90. Sf. Vasile cel Mare, *Epistole*, 2.

[76] Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a X-a. Împotriva celor ce se mânie.*

[77] *Așezămintele mânăstirești*, VIII, 9. Cf. *ibidem*, 8.

[78] *Ibidem*, VII, 3.

[79] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mânăstirești*, VIII, 9.

[80] *Capete despre trezvie și virtute*, II, 24. Sf. Ioan Casian, *loc. cit.*

Lupta împotriva patimilor, a pornirilor rele ale omului celui vechi, în chip esențial ia forma luptei lăuntrice împotriva gândurilor (λογισμοί) semănate de diavoli, a luptei contra ispitelor. Tâlcuind versetul patru al psalmului amintit, Sfântul Ioan Casian scrie: „Ni se poruncește să ne mâniem cu folos împotriva noastră înșine și împotriva imboldirilor ticăloase ce se stârnesc în noi și să nu greșim împingându-le pe acestea spre fapte vătămătoare".[81] „Negreșit, avem sădită în noi mânia spre o bună slujire, la care este folositor și sănătos să recurgem numai atunci când fierbem de mânie împotriva pornirilor ticăloase ale inimii noastre", adaugă Sfântul Ioan Casian.[82]

Această luptă este strâns legată de cea împotriva diavolului și a duhurilor celor rele, care-l momesc pe om spre rău, îl stârnesc la făptuirea lui și vor să-l supună voii lor ticăloase. Așa după cum arată Sfântul Isihie Sinaitul, „suntem datori să mișcăm... mânia împotriva... șarpelui Satan".[83] Tot așa spune și Evagrie: „Din fire, partea pătimașă luptă cu demonii".[84] Sfântul Grigorie de Nyssa scrie și el, în același sens: „Cât privește iuțimea, mânia, furia, să ne folosim de puterea lor firească împotriva furului celui vrăjmaș, care se strecoară în lăuntru pentru a răpi comoara cea dumnezeiască și care vine «să fure și să junghie și să piardă» (In 10, 10)".[85] Sfântul Vasile amintește, cu privire la aceasta, versetul din Facere (3, 15), prin care Însuși Dumnezeu spune că va pune „dușmănie" între om și Șarpe.[86] Am putea cita aici numeroase versete din Psalmi, în care vedem cum credinciosul, urmând Psalmistului, își arată ura față de diavoli, numiți în chipuri diferite („călcătorii de lege", „nelegiuiții", „păcătoșii", „cei răi", „vrăjmașii", „oștirile vrăjmașe", „neamurile cele străine"), cerându-I lui Dumnezeu să-Și reverse mânia Lui, ca să-i alunge, să-i facă neputincioși și să-i nimicească.

Dacă însă omul se ridică împotriva voii diavolilor, este pentru ca să se poată împlini în el voia lui Dumnezeu, iar dacă luptă contra patimilor, face aceasta pentru a zidi în el virtuțile. Și dacă se împotrivește pornirilor rele ale omului vechi, o face pentru a deveni în Hristos un om nou. Astfel, lupta părții pătimașe a omului împotriva răutății se vădește a fi luptă pentru împlinirea binelui. „Sufletul rațional lucrează firesc atunci când partea lui pătimașă se luptă pentru virtute", scrie Evagrie.[87]

A lupta pentru virtute înseamnă mai întâi de toate a lupta pentru a o câștiga; de aceea, puterea iuțimii apare ca un adevărat motor al vieții duhovnicești, ca forță care mișcă sufletul și-l ridică la Dumnezeu.[88] Sfântul Vasile cel

---

[81] *Așezămintele mănăstirești*, VIII, 9.
[82] *Ibidem*, 7.
[83] *Capete despre trezvie și virtute*, II, 24.
[84] *Tratatul practic*, 24.
[85] *Despre feciorie*, XVIII, 3.
[86] *Omilia a X-a*, Împotriva celor ce se mânie.
[87] *Tratatul practic*, 86.
[88] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 48; *Tâlcuire la Tatăl nostru*, PG 90, 896C.

Mare scrie că: „dacă vom face ca mânia... să asculte de rațiune, ea va fi un nerv al sufletului, care îi dă impuls pentru săvârșirea faptelor bune".[89] Apoi, mai înseamnă a lupta ca s-o păstrezi; în vreme ce, pătimaș folosită, ea se războiește ca să păstreze bunurile trupești; bine și sănătos folosită, ea se va bate pentru ca bunătățile duhovnicești primite de la Dumnezeu să nu-i fie răpite de Cel vrăjmaș. Sfântul Maxim Mărturisitorul îndeamnă, în acest sens: „iuțimea să lupte pentru păstrarea lui Dumnezeu".[90] Dat fiind că, „din fire, partea pătimașă luptă în vederea unei plăceri oarecare",[91] luptându-se pentru bunurile spirituale, puterea poftitoare luptă „pentru plăcerea duhovnicească (πνευματική ἡδονή) și starea de fericire (μακαριότης) creată de o astfel de plăcere",[92] în loc să caute, ca atunci când este rău folosită, plăcerea sensibilă.

Se cuvine să arătăm că mânia care corespunde folosirii după virtute a părții pătimașe – cea care duce „lupta cea bună", cum spune Apostolul (1 Tim. 6, 12; 2 Tim. 4, 7), și pe care Sfinții Părinți o numesc „mânia cea înțeleaptă (σώφρων θυμός)"[93], „mânia cea dreaptă"[94] – se deosebește de mânia pătimașă nu numai prin țelul ei, ci și prin felul cum se manifestă; căci acestea două sunt rațiunile pentru care ea este mânie lipsită de păcat, adică mânia despre care vorbește Psalmistul când spune: „Mâniați-vă, dar nu greșiți" (Ps. 4, 5), sau, atunci când se referă la vrăjmașii spirituali: „Cu ură desăvârșită i-am urât pe ei" (Ps. 138, 22). Într-adevăr, ea este o mânie bine strunită,[95] lipsită de tulburare (ἀτάραχος),[96] cu totul potrivită cu starea de nepătimire (ἀπάθεια), care este țelul nevoinței (*praxis*).

Astfel folosită, iuțimea poate fi asimilată virtuții curajului, bărbăției (ἀνδρεία). În acest sens, Evagrie scrie: „Când virtutea se află... în partea irascibilă, se numește bărbăție",[97] iar Sfântul Maxim spune și el la fel: „Iuțimea după fire are în sine bărbăția".[98]

În vreme ce, folosindu-se de ea în chip pătimaș, omul lasă pradă bolii puterea iuțimii, iar prin ea, întregul său suflet, folosită după dreptate, se însănătoșește și ajunge ea însăși „leac",[99] redându-i-se rostul firesc. Într-adevăr, așa cum spune Sfântul Ioan Gură de Aur, „mânia a fost sădită în noi nu pentru ca

[89] *Omilia a X-a*. Împotriva celor ce se mânie.
[90] *Tâlcuire la Tatăl nostru*, PG 90, 896C.
[91] Evagrie, *Tratatul practic*, 24.
[92] *Ibidem*.
[93] Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 62.
[94] Sf. Ioan Gură de Aur, *Tâlcuire la Psalmul 4*, 7.
[95] Cf. Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic...*, 62. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a X-a*. Împotriva celor ce se mânie.
[96] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *loc. cit*.
[97] *Tratatul practic*, 89.
[98] *Disputa cu Pyrhus*, PG 91, 309C.
[99] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a X-a*. Împotriva celor ce se mânie.

să ne împingă să păcătuim (...), nu ca s-o schimbăm în patimă, neputinţă şi slăbiciune, ci ca prin ea să ne lecuim de patimi".[100]

Folosită cum se cuvine, puterea iuţimii apare, când e vorba de tămăduirea sufletului, ca un bun sprijin pentru raţiunea prevăzătoare şi înţeleaptă.[101] Căci mintea, luminată duhovniceşte, arată care este calea binelui şi luptele care trebuie duse pentru a o străbate, dar ea singură nu-l poate împinge pe om pe această cale şi nici nu-l poate mâna la luptă; iuţimea sufletului este tocmai forţa de care are nevoie pentru a face aceasta, şi fără ea ar rămâne neputincioasă. Sfântul Vasile cel Mare scrie în acest sens: „Întocmai ca un soldat care ascultă de ordinele generalului şi întotdeauna gata să sară-n ajutor, când e nevoie, tot aşa mânia este de un real folos sufletului, spre a sări în ajutorul raţiunii împotriva păcatului... Dacă găseşte vreodată sufletul moleşit de plăceri, mânia îl face, din extrem de moale şi adormit, sever şi energic. Că dacă nu te-ai mânia împotriva păcatului, n-ai putea să-l urăşti atât cât trebuie (...). Acesta este ajutorul cel mai bun şi cel mai potrivit dat de pasiunea mâniei părţii raţionale a sufletului".[102]

Mulţi Sfinţi Părinţi, asemenea Sfântului Vasile cel Mare, subliniază rolul esenţial pe care-l joacă puterea irascibilă readusă la rostul ei firesc, în dinamizarea vieţii duhovniceşti. „Mânia este unealtă foarte folositoare pentru a trezi sufletul din lâncezeală"[103] şi „a-i da vigoare",[104] arată Sfântul Ioan Gură de Aur. Iar Sfântul Maxim Mărturisitorul îndeamnă ca „mintea să se întindă întreagă spre Dumnezeu, întărită de iuţime ca de un tonic".[105]

Cu adevărat nici vorbă nu poate fi de viaţă duhovnicească fără luptă; omul nu poate primi puterea pe care i-o dă Dumnezeu, dacă nu-şi încordează întreaga sa putere; fără bărbăţie, el nu poate înfrunta neîncetatele atacuri ale vrăjmaşilor mântuirii sale şi nu poate străbate împletiturile viclene ale acestora. Dacă luarea-aminte, aşa cum vom vedea, îi luminează şi-i netezeşte calea, prin puterea iuţimii înaintează el pe această cale şi o străbate până la capăt.

4. Luarea-aminte

Aşa cum am văzut, prin păcat puterea de cunoaştere omenească a devenit bolnavă. Înstrăinându-se de Dumnezeu şi îndreptându-se spre realităţile sensibile, omul a ajuns să nu mai ştie de Dumnezeu, să nu-L mai cunoască nici pe El, nici adevărata natură a făpturilor create. Abia la capătul nevoinţelor,

---

[100] *Tâlcuire la Psalmul 4*, 7.
[101] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a X-a*. Împotriva celor ce se mânie.
[102] *Ibidem*.
[103] *Tâlcuire la Psalmul 4*, 8.
[104] *Ibidem*.
[105] Tâlcuire la Tatăl nostru, PG 91, 896C.

adică după ce se va curăți de toate patimile sale, va ajunge omul să se tămăduiască de această îndoită neștiință: mai întâi, cea legată de rațiunile duhovnicești ale făpturilor, iar atunci își va redobândi înțelepciunea (σοφία); apoi va ajunge la cunoașterea lui Dumnezeu (γνῶσις), primită prin darul Sfântului Duh, potrivit vredniciei sale. Atunci își va recăpăta omul sănătatea deplină a puterii sale de cunoaștere.

Dar în lucrarea sfintelor nevoințe ale desăvârșirii (*praxis*), încă de la început, omul trebuie mai întâi să-și recapete buna folosire a facultăților de cunoaștere, de care are nevoie în împlinirea ei; iar dreapta și cuvenita folosire a puterii de cunoaștere se manifestă în primul rând în virtutea numită de Sfinții Părinți „luare-aminte" (φρόνησις).[106]

Am văzut că, în urma păcatului, omul a ajuns la o cunoaștere confuză a binelui și răului, stabilind drept criterii ale acestora plăcerea și, respectiv, durerea, în loc de a avea drept criteriu unic împlinirea voii lui Dumnezeu. El s-a depărtat astfel de „calea înțeleaptă",[107] ajungând nesăbuit (ἄφρων), în stare de nebunie (ἀφροσυνη). Dacă omul vrea să înainteze prin pocăință pe căile dreptății, adică să lepede răul și să împlinească binele, el trebuie să fie din nou în stare să le deosebească unul de altul, în chip limpede și lipsit de orice amăgire.

Prima funcție a luării-aminte este deci să discearnă ce este bine, ce este rău și ce nu este nici bine, nici rău.[108] Apoi, pe o altă treaptă, ea este puterea de a deosebi limpede ceea ce vine de la Dumnezeu și de la îngeri, de cele ce ne vin de la diavol sau de la duhurile răutății,[109] mai ales când e vorba de viața lăuntrică. Ea devine atunci „deosebirea duhurilor" despre care vorbește Apostolul Pavel (1 Cor. 12, 10).

Rostul luării-aminte este, mai larg vorbind, de a cunoaște în orice împrejurare care este voia lui Dumnezeu.

În toate formele pe care le poate lua această primă funcție, luarea-aminte este asimilabilă dreptei socoteli, puterii de a bine-deosebi (διάκρισις; *discretio*), și este chiar așa numită de Sfinții Părinți.[110] Sfântul Ioan Casian[111] arată că această virtute este numită în Evanghelie „ochiul și luminătorul trupului",

---

106 Cu privire la acest subiect și la distincția luare-aminte–înțelepciune, a se vedea Evagrie, *Tratatul practic*, 73, și comentariul lui A. și C. Guillaumont, din introducerea la acest tratat, SC 170, p. 661-663; 548-685.

107 Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, Marele cuvânt catehetic, 8.

108 Cf. Evagrie, Tâlcuire la Psalmul 37, 6. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a XII-a*, 6, PG 31, 397C. Sf. Grigorie Taumaturgul, *Cuvântul de mulțumire adresat lui Origen*, 122; cf. 123. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 24. *Parafrază în 150 de capete a Sf. Simeon Metafrastul la cele 50 de Cuvinte ale Sf. Macarie Egipteanul*, 45.

109 Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 26. Sf. Macarie Egipteanul, *loc. cit.*

110 Cu privire la echivalența dintre luare-aminte și dreapta-socoteală (discernământ), a se vedea A. Cabassut, „Discrétion", *Dictionnaire de spiritualité*, t. 3, Paris, 1957, col. 1311-1313. Această echivalență ne oferă o explicație pentru faptul că unii Sfinți Părinți nu vorbesc niciodată de „luare-aminte", ci de „dreapta-socoteală bine deosebitoare".

111 *Convorbiri duhovnicești*, II, 2.

și la ea se referă Iisus când spune: „Luminătorul trupului este ochiul; de va fi ochiul tău curat, tot trupul tău va fi luminat. Iar de va fi ochiul tău rău, tot trupul tău va fi întunecat" (Mt. 6, 22-23). Într-adevăr, ea deosebește „între ele toate gândurile și faptele omului, vede și luminează tot ceea ce trebuie făcut".[112] Sfântul Ioan Scărarul spune și el, în același sens: „Dreapta socoteală este făclie în întuneric..., luminarea celor cu vederea slabă".[113] „Puterea deosebirii (a dreptei socoteli) este și se cunoaște ca fiind îndeobște cunoașterea sigură a voii dumnezeiești în orice timp și loc și lucru".[114] Tot el arată că despre această virtute vorbește Psalmistul când Îl roagă pe Dumnezeu: „Învață-mă să fac voia Ta, că Tu ești Dumnezeul meu" (Ps. 142, 10) și: „Arată-mi calea pe care voi merge, că la Tine am ridicat sufletul meu" (Ps. 142, 8).[115]

Ea îl călăuzește pe cel care înaintează pe calea nevoinței, ferindu-l de rătăcire și cădere. Ea este „numită de asemenea și cârmă a vieții noastre – spune Sfântul Ioan Casian – prin cuvintele: «Unde lipsește cârmuirea, poporul cade» (Pilde 11, 14)".[116]

Dreapta socotință este, prin urmare, păzitoare a virtuților[117] și, în același timp, îl ferește pe om de loviturile păcatului. „Omul care urmează luării-aminte niciodată nu se va depărta de faptele virtuoase și nici nu va fi prins de prăpădul păcatului", spune Sfântul Vasile cel Mare.[118] În general, luarea-aminte ca discernământ îl ajută pe om să-și cunoască starea lăuntrică și să știe la ce treaptă a ajuns, și astfel să vadă limpede câtă cale a străbătut și câtă-i mai rămâne de făcut.[119]

A doua funcție a dreptei socotințe este, după cum arată Evagrie, „să conducă lupta împotriva puterilor vrăjmașe, veghind asupra virtuților, pregătind trupele împotriva relelor și dirijând cele neutre după împrejurări",[120] și „stând împotriva furiei demonilor".[121] Ea se vădește a fi marele strateg al luptei de neocolit pe care o are omul de dus în nevoințele sale duhovnicești (*praxis*). Fără ea, „nu se poate duce la bun sfârșit lupta (cea bună)", spune Evagrie.[122] Însuși Domnul, arătând necazurile pe care le vor avea de întâmpinat ucenicii Săi – cele prin care trece tot omul aflat pe calea nevoinței și care sunt semănate mai ales de duhurile cele vrăjmașe –, îi îndeamnă să se într-armeze cu

---

[112] *Ibidem.*
[113] *Scara*, XXVI, Partea a II-a, *Despre dreapta socoteală bine deosebitoare*, 22.
[114] *Ibidem*, 1.
[115] *Ibidem*, Partea a II-a, 1.
[116] *Convorbiri duhovnicești*, II, 4.
[117] Evagrie, *Tratatul practic*, 89.
[118] *Omilia a XII-a*, 6.
[119] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVI, 1 („Puterea de a deosebi este în cei începători cunoașterea adevărată a celor privitoare la ei înșiși").
[120] *Tratatul practic*, 89.
[121] *Ibidem*, 73.
[122] *Ibidem.*

luare-aminte/înțelepciune: „Iată, Eu vă trimit pe voi ca pe niște oi în mijlocul lupilor; fiți dar înțelepți ca șerpii" (Mt. 10, 16).

Această a doua funcție a luării-aminte este strâns legată de cea dintâi, căci omul nu trebuie numai să deosebească cu claritate ce este de la Dumnezeu și îngeri, și ce vine de la diavoli, și să sesizeze atacurile celor din urmă, dar și să distingă limpede modurile în care se produc aceste atacuri (care sunt de multe feluri) și să zădărnicească uneltirile lor cele viclene, lucru care nu se poate făptui fără cunoașterea voii lui Dumnezeu, care-i descoperă omului binele cel adevărat.

Dreapta socoteală are și funcția de a manifesta supremația părții cugetătoare a sufletului (λογιστικόν) față de celelalte puteri ale lui – ea fiind, în *praxis*, virtutea corespunzătoare acestei puteri –, îndemnându-le prin urmare să se supună minții, în lupta împotriva diavolilor și a patimilor. În acest sens, ea îndrumă îndeosebi puterea irascibilă.[123]

În sfârșit, luarea-aminte are ca funcție generală cârmuirea puterilor sufletului, punându-le în bună rânduială și făcându-le să lucreze după propria lor fire.[124] Astfel, Sfântul Isihie Sinaitul îndeamnă „să punem rațiunea în fruntea acestora două (mânia și pofta, adică puterea irascibilă și cea poftitoare) cu înțelepciune și cu știință, spre a porunci, a sfătui, a pedepsi și a stăpâni așa cum stăpânește împăratul peste robi".[125] Și această funcție este legată de celelalte. Pe de o parte pentru că, „silind puterile sufletului să lucreze după propria lor fire"[126] prin luarea-aminte, omul poate mai ușor „să stea împotriva furiei demonilor",[127] căci principalul lor scop și rodul rău al vicleniei lor este de a face ca puterile sufletului să se abată de la Dumnezeu, și deci să lucreze contrar firii; pe de alta, numai pe temeiul deosebirii clare între bine și rău puterile sufletului pot fi readuse la rostul lor, iar prin aceasta să înceteze de a mai fi rău folosite, adică împotriva firii, și să poată lucra conform naturii lor, devenind, din păcătoase cum erau, virtuoase. Astfel, Evagrie scrie că: „(Puterile) după cum le folosim sunt bune sau rele, duc la virtuți sau la vicii. Revine luării-aminte să le folosească într-unul sau altul dintre aceste două sensuri".[128]

E limpede acum de ce dreapta socotință este socotită de Sfântul Ioan Casian ca „maica tuturor virtuților, paza și măsura lor",[129] „izvorul și rădăcina"[130] lor. Iar Sfinții Ioan Damaschin și Isaac Sirul o văd chiar „mai mare

---

[123] Cf. Sf. Isihie Sinaitul, *Capete despre trezvie*, Întâia sută, 34.
[124] Cf. Evagrie, *Tratatul practic*, 73; 88.
[125] *Capete despre trezvie*, A doua sută, 25. Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, XVIII, 3.
[126] Evagrie, *Tratatul practic*, 73.
[127] *Ibidem*.
[128] *Tratatul practic*, 88.
[129] *Convorbiri duhovnicești*, II, 4.
[130] *Ibidem*, 9.

decât toată virtutea".[131] Într-adevăr, ea este, așa cum am văzut, una dintre virtuțile de care depinde dobândirea tuturor celorlalte, iar fără călăuzirea ei omul n-ar atinge niciodată culmea doririlor, dată fiind mulțimea nemăsurată a greutăților pe care trebuie să le înfrunte și de care Bunul Dumnezeu îl ferește prin mijlocirea ei.

E limpede, de asemenea, că dreapta socotință este un mijloc esențial de tămăduire a omului. Sfântul Ioan Scărarul spune că „cel ce deosebește (cele bune de cele rele) află sănătatea și depărtează boala".[132] Într-adevăr, pe de o parte ea constituie o bună folosire, după voia lui Dumnezeu, și deci firească și sănătoasă, a părții cugetătoare a sufletului, iar, pe de alta, ea o tămăduiește pe aceasta de nechibzuință, care este o adevărată nebunie iscată de folosirea ei contrar firii. „Păcatele ne vin prin reaua întrebuințare a puterilor sufletului; neștiința și nechibzuința vin din reaua întrebuințare a puterii raționale (...). Iar din buna întrebuințare a acestora ne vin cunoștința și chibzuința (dreapta socotință)", spune Sfântul Maxim Mărturisitorul.[133] Tot așa, Sfântul Vasile cel Mare, după ce arată că fiecare putere a sufletului „devine bună sau rea după modul în care fiecare se folosește de ea", spune că, în ceea ce privește puterea rațională, „omul care se folosește bine de ea este un om cu minte și înțelept".[134] Între nechibzuință, adevărată formă de nebunie, și dreapta socotință există o corespondență, în sensul că ele se opun una alteia și, după cum omul își îndreaptă cugetul către Dumnezeu sau îl întoarce de la El, una ia locul celeilalte, așa încât atunci când lipsește una, îndată cealaltă îi ia locul. De aceea Sfântul Maxim spune că „cel ce nu e fără minte, e cu minte".[135]

Dreapta socotință este de mare folos nu numai la tămăduirea facultăților intelectuale ale omului, ci și a altor facultăți ale sale; datorită rolului său de călăuză pe calea binelui, ea le ajută să se îndrepte din nou către Dumnezeu, să lucreze din nou potrivit menirii lor firești, ceea ce este tot una cu a redeveni sănătoase. Putem, deci, spune, împreună cu Sfântul Ioan Scărarul că ea este „cale de întoarcere pentru cei rătăciți".[136]

---

[131] Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt de suflet folositor*. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 7. Cf. *ibidem*, 18.
[132] *Scara*, XXVI, Partea a II-a, 22.
[133] *Capete despre dragoste*, III, 3.
[134] *Omilia a X-a*, Împotriva celor ce se mânie, V.
[135] *Disputa cu Pyrhus*, PG 91, 309C.
[136] *Scara*, XXVI, Partea a II-a, 22.

3

Rolul terapeutic al părintelui duhovnicesc

Discernământul duhovnicesc aşa cum îl înţeleg cel mai adesea Sfinţii Părinţi este o harismă[1] pe care omul o primeşte pe treptele cele mai înalte ale ostenelilor duhovniceşti, atunci când, ajungând la capătul lucrării (*praxis*),[2] atinge starea de nepătimire.[3] Într-adevăr, atâta vreme cât patimile mai stăruie în om în vreo oarecare măsură, cugetarea sa este strâmbă, iar puterea de a deosebi cele bune de cele rele, cu totul slabă şi stricată.

Dar încă de la începutul nevoinţei duhovniceşti, omul trebuie să afle calea cea bună şi dreaptă, să ştie să se ferească de primejdiile şi cursele de care este înconjurat, să cunoască în fiecare clipă ce trebuie să facă pentru a împlini voia lui Dumnezeu, ca să nu umble pe cărări rătăcite. De la bun început, el trebuie, şi într-o oarecare măsură şi poate, să pună în lucrare virtutea dreptei socotinţe, pe care o poate câştiga mai ales prin citirea Sfintelor Scripturi. Dar pe cele dintâi trepte, ea nu-i poate da lumina deplină de care are nevoie pentru a înainta pe calea presărată cu atâtea primejdii, a sfintelor nevoinţe. El are nevoie, de aceea, de o călăuză pricepută şi iscusită care să împlinească lipsa de deplinătate a puterii sale de discernământ. O astfel de călăuză este părintele duhovnicesc (πνευματικος πατήρ) sau Bătrânul (γέρον; iar în limba rusă: stareţ), nume dat de Sfânta Tradiţie. Rostul său nu se mărgineşte la cel de învăţător şi de sfătuitor; tradiţia ascetică în unanimitate îl socoteşte cu adevărat doctor, care-l tămăduieşte de boală pe cel care se lasă în grija sa, făcându-l deplin sănătos.

La primii paşi pe calea nevoinţei, omul mai întotdeauna are o anumită reţinere şi o oarecare împotrivire la gândul că trebuie să se dea cu totul în mâna unui părinte duhovnicesc, lăsându-se în grija şi îndrumarea sa, mai ales pentru că, aşa cum vom vedea, aceasta impune ca el să-şi destăinuiască sufletul, arătându-i toate bolile sale. La noi, oamenii – spune Sfântul Grigorie de Nazianz – „raţiunea şi iubirea de sine, ca şi neputinţa şi refuzul de a ne supune cu uşurinţă, sunt cele mai mari piedici în calea virtuţii. Ne ridicăm

---

[1] Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovniceşti*, II, 1.

[2] În acest sens, este semnificativ faptul că Sf. Ioan Scărarul vorbeşte despre „dreapta socoteală bine deosebitoare" abia în Cuvântul – mai bine zis pe treapta – XXVI al *Scării* sale, care are treizeci de trepte.

[3] Cuviosul Teognost, *Despre făptuire şi contemplaţie*, 37.

împotriva celor ce ne vin în ajutor și toată râvna pe care ar trebui s-o îndreptăm spre arătarea bolii înaintea celor care ne îngrijesc, noi o folosim ca să scăpăm de tratament. Ne folosim toată bărbăția ca să ne facem rău nouă înșine, și mintea, ca să ne împotrivim însănătoșirii noastre";[4] sau ne tăinuim greșelile, sau ni le îndreptățim, „încăpățânându-ne (...) în a nu ne lăsa îngrijiți cu leacurile înțelepciunii, care tămăduiesc neputința sufletului. Sau (...) suntem în chip fățiș lipsiți de rușine față de păcatele noastre și cu totul obraznici față de cei care au sarcina de a ne îngriji".[5]

Socotind că se poate lipsi de un părinte duhovnicesc, omul se amăgește singur. Căci cel care voiește cu adevărat să se facă sănătos și să străbată până la capăt calea nevoinței are neapărat nevoie de un duhovnic. Astfel, Sfântul Ioan Scărarul scrie: „S-au înșelat cei ce s-au încrezut în ei înșiși și au socotit că n-au nevoie de nici un povățuitor".[6] Iar Sfinții Calist și Ignatie Xanthopol spun și ei la fel: „Cei care nu ascultă și nu umblă potrivit sfatului, seamănă foarte multe cu osteneală și cu sudoare, lucrând ca în vis".[7] De aceea, Sfântul Nichifor din Singurătate învață așa: „De nu afli povățuitor, trebuie căutat cu osteneală".[8]

Nevoia de îndrumare duhovnicească ține mai întâi de toate de neputința omului de a se cunoaște pe sine însuși[9] și de a-și cântări după dreptate faptele, atâta vreme cât n-a ajuns la curăția nepătimirii, care, după cum vom vedea, face deplină puterea deosebirii[10] și duce la desăvârșita cunoaștere de sine. Câtă vreme este bântuit de patimi, judecata omului este strâmbă. Mai ales dacă este biruit de slava deșartă și de mândrie, el „repede vede păcatul altuia, dar este zăbavnic în a-și cunoaște propriile-i păcate", după cum arată Sfântul Vasile.[11] Or, așa cum am văzut, sporirea duhovnicească atârnă de recunoașterea propriilor păcate; de altfel, Sfinții Părinți înțeleg prin cunoaștere de sine „a-ți cunoaște păcatul". În general însă toate patimile întunecă și strâmbă judecata omului, îi slăbesc puterea de a deosebi binele de rău, îl împiedică să vadă ceea ce cu adevărat îi este de folos și-l lipsesc de „cunoașterea sigură a voii dumnezeiești în orice timp și loc și lucru".[12] De aceea, spune Avva Zenon, omul nu se poate „încrede în sine" și „nu-și poate fi singur de folos".[13] Avva Dorotei învață, în acest sens: „Aflându-te în starea celui supus, niciodată să nu crezi inimii tale. Căci vechile împătimiri te orbesc";[14]

---

[4] *Cuvântări*, II, 19.
[5] *Ibidem*, 20.
[6] *Scara*, I, 13.
[7] *Cele 100 de capete...*, 14.
[8] *Cuvânt despre trezvie și păzirea inimii.*
[9] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Hexaemeron*, IX, 6 („Da, într-adevăr, lucrul cel mai greu dintre toate pare a fi să te cunoști pe tine însuți").
[10] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVI, 1.
[11] *Omilii la Hexaemeron*, IX, 6.
[12] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVI, 1.
[13] *Apoftegme*, N 509-510.
[14] *Epistole*, B, 4.

„nicicând să nu ne încredem în inima noastră, căci ceea ce este strâmb, chiar și pe cele drepte le strâmbă din pricina împătimirii".[15] Luându-se după propria sa minte, omul nu se vede nici pe sine, nici nu știe ce cale să ia și în orice clipă se poate rătăci. Sfântul Nichifor din Singurătate scrie astfel: „De aceea trebuie căutat un povățuitor neînșelător, ca din învățătura și pilda aceluia să învățăm cele ce cad la dreapta și la stânga atenției (...). Scoțându-le pe acestea la iveală, el ne arată în chip neîndoielnic calea duhovnicească și așa o vom străbate cu ușurință".[16]

Nevoia unui părinte duhovnicesc este cu atât mai mare cu cât omul se află în primejdia de a umbla după voia sa, care, în starea păcătoasă în care se află el, nu face decât să se împotrivească voii lui Dumnezeu. „Dacă omul nu înfățișează toate ale sale – spune Avva Dorotei – mai ales dacă vine de la o obișnuință și de la o viețuire rea, diavolul găsește în el o voie și o pornire spre îndreptățire, și prin ea îl va răpune (...) Căci atunci când ținem la voia noastră (...), atunci noi înșine uneltim împotriva noastră cu viclenie, convingându-ne că un lucru e bun și nu ne dăm seama că ne pierdem. Căci cum putem cunoaște voia lui Dumnezeu, sau să o căutăm pe ea, când ne încredem în noi înșine și ținem la voia noastră?".[17] Dându-se în grija unui duhovnic, omul poate să-și biruiască voia sa, care, după spusa Avvei Pimen, este „zid de aramă între el și Dumnezeu și piatra care bate împotrivă".[18] Tot astfel, va dobândi omul smerenia. Sfântul Ioan de Gaza scrie în acest sens: „Cel care cugetă să facă ceva bun după mintea sa, fără a-i întreba pe Părinții cei duhovnicești, se află în afară de Lege și nu face cele după dreptate. Dimpotrivă, cel care pe toate le face cu întrebare, acela împlinește Legea și Proorocii, căci e semn de smerenie să întrebi (ce se cuvine să faci). Și se face acesta următor al lui Hristos, Care S-a smerit, chipul robului luând. Căci după adevăr se spune că omul fără povățuitor își este sieși dușman".[19]

De părinte duhovnicesc are nevoie și cel care vrea să sporească în nevoință, din pricina necunoașterii curselor și primejdiilor care-l pândesc la tot pasul și mai ales a mijloacelor prin care poate să se ferească de ele sau să le înfrunte. De aceea, Avva Ioan de Gaza dă acest sfat: „Întreabă pe Părinții duhovnicești și fă cum ți-or spune. Nu urma judecății tale, ca să nu te primejduiești prin neștiință".[20] „Așadar, fiule – spune Sfântul Marcu Ascetul –, cine vrea să ia crucea și să-L urmeze pe Hristos, prin neîncetata cercetare a gândurilor din sine (...) și prin întrebarea slujitorilor lui Dumnezeu, care sunt de același suflet și de același gând și care poartă aceeași luptă, trebuie să-și sporească, înainte de toate, cunoștința și înțelegerea. Aceasta din motivul ca nu

[15] *Sentințe*, 2.
[16] *Despre trezvie și paza inimii*.
[17] *Învățături de suflet folositoare*, V, 2.
[18] *Pateric*, Pentru Avva Pimen, 54.
[19] *Apoftegme*, N 111.
[20] *Scrisori duhovnicești*, 702.

cumva, neştiind pe unde şi cum umblă, să călătorească în întuneric, lipsit de lumina sfeşnicului. Căci cel care călătoreşte după socoteala sa, fără cunoştinţa evanghelică şi fără călăuzirea cuiva, de multe se împiedică şi cade în multe gropi şi curse ale celui rău, mult rătăceşte şi prin multe primejdii trece şi nu ştie la ce ţintă va ajunge".[21] „Atunci poartă războiul mai uşor şi îl cunoaşte mai bine – spune în continuare –, dacă va fi cu luare-aminte la sine însuşi (...) şi se va sili să fie împreună cu Părinţi duhovniceşti încercaţi, lăsându-se înţelepţit şi călăuzit de ei. Căci e primejdios lucru a fi cineva singur, fără martori, a se călăuzi după voia sa şi a convieţui cu cei neîncercaţi în războiul duhovnicesc. Unii ca aceştia sunt biruiţi de alte feluri de războaie. Căci multe sunt meşteşugirile păcatului şi se ţin bine ascunse; şi felurite curse şi-a întins vrăjmaşul pretutindeni. De aceea, dacă e cu putinţă, e bine să te sileşti şi să te străduieşti a fi sau a te întâlni neîncetat cu bărbaţi cunoscători. În felul acesta, deşi nu ai tu însuţi făclia adevăratei cunoştinţe, fiind încă nedesăvârşit cu vârsta duhovnicească şi prunc, dar însoţindu-te cu cel ce o are, nu vei umbla în întuneric, nu te vei primejdui de laţuri şi de curse şi nu vei cădea între fiarele lumii spirituale, care pândesc în întuneric şi răpesc şi ucid pe cei ce umblă întru el fără făclia duhovnicească a cuvântului dumnezeiesc".[22]

Dată fiind mulţimea fără de număr a acestor primejdii, fără îndrumare căderile sunt de neînlăturat şi adesea fără putinţă de ridicare şi îndreptare. Căci, aşa cum spune Ecclesiastul: „Vai de cel singur care cade şi nu este cel de-al doilea ca să-l ridice" (Eccl. 4, 10). Avva Dorotei spune şi el: „În Pilde se zice: «Cei ce n-au cârmuire, cad ca frunzele, iar mântuirea este întru sfat mult» (Pilde 11, 14). Luaţi seama, fraţilor, la înţelesul cuvântului, luaţi seama la ce ne învaţă Sfânta Scriptură. Ne îndeamnă să nu ne încredem în noi înşine; să nu ne socotim pe noi înşine înţelepţi, să nu credem că putem să ne cârmuim pe noi înşine. Avem nevoie de ajutor; avem nevoie de cel ce ne cârmuieşte după Dumnezeu. Nimic nu e mai jalnic, nimic nu e mai pierzător, decât să nu avem pe cineva care să ne povăţuiască pe calea lui Dumnezeu (şi să cădem ca frunzele)".[23] Şi într-adevăr – după cum arată Sfântul Grigorie de Nyssa – mulţi s-au amăgit şi au căzut, lipsindu-le îndrumarea cuvenită.[24]

Deci nu numai „cei începători", aşa cum s-ar putea crede, au nevoie de o asemenea călăuzire, ci şi „cei sporiţi". Astfel, Sfântul Maxim scrie că „înţeleptului nu-i apar (înţelepte) cuvintele sale, ci când i se va părea că e mai sigur că sunt adevărate şi bune, atunci se va încrede mai puţin în judecata lui. El ia pe alţi înţelepţi ca judecători ai cuvintelor şi gândurilor sale, ca «să nu alerge sau să nu fi alergat în deşert» (Gal. 2, 2)".[25] Într-adevăr, primejdia de a se rătăci sau de a cădea este cu atât mai mare cu cât omul a sporit mai mult

[21] *Epistolă către Nicolae Monahul*, 5.
[22] *Ibidem*, 11.
[23] *Învăţături de suflet folositoare*, V, 1.
[24] *Despre feciorie*, XXIII, 3.
[25] *Capete despre dragoste*, III, 58.

în viața duhovnicească. Lațurile și cursele vrăjmașilor se înmulțesc și sunt tot mai viclene atunci când omul se apropie de sfârșitul alergării, iar căile pe care ajunge să umble îi sunt din ce în ce mai puțin cunoscute, pentru că sunt din ce în ce mai străine de obișnuitele căi ale acestei lumi. Fără ajutorul unui părinte duhovnicesc încercat și iscusit, care cunoaște drumul, pentru că l-a străbătut el însuși, și știe și primejdiile, omul nu poate ajunge la capătul doririlor. Sfântul Ioan Scărarul arată astfel că mulți, „voind să facă o cale lungă", „pe la mijlocul ei fie s-au primejduit, fie s-au întors, aflându-se nepregătiți pentru greutățile ei", din pricina unei îndrumări nepotrivite.[26]

Numai prin ascultarea față de un Bătrân poate omul călători până la capăt, „fără primejdie și fără rătăcire pe calea Părinților",[27] singura cale care-l duce pe om la desăvârșire, după cum spune în mai multe rânduri Sfântul Ioan Casian: „Dacă vrem în fapt să ajungem la o adevărată desăvârșire a virtuților, trebuie să-i urmăm pe acei dascăli și îndrumători, care au dobândit-o și cercat-o în mod real, nu imaginându-și-o în discuții fără miez; ci ei vor putea să ne învețe și să ne călăuzească spre această desăvârșire, indicându-ne drumul cel mai sigur pe care să ajungem acolo";[28] „Domnul nu arată calea desăvârșirii nici unuia dintre cei ce disprețuiesc învățătura și așezămintele Bătrânilor de la care au ce învăța, nesocotind aceste cuvinte pe care ar trebui să le respecte cu sfințenie: «Întreabă pe tatăl tău și-ți va da de știre, întreabă pe bătrâni, și-ți vor spune» (Deut. 32, 7)".[29]

Bătrânul este un părinte (ἀββᾶς) duhovnicesc. Aceasta înseamnă că între el și cel pe care-l îndrumă nu se stabilesc relații de felul celor dintre maestru și discipol, ci de felul celor care există între un tată și fiul său.[30] Arhetipul acestora este relația dintre Tatăl ceresc, „Tatăl Domnului nostru Iisus Hristos, din Care își trage numele orice neam în cer și pe pământ" (Efes. 3, 14-15), și oameni, care sunt fiii Săi adoptivi. Adică, legătura dintre părintele duhovnicesc și fiul său duhovnicesc este o legătură de iubire reciprocă.[31] Aceasta înseamnă că menirea duhovnicului nu este, ca cea a maestrului, numai de a instrui. Părintele duhovnicesc, așa cum de altfel arată și numele, are rostul de a-l naște întru duh pe ucenic, de a-l face să se nască „de sus",[32] de a-l ajuta să crească până la măsura bărbatului desăvârșit în Hristos, așa cum le spune Apostolul fiilor săi duhovnicești: „O, copiii mei, pentru care sufăr iarăși durerile nașterii, până ce Hristos va lua chip în voi!" (Gal. 4, 19). Rostul lui, deci, nu este unul speculativ, ci activ.

---

[26] *Către Păstor*, VII, 33.
[27] Avva Dorotei, *Epistole*, B, 4.
[28] *Așezămintele mănăstirești*, XII, 15.
[29] *Convorbiri duhovnicești*, II, 15.
[30] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Către Păstor*, XII, 56, 57.
[31] Cf. *ibidem*, II, 14.
[32] Cf. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete*, II, 54.

Acest rost activ se manifestă în îngrijirile concrete pe care le dă fiului său duhovnicesc, care, bolnav fiind, vine la el ca să se tămăduiască. Fiindcă părintele duhovnicesc este cu adevărat o călăuză[33] care nu dă indicații abstracte, teoretice. El nu arată pe o hartă dinainte făcută care este calea cea bună; el însuși călătorește cu fiul său duhovnicesc, purtându-l pe umerii săi;[34] îl îndrumă pas cu pas, ferindu-l de rătăcire; îl ajută să vadă primejdiile și să le înfrunte, să treacă peste stavile și să străbată până la capăt fiecare dintre etapele acestui drum. Or, principalele stavile în calea înaintării duhovnicești sunt patimile, care, așa cum am arătat, sunt de fapt boli ale sufletului. De aceea, pentru că-l ajută să scape de ele, rolul duhovnicului este în chip fundamental terapeutic.[35] Lucrarea duhovnicului este socotită de Sfinții Părinți drept lucrare de lecuire a sufletelor, întru totul asemănătoare cu cea de tămăduire a trupurilor,[36] și adeseori în scrierile ascetice duhovnicul este numit „doctor duhovnicesc", fie, direct, „doctor",[37] sau contextul ni-l arată în chip limpede ca atare.[38] Sfântul Atanasie al Alexandriei spune despre Sfântul Antonie cel Mare că era „dăruit de Dumnezeu în întregime Egiptului ca un doftor".[39] Avva Ammona spune că îndeobște Părinții pustiei „de Dumnezeu au fost trimiși în mijlocul oamenilor, întăriți fiind în virtute, ca să-i vindece de bolile lor", căci „erau doctori ai sufletelor și putere aveau să le tămăduiască de boli".[40] Sfântul Antonie cel Mare spune și el la fel: „Părinții din vechime au fugit în pustie ca să se tămăduiască, și s-au tămăduit; și făcându-se doctori iscusiți, s-au aplecat cu dragoste spre cei care erau bolnavi, și i-au vinde-

---

[33] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, I, 18.

[34] Idem, *Către Păstor*, XIV, 92.

[35] Cf. Idem, *Scara*, I, 14.

[36] Asemănarea dintre ele este pe larg dezvoltată de către Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, II, 13-33.

[37] Această numire este constantă în *Scara* Sfântului Ioan Scărarul (I, 19, 33, 34; IV 6, 13, 14, 68, 69, 77, 79, 103, 127; VIII, 35; XXIII, 1; XXVI, 11, 21), și încă și mai des în epistola sa *Către Păstor* (4, 13, 14, 21, 23, 26, 35, 48, 88). A se vedea, în afara referințelor care urmează: Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, XII, 20. Sf. Ciprian al Cartaginei, *Despre cei căzuți de la credință*, 14. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, II, *passim*. Sfinții Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 62, 269. În *Typikon*-ul mănăstirii Prodromul întâlnim această formulare caracteristică: „Voiesc ca în mânăstire să se afle părinți duhovnici, pentru ca fiecare să-i descopere celui pe care îl va alege loviturile și rănile sale, potrivit tradiției sfintelor canoane, pentru a primi îngrijirile cuvenite fiecăreia în parte de la doctorii cei duhovnicești (...). Căci este de mare folos să ai doctor în apropiere" (*Le Typikon du monstère du Prodrome*, cap. 13, în *Byzantion*, 12, 1937, p. 50).

[38] *Patericul*, Pentru Avva Nisteró, 1. Chiril de Scythopolis, *Viața Sfântului Eftimie*, XIX. Istoria monahilor din Egipt, Ioan de Lycopolis, 64. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, IV, 131; XXVI, 20; *Către Păstor*, 9, 14. *Rânduiala Sfântului Mammas*, cap. 29 (citat de I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Rome, 1955, p. 114). *Typicon*-ul de la Evergetis, cap. 17 („Tu, duhovnice (...) dă celor bolnavi sănătate") (*apud ibidem*, p. 142).

[39] Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie, LXXXVI. Sf. Macarie spune despre el: „Iată-l pe doctorul și vindecătorul meu" (*Vertus de saint Macaire*, ed. Amélineau, p. 121).

[40] *Apoftegme*, N 603.

cat".[41] Sfântul Ioan Gură de Aur arată că monahul încercat „ajunge să-l vindece cu totul" pe cel care vine la el ca să-i ceară ajutorul.[42] Sfântul Ioan Scărarul spune că „cei bolnavi vor afla leacul tămăduitor prin purtarea de grijă a lui Dumnezeu și prin iscusința doftorilor duhovnicești"[43] și vorbește de „cei tămăduiți de patimile sufletești prin îngrijirea doctorilor".[44] Tot el îndeamnă: „Dezgolește-ți rana în fața doftorului",[45] căci „rari sunt cei ce se tămăduiesc fără doftor".[46] Sfântul Ioan de Gaza îi spune unuia care-i cerea sfatul: „Primește-i (pe sfinți)... ca cel ce, fiind bolnav, are nevoie de doctor. Și folosește-te de ei, până te va duce Dumnezeu la cele desăvârșite".[47] Sfântul Grigorie de Nazianz vorbește despre preoții care au luat jugul duhovniciei ca despre niște doctori „cărora li s-a încredințat îndeplinirea slujirii de a tămădui",[48] adăugând că „noi, preoții, împreună lucrăm și împreună slujim această medicină (duhovnicească)".[49] Unii Părinți ei înșiși se prezintă, fie limpede, fie lăsând să se înțeleagă aceasta, ca doctori duhovnicești.[50] Găsim astfel de exemple la cei vechi, mai înainte chiar de apariția creștinismului; astfel, Filon Alexandrinul ne spune despre membrii unei comunități ascetice că-și spuneau „terapeuți": „Că acești filosofi au ales cele bune" – scrie Filon – „se vădește cu ușurință prin numele pe care-l poartă: *therapeutes* – bărbații – și *therapeutrides* – femeile; cu adevărat acesta este numele lor, mai întâi pentru că lucrarea vindecătoare cu care se îndeletnicesc este superioară medicinii practicate în orașele noastre, care nu tratează decât trupurile, în timp ce aceasta îngrijește și sufletele căzute pradă bolilor greu de tămăduit pe care mulțimea nenumărată a patimilor și a celorlalte rele le aduce asupra lor".[51] Iar ei își dau acest nume nu numai pentru că încearcă prin viața virtuoasă pe care o duc să se vindece de propriile boli sufletești, ci și pentru că, așa cum arată Eusebiu de Cezareea, „ei îngrijesc și vindecă sufletele celor care vin la ei".[52]

Grija duhovnicească de celălalt și îndrumarea lui nu sunt ușor de împlinit. Alcătuirea din multe laturi a sufletului omenesc, însăși firea lui deosebită; înălțimea țintei spre care alergăm; caracterul tainic și greu de cunoscut din

---

[41] *Epistole*, XII, 2.
[42] *Apologia vieții monahale*, II, 8.
[43] *Scara*, VIII, 28.
[44] *Ibidem*, I, 14.
[45] *Ibidem*, IV, 56.
[46] *Ibidem*, 63.
[47] *Scrisori duhovnicești*, 457.
[48] *Cuvântări*, II, 22.
[49] *Ibidem*, 26.
[50] Cf., de pildă, Ioan Moshu, *Livada duhovnicească*, 78, unde vedem cum egumenul Ioan îi spune unuia dintre cei care veniseră să-l vadă: „După cum sunt multe păcate, tot așa sunt și multe leacuri pentru ele. Dacă vrei să te tămăduiești, spune toate câte ai făcut, fără să ascunzi ceva, și, cu ajutorul lui Dumnezeu, îți voi da leacul care-ți trebuiește".
[51] *Despre viața contemplativă*, 2.
[52] *Istoria bisericească*, II, 17, 3.

afară al realităților duhovnicești despre care ni se vorbește, ca și natura luptei pe care o avem de dus împotriva unor dușmani cumpliți și nevăzuți, sunt tot atâtea motive pentru care medicina duhovnicească este o artă și o știință mult mai dificilă decât vindecarea trupurilor. După cum arată Sfântul Grigorie de Nazianz: „Într-adevăr, îndrumarea sufletelor este arta artelor și știința științelor,[53] pentru că omul este cea mai tainică făptură. E ușor să înțelegem aceasta, dacă vom compara tămăduirea sufletelor cu medicina, care se ocupă de îngrijirea trupurilor. Dacă stai să te gândești cât de grea și trudnică este aceasta din urmă, îți dai seama că medicina pe care noi o practicăm cere cu mult mai multă trudă și este cu mult mai de preț, dată fiind natura obiectului ei, știința și priceperea de care ai nevoie pentru a o practica, ca și măreția țintei spre care se îndreaptă toate aceste strădiunțe. În primul caz, ne îngrijim de trup, adică de o materie stricăcioasă și trecătoare, menită dintru început să se desfacă în cele din care a fost făcută, potrivit firii ei (...) Când e vorba despre cealaltă, grija se îndreaptă spre suflet, care vine de la Dumnezeu, care este dumnezeiesc,[54] care este părtaș al slavei celei cerești și care tinde spre ea și râvnește s-o redobândească".[55] „Să mai adăugăm și acest motiv: adesea medicina trupurilor se îngrijește mai puțin de cele dinlăuntru, lucrarea ei privește mai mult cele ce se văd în afară; în vreme ce grija și zelul nostru se îndreaptă spre cercetarea omului ascuns în adâncul inimii și ne luptăm împotriva unui dușman care duce cu noi un război lăuntric nevăzut".[56] „Acestea sunt rațiunile pentru care noi socotim lucrarea noastră de tămăduire cu mult mai trudnică decât cea care se practică atunci când se are în vedere trupul, și din această pricină ea este și de mai mare preț".[57]

Cu toate că mulți se cred în stare să împlinească o asemenea lucrare, greutatea ei face ca adevărații duhovnici să fie foarte rari,[58] pentru că primejdia amăgirii este foarte mare atâta vreme cât nu s-a ajuns la nepătimire.[59] Și de aceea, în acest domeniu pot fi „mulți dascăli mincinoși și înșelători".[60]

Pentru a fi cu adevărat călăuză și tămăduitor duhovnicesc, trebuie ca duhovnicul să țină „învățăturile cele sănătoase", altfel spus să fie desăvârșit

---

[53] Sf. Nil Ascetul, arătând că „dintre toate lucrurile cel mai greu este grija de suflete", o numește și el „meșteșugul meșteșugurilor (arta artelor)". (*Cuvânt ascetic foarte trebuincios și folositor*, 21-22, PG 79, 748C-749B).

[54] Sf. Grigorie de Nazianz nu vrea prin aceasta să spună că sufletul este dumnezeiesc prin natura lui, concepție străină de creștinism. Precizarea pe care o face îndată după aceasta arată de altfel că această afirmație se situează în contextul ortodox: sufletul, ca și trupul de altfel, este menit a fi îndumnezeit prin har, să devină dumnezeiesc prin participare. A se vedea comentariul Sf. Maxim Mărturisitorul în *Ambigua*, 7, prin care sunt criticați origeniștii care au căutat să folosească această formulă în favoarea concepției lor străine de duhul Ortodoxiei.

[55] *Cuvântări*, II, 16-17.

[56] *Ibidem*, 19.

[57] *Ibidem*.

[58] Cf. *Apoftegme*, Eth. Coll., 13, 6.

[59] Cf. Evagrie, *Antireticul*, Slava deșartă, 9.

[60] *Cele 225 de capete*, I, 49.

ortodox (adică drept credincios),[61] iar în lucrarea sa de vindecare a sufletelor să urmeze cu credincioșie învățătura Părinților din vechime.[62] Cu privire la acest subiect, Sfântul Grigorie de Nyssa spune: „După cum oamenii au dobândit prin experiență cunoștințe medicale altădată necunoscute, iar în urmă faptele le-au întărit unele observații, astfel încât ceea ce este de folos și ceea ce dăunează, cunoscute ca atare prin mărturia experienței, au pătruns în cărțile după care se studiază această știință, iar observațiile înaintașilor sunt folosite de urmași drept precepte; și după cum astăzi cel care vrea să se aplece asupra acestei arte nu este nevoit să judece prin propria sa experiență eficacitatea leacurilor, și așa să vadă dacă este dăunător sau tămăduitor, ci, după ce a dobândit de la altul cunoștințele sale, practică el însuși această artă, vindecând pe mulți; tot așa este și cu arta de a tămădui sufletele, adică cu filosofia,[63] prin care învățăm știința vindecării tuturor patimilor de care suferă sufletul: nu prin păreri lipsite de orice temei sau prin presupuneri se dobândește cunoașterea în această știință, ci prin ucenicie pe lângă cel care și-a câștigat această destoinicie printr-o îndelungată și bogată cercare a lucrurilor".[64]

Aceasta însă nu este de ajuns. Părintele duhovnicesc trebuie nu numai să ducă o viață pe măsura învățăturilor sale,[65] ci să fie și experimentat. Așa cum spune Sfântul Simeon Noul Teolog: „să nu te dai în seama unui învățător neîncercat (...), ca nu cumva în loc de petrecerea evanghelică să o înveți pe cea drăcească".[66] Iar Sfântul Ioan Casian, așa cum am arătat și mai înainte, dă acest sfat: „Dacă vrem în fapt să ajungem la o adevărată desăvârșire a virtuților, trebuie să-i urmăm pe acei dascăli și îndrumători care au dobândit-o și experimentat-o în mod real, nu imaginându-și-o în discuții fără miez".[67] Învățătura primită de duhovnic de la Bătrâni trebuie să fie ea însăși pusă în lucrare; el trebuie să câștige însăși lucrarea duhovnicească a acelora, ducând, sub îndrumarea lor, o viețuire întru totul asemănătoare cu a lor.[68] Îndrumat de aceia, duhovnicul trebuie ca el însuși să fi străbătut până la capăt calea pe care are datoria să-i călăuzească pe fiii săi duhovnicești.[69] Trebuie ca el însuși să fi înfruntat primejdiile, să fi ocolit cursele și să fi trecut peste stavilele

---

[61] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Către Păstor*, XIV, 96.

[62] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *loc. cit. Cele 100 de capete* ale lui Calist și Ignatie Xanthopol, 14.

[63] Asupra sensului creștin pe care Sfinții Părinții, îndeosebi Părinții capadocieni și Sf. Ioan Gură de Aur, îl dau cuvântului „filosofie", a se vedea A.-M. Malingrey, *„Philosophia", Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des Présocratiques au IV-e siècle après J.-C.*, Paris, 1961, p. 207 ș.u.

[64] *Despre feciorie*, XXIII, 2.

[65] Cf. *Cele 100 de capete* ale lui Calist și Ignatie Xanthopol, 14.

[66] *Cele 225 de capete...*, I, 48.

[67] *Așezămintele mănăstirești*, XII, 15.

[68] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, XIV, 5-13.

[69] Sf. Ioan Scărarul aseamănă drumul pe care-l are de străbătut părintele duhovnicesc, ca să ajungă vrednic să-i călăuzească pe frații săi, cu viața lui Moise, care a avut de înfruntat rând pe rând tot felul de primejdii și stavile, până să ajungă să scoată poporul lui Dumnezeu din robie (cf. *Către Păstor*, 98).

ivite pe cale;[70] căci, după pilda lui Hristos, numai „prin ceea ce a pătimit" și „fiind el însuși ispitit" poate duhovnicul „celor ce se ispitesc să le ajute" (Evr. 2, 18). Mai înainte de a voi să poruncească altora, trebuie să-și pună în rânduială propria casă, așa cum arată Apostolul: „Căci dacă nu știe cineva să-și rânduiască propria lui casă, cum va purta grijă de Biserica lui Dumnezeu ?" (1 Tim. 3, 5). Trebuie să dobândească el însuși toate virtuțile și însușirile la care sunt datori să ajungă fiii săi duhovnicești.[71] Într-un cuvânt, trebuie ca doctorul cel duhovnicesc să se fi vindecat mai întâi pe sine și să fie cu totul sănătos, pentru ca lucrarea sa vindecătoare să dea roade.[72] „Dacă în casa ta domnesc dezordinea și neorânduiala, cei pe care-i conduci îți vor spune, pe bună dreptate: «Doctore, vindecă-te pe tine însuți». Să ne vindecăm, deci, mai întâi pe noi înșine", scrie Sfântul Vasile cel Mare.[73] Căci așa cum învață Însuși Hristos: „Dacă orb pe orb va călăuzi, amândoi vor cădea în groapă" (Mt. 15, 14; cf. Lc. 6, 39) și „cum vei zice fratelui tău: Lasă să scot paiul din ochiul tău !, și iată, bârna este în ochiul tău ? Fățarnice, scoate întâi bârna din ochiul tău, și atunci vei vedea să scoți paiul din ochiul fratelui tău" (Mt. 7, 4-5; Lc. 6, 42). În acest sens, Sfântul Nil Ascetul îi înfierează pe asemenea fățarnici: „Cum îndrăznesc aceștia, care nu pot deosebi nici măcar păcatele văzute, pentru că praful din lupta cu patimile întunecă încă judecata lor, să ia asupra lor supravegherea altora și să tămăduiască pe alții, până ce nu și-au tămăduit încă patimile lor și încă nu pot, pe temeiul biruinței lor, să-i călăuzească pe alții de asemenea la biruință".[74] Dimpotrivă, așa cum arată Sfântul Ioan Scărarul, cei care, căzuți în tot felul de boli, s-au străduit să se vindece, „după însănătoșire vor fi tuturor doctori și luminători, sfeșnice și povățuitori, învățând chipurile de vindecare ale fiecărei boli și izbăvind pe cei ce vor cădea, prin încercarea (experiența) lor".[75] Sfântul Antonie spune și el că „Părinții cei de demult, când mergeau în pustie, întâi se vindecau pe sine și, făcându-se doctori aleși, vindecau și pe alții".[76] Iar Avva Ammona, pomenindu-i pe „Părinții cei din vechime, care erau doctori ai sufletelor și puteau să le tămăduiască de boli", arată că „erau trimiși (la oameni) după ce se vindecau mai întâi de bolile lor", și că ar fi fost cu neputință să fie trimiși dacă încă ar mai fi bolit.[77] Așa că, în concluzie, putem spune o dată cu Sfântul Ioan Scărarul că „doctor este cel ce are trupul și sufletul nebolnave, neavând nevoie de nici o doctorie pentru ele".[78] Dacă cineva se socotește pe sine doc-

---

[70] Cf. Sf. Nichifor din Singurătate, *Despre trezvie și paza inimii.*
[71] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Către Păstor*, III, 15.
[72] Cf. Evagrie, *Antireticul*, Slava deșartă, 9. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, IV, 6; *Către Păstor*, 13. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, II, 13.
[73] *Omilii despre facerea omului*, I, 19. Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, VIII, 5.
[74] *Cuvânt ascetic foarte trebuincios și folositor*, 23, PG 749C-752A.
[75] *Scara*, XXVI, 11.
[76] *Patericul*, Pentru Avva Antonie, 3.
[77] *Scrisori*, IV, 2.
[78] *Către Păstor*, I, 4.

lor duhovnicesc fără să corespundă acestei definiții, va cădea el însuși în boli încă și mai grele.[79] Sfântul Isaac arată că mulți, voind să-i învețe pe alții, „s-au omorât pe ei înșiși (...). Pentru că erau încă bolnavi cu sufletul și nu s-au îngrijit de sănătatea sufletelor lor, ci s-au predat pe ei înșiși mării lumii acesteia, pentru a tămădui sufletele altora, ei înșiși fiind încă bolnavi, și și-au pierdut sufletele lor, căzând din nădejdea în Dumnezeu. Căci slăbiciunea simțurilor lor nu se putea întâlni cu flacăra lucrurilor, care obișnuiește să sporească tăria patimilor, și să li se împotrivească".[80] De aceea el învață că „dacă omul simte (...) că vrând să vindece pe alții își pierde sănătatea sa (...), trebuie să-și aducă aminte de cuvântul apostolic care zice că «hrana tare este a celor desăvârșiți» (Evr. 5, 14) și să se întoarcă la cele dinainte ale sale, ca să nu audă spunându-i-se: «Doctore, vindecă-te pe tine însuți» (Lc. 4, 21). Să se judece, deci, pe sine însuși și să-și păzească buna lui deprindere (...)", căci „este el însuși bolnav și are nevoie mai mult ca ei de doctorie";[81] „Și abia când își va vedea sufletul său sănătos, să caute să folosească și pe alții și să-i tămăduiască prin sănătatea lui".[82]

Riscul de a-și înrăutăți propria stare și de a-și spori patimile, la care se supune cel ce încearcă să-i vindece pe alții înainte de a se fi vindecat pe sine, ține mai ales de faptul că rolul de călăuză și tămăduitor duhovnicesc face să se nască și să crească două mari și rele patimi, slava deșartă[83] și mândria, aceasta din urmă, așa cum am văzut, ducând adeseori la căderea celor sporiți.

Pe de altă parte, cel care nu este el însuși deplin sănătos poate fi repede prins sau cel puțin atins de bolile altora. De aceea Sfântul Isaac Sirul învață astfel: „Hrana tare – a părinției duhovnicești – este a celor sănătoși, care au simțurile deprinse și pot primi orice hrană, adică ispitele tuturor simțurilor, fără să-și vatăme inima prin întâlniri, datorită deprinderii în desăvârșire".[84] Iar Sfântul Simeon Noul Teolog arată că numai sfinții pot rămâne neatinși și cu totul netulburați de patimile pe care le îngrijesc: „Gândul sfinților, chiar dacă se pleacă asupra patimilor înnoroiate și rușinoase, nu se întinează; căci mintea lor este goală și străină de orice poftă pătimașă. Și chiar dacă ar vrea cândva să intre în considerarea unor astfel de lucruri, nu o fac pentru altceva decât ca să observe și să afle mișcările și lucrările împătimite ale patimilor, și de aici să înțeleagă cauzele lor și prin ce fel de leacuri se șterg ele, precum auzim că fac și medicii și am auzit despre cei din vechime: căci aceștia disecau cadavrele morților ca să înțeleagă poziția trupului ca, ajungând să cunoască de aici organele interne ale oamenilor vii, să încerce să vindece în

---

[79] Cf. Evagrie, *Cuvânt despre rugăciune*, 25 („Vezi ca nu cumva, părând că vindeci pe altul, să fii tu însuți netămăduit"). Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 58 („Cel bolnav cu sufletul, dar care îndreptează pe soții lui, e ca un om cu ochii orbi ce arată calea altora").

[80] *Cuvinte despre nevoință*, 23.

[81] *Ibidem*, 56.

[82] *Ibidem*.

[83] Evagrie subliniază această legătură (*Antireticul*, Slava deșartă, 9).

[84] *Cuvinte despre nevoință*, 56.

alții suferințele nevăzute. Așa lucrează negreșit și medicul duhovnicesc care vrea să tămăduiască cu experiență patimile sufletului".[85]

Cel care voiește să-i tămăduiască pe ceilalți fără a fi el însuși deplin sănătos nu numai că-și sporește propriile boli, ci, după cuvântul unui Sfânt Părinte, „le face boala și mai grea"[86] celor pe care îi îngrijește în chip nesocotit. Căci neștiind din proprie experiență nici ce este cu adevărat sănătatea, nici care este adevărata natură a bolilor, nu poate să dea decât sfaturi rele și leacuri amăgitoare, care-i duc pe oameni la rătăcire, iar nu la sănătate; fiind el însuși rob patimilor, este lipsit de curăție, singura prin care se ajunge la cunoașterea limpede a inimii și la vederea bolilor ei; și de aceea nu poate da sufletului bolnav leacul folositor. Sfântul Grigorie de Nazianz spune, cu privire la aceasta: „În tămăduirea bolilor, așa cum o facem noi, unul și același leac nu este întotdeauna și pentru toți la fel de folositor (...). Socotesc că aceasta ține de împrejurări, de faptele în sine și de cât îngăduie firea celor pe care-i tratăm. A cuprinde toate aceste elemente cu cea mai mare precizie, pentru a întocmi un tratat al acestui soi de medicină, este cu neputință, oricât de mari ar fi strădania și inteligența puse în slujba unei astfel de încercări; faptele și experiența duc la învățarea acestei medicini și-l fac priceput pe doctor".[87] Or, este foarte important ca doctorul să fie sigur pe sine și experiența lui corectă, căci „în acest domeniu, a înclina într-o parte sau în alta, din greșeală sau din neștiință, duce la primejdia deloc mică, și pentru cel care vrea să dobândească (această știință), și pentru cei pe care-i îndrumă, de a cădea în păcat".[88]

Este limpede, deci, că cea dintâi condiție a exercitării paternității duhovnicești este deplina sănătate sufletească. Așa cum reiese din cele arătate până aici și după cum vom vedea din cele următoare, aceasta este totuna cu a spune că, pentru a-și putea îndeplini așa cum se cuvine sarcina de călăuză și vindecător, părintele duhovnicesc trebuie să fie curat de orice patimă.[89] Sfântul Ioan Scărarul, de pildă, scrie că: „doctorul este dator să se dezbrace cu desăvârșire de patimi".[90] Și exclamă: „Fericită este la doctori neîngrețoșarea, iar la întâistătători nepătimirea".[91]

Nepătimirea îl face pe duhovnic vrednic de luminare de la Dumnezeu în lucrarea sa, el primind lumina Duhului, fără de care nu poate fi tămăduitor iscusit și călăuză neînșelată, ci doar „orb care pe orb călăuzește".[92] Sfântul

---

[85] *Discursuri etice*, VI, 258.
[86] Sf. Nil Ascetul, *Cuvânt ascetic foarte trebuincios și folositor*, 21-22, PG 79, 748C-749B.
[87] *Cuvântări*, II, 33.
[88] *Ibidem*, 34.
[89] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, IV, 6; *Către Păstor*, 9, 46, 56, 95. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, II, 78. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, I, 48, 49.
[90] *Către Păstor*, 18.
[91] *Ibidem*, 13.
[92] Cf. Mt. 15, 14. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, I, 50.

Simeon Noul Teolog spune că „cel care nu are în el lumina Duhului Sfânt" se aseamănă unuia care ar umbla în întuneric cu o lampă stinsă. El „nici nu vede bine faptele lui, nici nu este încredințat în chip desăvârșit dacă ele sunt pe placul lui Dumnezeu" și „nu e vrednic să primească gânduri străine (adică spovedania altor oameni) (...) până ce nu va avea Lumina strălucind întru sine; căci (...) «cel ce umblă în întuneric nu știe unde merge» (Ioan 12, 35). Deci, dacă acela nu știe unde merge, cum va arăta altora calea ?".[93]

Prin luminarea Sfântului Duh, părintele duhovnicesc primește un dar deosebit de folositor în lucrarea sa: puterea de a cunoaște inimile (cardiognosia). Această harismă duhovnicească îl face să citească în inima omului, să cunoască deîndată „omul cel lăuntric" și să treacă dincolo de aparențele adesea amăgitoare, ajungând să vadă în fiul său duhovnicesc chiar cele pe care acesta nu le cunoaște despre sine, bolile sale cele neștiute, pornirile și cugetele cele mai tăinuite. „Cel care s-a curățit în chip desăvârșit vede sufletul aproapelui și în ce daruri se află",[94] spune Sfântul Ioan Scărarul. Iar Sfântul Simeon Noul Teolog arată că „cel ce vede duhovnicește și aude astfel, atunci când vede, întâlnește și vorbește adeseori cu cineva, vede însuși sufletul lui, chiar dacă nu după ființa, ci după chipul (forma) lui, în ce fel și cum este. Dacă deci a fost învrednicit să se împărtășească de Duhul Sfânt, cunoaște aceasta din însăși vederea Lui".[95] Această cunoaștere harismatică nu-l face pe duhovnic judecător al fiului său duhovnicesc; el nu se grăbește să-l osândească (starea sa de nepătimire ferindu-l de așa ceva), ci doar pune un diagnostic corect asupra stării acestuia și stabilește astfel felul cel mai potrivit în care poate fi vindecat. Părintele duhovnicesc, după cum spune Sfântul Irineu, „scoate la iveală cele ascunse ale oamenilor" numai și numai „spre folosul lor".[96]

Dar acest fin discernământ nu este singura însușire pe care trebuie s-o aibă părintele duhovnicesc. Dacă, ajuns cu totul nepătimitor, el are toate virtuțile – starea de nepătimire fiind legată de dobândirea tuturor virtuților, după cum vom vedea –, există însă unele care-i sunt îndeosebi caracteristice celui aflat în scaunul duhovniciei.

În primul rând, smerenia, care este condiție și semn al adevăratei duhovnicii.[97] Ea se manifestă mai ales prin sentimentul duhovnicului că este el însuși păcătos, și încă unul mai mare decât cel aflat în grija sa,[98] ceea ce-l face să simtă aceeași suferință și durere ca și acela. Astfel, Sfântul Ioan Gură de Aur spune: „Când e vorba de lecuirea trupului, cel care taie în carne vie nu

---

[93] *Cateheze*, XXXIII, 31. Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Către Păstor*, 5.
[94] *Scara*, XXVI, 68. Cf. 53 („Cel cu sufletul curat obișnuiește să cunoască... mirosul urât aflat în alții, de care el s-a izbăvit").
[95] *Cateheze*, XXVIII, 348.
[96] *Contra ereziilor*, V, 6, 1.
[97] Cf. *Apoftegme*, Eth. Coll. 13, 6. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele...*, XII, 5. Calist și Ignatie Xanthopol, *Cele 100 de capete*, 14.
[98] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Către Păstor*, 14. Vedem din *Pateric* că Părinții își încep cuvântul către cei care vin la ei să le ceară sfat duhovnicesc, cu vorba: „Iartă-mă".

simte durerea; numai cel tăiat, nenorocitul de el, este sfâşiat de dureri ascuţite. Nu tot aşa este în tămăduirea sufletelor (...); cel care vorbeşte, când îi întremează pe ceilalţi, simte el cel dintâi durerea acelora".[99]

De smerenia duhovnicului este strâns legată, după cum vom vedea, compătimirea, mai bine zis împreună-pătimirea cu cei pe care-i are în grijă,[100] însoţită de o totală abnegaţie, mergând până la „uitarea de sine, urmărind în orice lucru folosul celuilalt",[101] „o dăruire a sufletului pentru sufletul aproapelui în toate".[102] Compătimirea aceasta îl face pe duhovnic să se simtă întru totul răspunzător pentru cei care i se încredinţează[103] şi-l împinge să le poarte sarcinile,[104] după cuvântul Apostolului (Gal. 6, 2), luând asupra sa neputinţele lor,[105] după pilda lui Hristos, Care „a luat asupră-Şi durerile noastre şi cu suferinţele noastre S-a împovărat" (Is. 53, 4).

Compătimirea este semnul vădit al iubirii sale,[106] care se mai arată şi prin faptul că e gata în orice clipă să răspundă la chemarea lor,[107] prin marea lui răbdare şi multa lui blândeţe,[108] fiind îngăduitor, iertător şi plin de bunătate. După cum spune Avva Dorotei, sfinţii „nu-l urăsc pe păcătos, nici nu-l judecă, nici nu-l ocolesc, ci împreună-pătimesc cu acela, îl sfătuiesc, îl mângâie, îi slujesc, îl tămăduiesc ca pe un mădular bolnav; toate le fac ca să-l mântuiască".[109] Acest fel de a fi al duhovnicului este, de altfel, condiţia unei depline tămăduiri, aşa cum arată Sfântul Isaac Sirul: „De doreşti să tămăduieşti pe cei bolnavi, cunoaşte că bolnavii au nevoie mai degrabă de îngrijire decât de certare (...) Începutul înţelepciunii de la Dumnezeu este bunătatea şi blândeţea. Acestea se nasc dintr-un suflet mare şi poartă neputinţele oamenilor. Căci s-a zis: «Voi cei tari purtaţi neputinţele celor slabi» (Rom. 15, 1) şi: «Îndreptaţi pe cel ce a greşit, cu duhul blândeţii» (Gal. 6, 1)".[110] Sfântul Simeon Noul Teolog, care vorbeşte şi el despre aceste virtuţi ale duhovnicului,

---

[99] Omilia: *E primejdios lucru şi pentru predicator şi pentru ascultători ca predicatorul să predice pe placul ascultătorilor*, 1.

[100] Cf. Sf. Varsanufie şi Ioan, *Scrisori duhovniceşti*, 315. Avva Dorotei, *Învăţături de suflet folositoare*, VI, 8. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovniceşti*, II, 13. Sf. Ioan Gură de Aur, *loc. cit.*

[101] Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, II, 54.

[102] Sf. Ioan Scărarul, *Către Păstor*, XII, 56, 57, 58.

[103] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, IV, 39, 40; *Către Păstor*, XII, 56, 57, 63.

[104] Cf. idem, *Către Păstor*, XII, 58.

[105] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoinţă*, 58. Sf. Ioan Gură de Aur, Omilia: *E primejdios lucru şi pentru predicator şi pentru ascultători ca predicatorul să predice pe placul ascultătorilor*, 1.

[106] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Către Păstor*, V, 24 („Pe păstorul adevărat îl dovedeşte iubirea. Căci din iubire S-a răstignit Păstorul cel Mare").

[107] Cf. *Pateric*, Pentru Avva Ioan Colov, 18. Sf. Varsanufie şi Ioan, *Scrisori duhovniceşti*, 484.

[108] Cf. *Cele 100 de capete* ale lui Calist şi Ignatie Xanthopol, 14.

[109] *Învăţături de suflet folositoare*, VI, 8.

[110] *Cuvinte despre nevoinţă*, 58. Despre eficacitatea terapeutică a răbdării, a se vedea *Patericul*, Pentru Avva Isidor, 1.

arată că mai ales puterea de a-l înțelege și de a-l primi pe celălalt sunt însușirile care-l arată pe adevăratul duhovnic: „Un bolnav vine la medicul duhovnicesc (...). Medicul, iubitor de oameni și compătimitor, îl vede pe acesta, înțelege neputința fratelui, inflamarea suferinței, umflătura, îl vede pe bolnav ajuns cu totul sub stăpânirea morții (...) Atunci când medicul duhovnicesc iscusit vede pe fratele în cele pe care le-am spus, nu strigă de îndată, nici nu se dă deoparte, nici nu spune: «Cele pe care le ceri sunt rele și aducătoare de moarte, deci nu-ți voi da aceste leacuri», ca nu cumva, auzind acestea bolnavul, să fugă și să meargă la un alt medic, neiscusit în asemenea patimi, și să moară în ceasul acela; ci îl primește, îl ține, îl mângâie, îi arată toată dragostea și simplitatea ca să-l încredințeze că-l va vindeca (...)".[111]

Adevăratul părinte duhovnicesc nu stă să-și aleagă fiii duhovnicești, ci primește fără deosebire pe toți cei care vin la el, și mai ales pe cei rău bolnavi, care, așa cum spune Însuși Mântuitorul, au nevoie de doctor (cf. Mat. 9, 12).[112] Iar Sfântul Ioan Scărarul arată că „nimic nu arată așa de mult iubirea de oameni și bunătatea cea către noi a Făcătorului, ca a lăsa cele nouăzeci și nouă de oi și a căuta pe cea rătăcită (cf. Lc. 15, 4). Ia aminte deci, o, minunate, și arată-ți toată sârguința, dragostea, căldura, grija și rugămintea către Dumnezeu pentru cel foarte rătăcit și zdrobit. Căci unde sunt mari bolile și ranele, fără îndoială mari vor fi și răsplătirile date".[113] De altfel, el este prețuit ca iscusit tămăduitor și călăuză înțeleaptă după puterea de a însănătoși pe cei rău pătimitori și de a înțelepți pe cei neînțelepți, după cum arată Sfântul Ioan Scărarul,[114] care spune că „doctorul va cunoaște înțelepciunea dată lui de Dumnezeu, când va putea să vindece bolile pe care cei mulți nu le pot vindeca".[115]

Cel care voiește să dobândească sănătatea deplină și să atingă desăvârșirea duhovnicească, va trebui să-și caute un astfel de părinte duhovnicesc, bine știind însă că asemenea bărbați sunt rari și abia dacă sunt câțiva din neam în neam. Sfântul Ioan Scărarul spune în repetate rânduri că omul trebuie să-și aleagă cu grijă părintele duhovnicesc: „Având de gând să ne plecăm grumazul în Domnul și să ne încredem altuia, în scopul... mântuirii de la Domnul (...) să cercetăm... și să-l judecăm, ca să zic așa, și să-l cercăm, ca nu cumva încredințându-ne corăbierului ca unui cârmaci, și celui pătimaș ca unuia fără patimi, și mării ca portului, să ne pricinuim un naufragiu sigur".[116] În orice

---

[111] *Discursuri etice*, VI.
[112] Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Policarp*, II, 1 („Dacă iubești numai pe ucenicii cei buni, n-ai nici un merit; mai mult supuneți-i cu blândețe pe cei mai molipsiți").
[113] *Către Păstor*, XIII, 78.
[114] *Către Păstor*, V, 20 („Nu e învățător vrednic de laudă cel ce face înțelepți pe copiii învățați, ci pe cei neînvățați și neînțelepți, ducându-i la desăvârșire").
[115] *Ibidem*, 19.
[116] *Scara*, IV, 7.

caz, „priceperea doctorului trebuie să fie pe măsura putreziciunii rănilor".[117] Iar „când un doctor își mărturisește neputința, e nevoie să mergem la altul".[118] Iscusința doctorului se vede după cât de folositoare au fost sfaturile sale și mai ales după cum poate lecui mândria, acest cancer al sufletului: „Dacă ai intrat într-un spital necunoscut și ai întâlnit un doctor, fii ca un trecător și ca unul care cauți să cunoști, fără să fii băgat în seamă, meșteșugul tuturor celor de acolo. Iar dacă simți vreun folos de la doctori și de la felcer în boalele tale, și mai ales în înălțarea minții (mândria), pentru care te cauți, rămâi acolo și te vinde pe aurul smereniei, prin zapisul ascultării și prin contractul slujirii".[119]

Odată prezentate însușirile pe care trebuie să le aibă părintele duhovnicesc, să arătăm acum în ce constă lucrarea sa vindecătoare.

Mai întâi de toate doctorul duhovnicesc tămăduiește prin cuvânt. Căci, așa cum citim în Scriptură: „Limba celor înțelepți aduce tămăduire" (Pilde 12, 18). Iar din Pateric vedem că cei care veneau la Părinți cereau: „Avvo, spune-ne un cuvânt de folos" sau: „Spune-mi un cuvânt, ca să mă mântuiesc". Nu sfaturi teoretice așteaptă ei, ci ușurarea suferințelor sufletești. Iar puterea tămăduitoare a cuvântului duhovnicesc adeseori se arată deîndată, așa cum aflăm din „Viețile" sfinților și din Pateric, cei care veniseră tulburați, plini de întristare, de deznădejde și neliniște, folosindu-se de cuvântul lor și ieșind de la ei mângâiați, dobândind pacea și bucuria sufletească (cf. Pilde 12, 25).[120] Evagrie, istorisind vizita făcută împreună cu alți frați Sfântului Macarie, spune că au primit de la acela „cuvintele vieții, care mângâie sufletul și-l tămăduiesc".[121] Prin cuvintele sale, părintele duhovnicesc îl îmbărbătează[122] pe fiul său, „îl mângâie, îi slujește, îl tămăduiește ca pe un mădular bolnav".[123] Cuvântul de învățătură pe care-l rostește nu are un caracter abstract și speculativ, ci este viu și cu adevărat lucrător. Sfântul Ioan Casian arată puterea de tămăduire,[124] dar și de ferire de boală, a acestui cuvânt de învățătură: „Așa cum cei mai experimentați dintre medici se preocupă să vindece nu numai bolile prezente, ba, prin înțeleapta lor experiență, să le preîntâmpine chiar pe cele ce se vor ivi și să le prevină prin sfaturi sau medicamente, tot astfel și acești adevărați medici ai sufletelor, înlăturând prin convorbiri duhovnicești, ca printr-un remediu ceresc, bolile sufletului care s-ar ivi, nu îngăduie acestora să prindă rădăcini în mințile tinerilor, descoperindu-le, totodată, și cauzele patimilor ce-i amenință, și leacurile de însănătoșire".[125]

---

117 *Ibidem*, I, 14.
118 *Ibidem*, IV, 63.
119 *Ibidem*, IV, 91.
120 A se vedea, Sf. Atanasie cel Mare, *Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, 87.
121 *Apoftegme*, Am. 222, 5.
122 Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, XIII, 9. Sf. Atanasie cel Mare, *Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, 15.
123 Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, 8.
124 *Convorbiri duhovnicești*, II, 13.
125 *Așezămintele mănăstirești*, XI, 17.

Dar nu numai prin cuvintele sale de învățătură îi ajută duhovnicul pe fiii săi; ci, neîncetat îngrijindu-se de mântuirea lor, pururea se roagă pentru aceștia,[126] pentru ca harul tămăduitor al lui Dumnezeu să se reverse asupra lor și să lucreze în ei. „Părinte, roagă-te pentru mine !", îi cere din adâncul inimii creștinul părintelui său duhovnicesc, și atunci când vine la el pentru ajutor, ca și atunci când pleacă cu sufletul mângâiat de cuvintele sale. Acesta este, de altfel, și sfatul Sfântului Ioan de Gaza: „A cere rugăciunile Părinților noștri e de mare folos. Căci zice: «Rugați-vă unii pentru alții» (Iac. 5, 16). Și iarăși: «Nu au trebuință cei sănătoși de doctor, ci cei bolnavi» (Lc. 5, 31)... Iar cerând rugăciunea Avvei, zi așa: «Avva, mă simt rău, roagă-te pentru mine, căci știu că am nevoie de ajutorul lui Dumnezeu»."[127] Și se cere de la părintele duhovnicesc rugăciune, pentru că este socotit ca drept și simțit ca sfânt; și scris este că „mult poate rugăciunea stăruitoare a dreptului" (Iac. 5, 16), iar prin sfințenia lui lesne dobândește de la Dumnezeu pentru fiul său duhovnicesc ceea ce acesta, prin el însuși, nu este încă vrednic să primească. Sigur că și acesta trebuie să se roage,[128] dar el știe că Dumnezeu îi va asculta cererea dacă o face prin rugăciunile părintelui său. Și apoi, odată ușurat, el poate să rostească ca acest frate din Pateric: „Pentru rugăciunile tale, părinte, m-a tămăduit Dumnezeu".[129]

De asemenea, părintele duhovnicesc lucrează prin însăși pilda vieții sale. Împlinind întru totul voia lui Dumnezeu, el le arată fiilor săi prin faptele sale, prin felul său de a fi și prin purtarea lui cum se cuvine să viețuiască și cum să împlinească și ei voia Lui. „Căci... toți privesc la el ca la o icoană pilduitoare și socotesc cele spuse și făcute de el ca dreptar și lege".[130] La aceasta se referă și Apostolul Pavel, atunci când spune: „Aduceți-vă aminte de mai-marii voștri, care v-au grăit vouă cuvântul lui Dumnezeu; priviți cu luare-aminte cum și-au încheiat viața și urmați-le credința" (Evr. 13, 7). Despre aceasta vorbesc adesea Sfinții Părinți.[131]

Pilda oferită de părintele duhovnicesc prin cuvintele, faptele și purtările sale are o mare putere lucrătoare, în stare să-i schimbe pe cei aflați în legătură cu el. Adevăratul părinte duhovnicesc are o putere harismatică[132] pe care simpla lui prezență o face simțită[133] și prin care, după cum arată Sfântul Ioan Scărarul, poate „învia orice suflet mort".[134]

---

[126] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Către Păstor*, XII, 63.
[127] Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 544.
[128] Cf. *Pateric*, Cuvânt pentru Avva Antonie, 18 („Un frate i-a zis Avvei Antonie: Roagă-te pentru mine ! Zis-a lui Bătrânul: Nici eu nu te miluiesc, nici Dumnezeu, dacă tu însuți nu te vei sili și nu te vei ruga lui Dumnezeu").
[129] *Apoftegme*, N 509-510.
[130] *Către Păstor*, V, 23.
[131] *Cuvânt pentru Avva Isaac de la Chilii*, 2. Referiri la aceasta găsim în multe alte apoftegme din *Pateric* și în *Viețile sfinților*.
[132] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Către Păstor*, XIV, 92.
[133] *Pateric*, Cuvânt pentru Avva Antonie, 29.
[134] *Către Păstor*, II, 13.

Această putere care iradiază din persoana duhovnicului nu este altceva decât manifestarea harului dumnezeiesc care sălășluiește în el. Așa cum arată adeseori Sfinții Părinți, bătrânul grăiește și lucrează „după Dumnezeu", cuvintele și faptele sale sunt insuflate de Sfântul Duh. Dumnezeu este Cel care glăsuiește și lucrează prin el.[135]

Acest har îi dă părintelui duhovnicesc puterea de a lucra în chip minunat pentru a veni în ajutorul fiilor care se primejduiesc pe cale.[136] Tot prin puterea harului, el poate „să vindece bolile pe care cei mulți nu le pot vindeca".[137] Se cuvine să spunem că adesea, din smerenie, el îi „face bine pe cei bolnavi fără ca ei să simtă și într-un chip ascuns".[138]

Dar părintele duhovnicesc nu-și impune silnic puterea primită prin darul lui Dumnezeu, fără ca fiul său, în chip liber, s-o lase să lucreze în el. Ea nu exclude, ci, dimpotrivă, cere conlucrarea acestuia. De aceea, puterea tămăduitoare a părintelui duhovnicesc lucrează prin mijlocirea tratamentului pe care el îl prescrie, pe care fiul său are datoria să-l urmeze și care este cu atât mai de folos cu cât grija acestuia de a-l urma pas cu pas este mai mare.

Acest tratament este întotdeauna perfect adaptat la personalitatea bolnavului, la situația sa particulară, la starea și dispoziția sa la acel moment.[139] Duhovnicul, arată Sfântul Ioan Scărarul, „trebuie să aplice leacurile potrivite".[140] „În tratarea trupului – spune, la fel, Sfântul Grigorie de Nyssa – scopul medicinii este unul singur, și anume vindecarea bolnavului. Cu toate acestea, multe și felurite sunt îngrijirile, după cum și bolile sunt multe și diferite. Tot astfel, bolile sufletului fiind și ele de multe feluri, modul în care sunt îngrijite trebuie să fie cel cuvenit fiecăreia dintre ele, pentru ca leacul să fie pe potriva răului".[141] Iar Sfântul Ioan Gură de Aur precizează că pentru tămăduirea sufletului, ca și pentru cea a trupului, trebuie nu numai să aplici tratamentul potrivit, ci să-l și dai la timp.[142] Așadar, după cum învață Sfântul Grigorie de Nazianz, „medicul trebuie să țină seama de locuri și împrejurări, de vârstă, de timp și de toate celelalte de acest fel".[143] Căci, arată el, „în tămăduirea bolilor, așa cum o facem noi, un singur leac nu este întotdeauna și pentru toți la fel de folositor (...). Dimpotrivă, o anumită dietă este bună și folositoare pentru unii, în timp ce pentru alții, un regim cu totul diferit are același efect. Socotesc că aceasta ține de împrejurări, de faptele în sine și de

---

[135] Cf. *Apoftegme*, Am. 200, 5. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 364, 369, 383. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, I, 61.

[136] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Către Păstor*, I, 3.

[137] *Ibidem*, IV, 19.

[138] *Ibidem*, XI, 52.

[139] Cf. Sf. Ignatie Teoforul, *Epistola către Policarp*, II, 1. *Patericul*, Pentru Avva Iosif Tebeul, 1; Pentru Avva Pimen, 22. Sf. Ioan Scărarul, *Către Păstor*, II, 12; VII, 32; XII, 53; XIV, 94. Ioan Moshu, *Livada duhovnicească*, 78.

[140] *Către Păstor*, VII, 32.

[141] Citat de P. Lain Entralgo, *Maladie et culpabilité*, Paris, 1970, p. 87.

[142] Cf. *Despre feciorie*, 17.

[143] *Cuvântări*, II, 18.

ce îngăduie firea celor pe care-i tratăm. A cuprinde toate aceste elemente cu cea mai mare precizie, pentru a întocmi un tratat al acestui soi de medicină, este cu neputinţă, oricât de mari ar fi strădania şi inteligenţa puse în slujba unei astfel de încercări; lucrurile şi experienţa duc la învăţarea medicinii şi-l fac priceput pe doctor".[144] „Tot aşa – mai spune el – cum nu dăm, când e vorba de trup, aceleaşi leacuri şi aceeaşi hrană, ci, după cum este sănătos sau bolnav, fiecare primeşte o altă îngrijire, tot aşa şi sufletele sunt în chip felurit îngrijite, iar martori pentru cât de bun a fost leacul sunt chiar cei care l-au primit. Unora le este de folos cuvântul, altora pilda le face bine. Pe unii trebuie să-i îmboldeşti, altora le e de folos zăbala. Sunt şi unii care nu sunt uşor de urnit şi cu greu se lasă mânaţi spre bine; pe aceştia îi trezeşti cu asprimea cuvântului".[145] „Unora le este de folos lauda pe care le-o aduci, altora dojana; dar amândouă, folosite la timp nepotrivit şi adresate cui nu trebuie, sunt cu totul dăunătoare. Unii sunt aduşi pe calea dreaptă prin încurajări, alţii prin mustrări foarte aspre".[146] Sfântul Ioan Scărarul spune şi el la fel: „Ceea ce pentru unul este leac, pentru altul este otravă. Şi se întâmplă alteori că una şi aceeaşi, dată unuia la timpul potrivit, îi este leac, şi la timp nepotrivit îi este osândă";[147] şi dă această pildă: „Am văzut doctor nepriceput, care, defăimând pe cel zdrobit, nu i-a pricinuit nimic altceva decât deznădejdea. Şi am văzut doctor iscusit, care, operând prin ocărâre inima umflată (de mândrie), a golit-o de tot puroiul".[148] Iar în altă parte învaţă că „trebuie să fie judecate... şi locurile şi chipul de viaţă nouă şi deprinderile" celor bolnavi; „Căci e o mare felurime şi deosebire în acestea. De multe ori, cel mai slab e şi cel mai smerit cu inima. De aceea trebuie să fie pedepsit şi mai uşor de către doctorii duhovniceşti. Iar ceea ce se cere pentru cel dimpotrivă, e vădit".[149]

Duhovnicul poate să dea leacul potrivit pentru că, pe de o parte, şi-a câştigat iscusinţa din propriile încercări, iar pe de alta el are darul discernământului, fiind luminat de Duhul Sfânt.[150] De aceea, leacurile pe care le dă sunt adesea altele decât cele la care nădăjduia bolnavul.

Şi pentru că, aşa cum spune Sfântul Ioan Scărarul, „unde e mult puroi, e nevoie şi de multă doctorie ca să se lepede stricăciunea",[151] în aceste cazuri duhovnicul, în ciuda împotrivirii celui bolnav, va da leacuri usturătoare. Acelaşi lucru îl spune şi Sfântul Ciprian: „Preotul Domnului trebuie să se folosească de leacuri care tămăduiesc cu adevărat. Cel care tratează cu blândeţe abcesele şi lasă puroiul să se răspândească înlăuntrul trupului este un

[144] *Ibidem*, 33.
[145] *Ibidem*, 30.
[146] *Ibidem*, 31.
[147] *Scara*, XXVI, 20.
[148] *Ibidem*, 21.
[149] *Către Păstor*, X, 45.
[150] Cf. Sf. Isidor Pelusiotul, *Scrisori*, IV, 145. Sf. Varsanufie şi Ioan, *Scrisori duhovniceşti*, 363.
[151] *Scara*, I, 33.

medic nepriceput. Rana trebuie îndată deschisă, arsă și curățită, legată și îngrijită. Și chiar dacă bolnavul la început se împotrivește, strigă și se plânge că nu mai poate de durere, la urmă, când se face sănătos, îi mulțumește doctorului pentru toate".[152] Sfântul Ioan Scărarul nu se ferește să-l îndemne pe duhovnic: „Întristează pe cel bolnav pentru o vreme, ca să nu se lungească mult timp boala sau să moară din pricina tăcerii vrednice de osândă".[153] Iar Sfântul Simeon Noul Teolog spune că atunci când bolnavul se împotrivește tratamentului, pentru că nu este cel la care se aștepta, duhovnicul poate apela la o mică înșelăciune, cu totul nevinovată și foarte folositoare: „Un bolnav vine la medicul duhovnicesc buimăcit de suferință, având mintea cu totul tulburată, căutând în loc de vindecare cele ce vatămă, adică cele ce sporesc patima și aduc în scurt timp moartea (...) Atunci când medicul duhovnicesc iscusit vede pe fratele în cele pe care le-am spus, nu strigă de îndată, nici nu se dă deoparte, nici nu spune: «Cele pe care le ceri sunt rele și aducătoare de moarte, deci nu-ți voi da aceste leacuri» (...), ci îl primește, îl ține, îl mângâie, îi arată toată dragostea și simplitatea, ca să-l încredințeze că-l va vindeca cu leacurile pe care le-a cerut și îi va împlini pofta sa. Fiindcă sunt unii grav bolnavi la suflet și care poartă cu ei afecțiuni care cer cele ce le sporesc boala lor și patima fiecăruia dintre aceștia; și suferința lor este poate aceea ca acolo unde e nevoie de regim și de abținere de la plăceri, ei să ceară mai degrabă să se desfete cu mâncăruri stricăcioase și să se ghiftuiască până la sațietate cu ele. De aceea, precum spuneam, medicul experimentat nu consimte de îndată la cele cerute de către bolnav, dar făgăduiește să împlinească toate cele ale cererii sale; bolnavul se grăbește spre cele dorite de el ca spre niște lucruri bune, iar medicul ascunde leacurile; unul așteaptă și rabdă cu bucurie, iar celălalt, înțelept fiind, arată în aparență lucruri asemănătoare celor cerute, dar care în ascuns sunt lucruri ciudate la gust și în ce privește puterea efectului. Iar bolnavul de-abia se atinge de leacuri că, împotriva oricărei nădejdi, dobândește vindecare numai prin simpla atingere; și de îndată umflătura bolii încetează, rana dispare cu desăvârșire și lucrurile care la început îi aprindeau pofta, de-abia dacă le mai suportă acum pomenirea. Și se poate vedea făcându-se o minune mai înaltă decât orice rațiune; căci fără nici un leac, numai prin atingerea și vederea leacurilor medicale, îi face pe bolnavi să se însănătoșească, face ca rănile și umflăturile lor să se retragă, și fierbințeala lor să înceteze, și cei ce flămânzeau după mâncăruri stricăcioase și vătămătoare nu mai doresc de acum încolo decât numai mâncăruri folositoare, iar aceștia povestesc multora minunile medicului și meșteșugul minunat al științei lui".[154]

---

[152] *Despre cei căzuți*, 14.
[153] *Către Păstor*, VI, 26.
[154] *Discursuri etice*, VI, 279.

Aceste cazuri, care cer o îngrijire cu totul specială, nu trebuie să ne facă să uităm că, în general, tratamentul duhovnicesc cere, așa cum am arătat deja, conlucrarea activă și permanentă a celui bolnav. Aceasta presupune ca el să aibă față de părintele său duhovnicesc atitudinea cuvenită celui care vrea cu adevărat să se vindece.[155] După ce, căutându-l cu multă grijă, a aflat duhovnic iscusit, el trebuie să-i rămână cu totul credincios. „Bolnavii care, după îngrijirea din partea unui doctor și după folosul avut de la el, îl părăsesc pe acesta, alegând pe altul înainte de a fi desăvârșit tămăduiți, sunt vrednici de toată osânda", scrie Sfântul Ioan Scărarul.[156] Fără această credincioșie, lucrarea de tămăduire nu dă roade, căci pentru a dobândi sănătatea duhovnicească e nevoie de o îngrijire neîncetată și îndelungată, și orice întrerupere este dăunătoare.

Acestea fiind spuse, prima îndatorire a fiului duhovnicesc este ascultarea față de părintele său, la care ne cheamă Apostolul Pavel spunând: „Ascultați pe mai-marii voștri și vă supuneți lor" (Evr. 13, 17). Ascultarea este adesea prezentată de Sfinții Părinți ca o cale nerătăcită prin care se ajunge deîndată la vindecare sufletească și mântuire,[157] ducând în chip neînșelat pe treptele cele mai înalte ale viețuirii duhovnicești,[158] ea fiind calea pe care Domnul Însuși ne-a arătat-o făcându-Se ascultător lui Dumnezeu și Tatăl până la moarte, și încă moarte de cruce (cf. Filip. 2, 8).[159] Sfântul Ioan Scărarul vorbește despre „doctoria ascultării".[160] Ascultarea față de părintele duhovnicesc îl ajută îndeosebi pe om să-și taie voia,[161] care, fiind pricinuitoarea mândriei, este una dintre cauzele bolilor sale. De aici, omul ajunge să câștige smerenia,[162] care, după cum vom vedea, este una dintre virtuțile fundamentale, ușă a harului dumnezeiesc. Datorită ei, de asemenea el poate ajunge iute la negrija duhovnicească (ἀμεριμνία),[163] care este lipsa desăvârșită de grijă față de cele ale lumii, înstrăinare de ea și alipire de Dumnezeu, și pace a inimii, care este rod al liniștirii (*hesychia*) ajunse pe cea mai înaltă treaptă.[164]

Se cuvine să arătăm că ascultarea trebuie să fie desăvârșită; din ea lipsește cu totul orice împotrivire în cuvânt[165] și orice formă de judecare a duhovni-

---

[155] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Către Păstor*, 39.
[156] *Scara*, IV, 66. Cf. 91 și 93.
[157] Cf. Avva Dorotei, *Epistole*, B, 4. *Cele 100 de capete* ale lui Calist și Ignatie Xanthopol, 14, 15.
[158] *Cele 100 de capete* ale lui Calist și Ignatie Xanthopol, 15.
[159] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, I, 62. *Cele 100 de capete* ale lui Calist și Ignatie Xanthopol, 14.
[160] *Scara*, XXVI, 21.
[161] Cf. *Cele 100 de capete* ale lui Calist și Ignatie Xanthopol, 15.
[162] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, IV, 105. *Cele 100 de capete* ale lui Calist și Ignatie Xanthopol, 15. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, I, 61.
[163] Cf. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), LIII, 8.
[164] *Cele 100 de capete* ale lui Calist și Ignatie Xanthopol, 14, 15.
[165] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, I, 55; *Cateheze*, XX, 45. *Cele 100 de capete* ale lui Calist și Ignatie Xanthopol, 15.

cului.[166] Ea presupune o predare deplină înaintea lui în toate.[167] Aceasta înseamnă că omul trebuie să se supună judecății și voii duhovnicului în lucrurile cele mai mici și care i se par cu totul neînsemnate, dar din care i se țese existența și care, toate, au însemnătatea lor în ceea ce privește relația lui cu Dumnezeu și înaintarea sa duhovnicească. „De este cu putință, câți pași face călugărul, sau câte picături bea în chilia sa, trebuie cu îndrăzneală să le vestească bătrânilor, ca nu cumva să greșească întru ele", învață Sfântul Antonie cel Mare.[168] Cu atât mai mult va trebui omul să-și mărturisească duhovnicului fiecare dintre cugetele sale, să nu-i ascundă nimic din viața sa lăuntrică, ci pe toată s-o încredințeze voii aceluia,[169] căci, așa cum vom vedea în continuare, în lucrarea de tămăduire a sufletelor și de îndrumare duhovnicească, mărturisirea tuturor gândurilor înaintea duhovnicului are o importanță fundamentală. Este de ajuns să cităm aici aceste cuvinte ale Sfântului Ioan Scărarul: „Nu poate doctorul vindeca pe cel ce suferă, nerugat mai întâi de el și neajutat prin arătarea ranei lui cu deplină încredere".[170]

Din ele se vede că ascultarea de părintele duhovnicesc nu este totuna cu supunerea oarbă față de o autoritate silnică. Ea se întemeiază pe credință,[171] încredere desăvârșită[172] și mai ales pe iubire.[173] Respectul deplin față de libertatea fiilor săi duhovnicești este, de altfel, o însușire a adevăraților Părinți, care îndeamnă, și nu silesc, care sfătuiesc, și nu poruncesc, urmând întru totul cuvântul Sfântului Apostol Petru: „Păstoriți turma lui Dumnezeu, dată în paza voastră, cercetând-o; nu cu silnicie, ci cu voie bună, după Dumnezeu (...) Nu ca și cum ați fi stăpâni..., ci pilde făcându-vă turmei" (1 Pt. 5, 2). Atunci când fiii lor sporesc duhovnicește și înaintează spre starea bărbatului desăvârșit în Hristos, Părinții încetul cu încetul îi lasă slobozi pe cale, urmând pilda Sfântului Ioan Botezătorul, cel care a rostit cu desăvârșită smerenie: „Acela trebuie să crească, iar eu să mă micșorez" (In 3, 30).

---

[166] Cf. Avva Dorotei, *Epistole*, B, 4.
[167] Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, V, 6-8; *Epistole*, B, 4. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), LIII, 8.
[168] *Pateric*, Pentru Avva Antonie, 40. Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Imne*, IV, 25.
[169] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *loc. cit. Cele 100 de capete* ale lui Calist și Ignatie Xanthopol, 15.
[170] *Către Păstor*, VII, 36.
[171] Cf. *Cele 100 de capete* ale lui Calist și Ignatie Xanthopol, 15.
[172] Cf. *Pateric*, Pentru Avva Pimen, 172. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, IV, 7.
[173] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Către Păstor*, V, 24.

4

Arătarea gândurilor

În cadrul legăturii dintre fiu și părintele său duhovnicesc și al tămăduirii sufletești care se lucrează prin mijlocirea ei, arătarea gândurilor (ἐξαγόρευσις τῶν λογισμῶν) are un rol de căpetenie.

Această practică poate fi privită ca un fel de spovedanie, dar nu este așa. Deosebirea fundamentală dintre ele este faptul că spovedania este o sfântă taină, în timp ce arătarea gândurilor nu are acest caracter sacramental. De aceea, ea nu se face în mod obligatoriu înaintea unui preot, ci se face înaintea unui părinte duhovnicesc, care poate fi, desigur, și preot, dar și un simplu monah, pe care însă însușirile sale duhovnicești îl îndreptățesc pentru aceasta. Iar dacă adesea și spovedania, și arătarea gândurilor se fac către una și aceeași persoană, care este și preot, și părinte duhovnicesc, totuși uneori se poate ca omul să se îndrepte spre persoane diferite pentru aceste două trebuințe duhovnicești deosebite una de cealaltă. În timp ce spovedania constă în mărturisirea păcatelor înaintea lui Dumnezeu în prezența preotului – care, așa cum se spune în rugăciunea de dinaintea spovedaniei, nu este decât un martor – și în primirea dezlegării de ele, de la acesta, arătarea gândurilor constă în a-i descoperi părintelui duhovnicesc toate cugetele – care nu sunt, toate, păcătoase –, pentru ca el să ajungă să cunoască starea lăuntrică a fiului său, iar acesta să primească astfel de la el sfaturile și îndemnurile cele mai potrivite pentru a putea spori duhovnicește și a înainta pe calea vindecării și a mântuirii sufletului său.

Faptul că vorbim despre arătarea „gândurilor" ar putea, pe de altă parte, să sugereze o apropiere, chiar dacă parțială, de psihanaliză. Dar trebuie să arătăm că și aici există o deosebire fundamentală: cel care-și dezvăluie gândurile înaintea duhovnicului nu face o operație de rememorare a trecutului său personal. Sfinții Părinți de altfel interzic aducerea-aminte amănunțită de cele trecute, din pricina multelor neajunsuri și chiar primejdii pe care le implică. Sfântul Marcu Ascetul, de pildă, scrie că „păcatele de odinioară, pomenite special după chipul lor, vatămă (...). Căci dacă apar în cuget însoțite de întristare, îl desfac pe om de nădejde, iar dacă i se zugrăvesc fără întristare, își întipăresc din nou vechea întinăciune".[1] Și adaugă: „Când mintea, prin lepădarea de sine se ține strâns numai de gândul nădejdii, vrăjmașul, sub mo-

---

[1] *Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte*, 151.

tiv de mărturisire, îi zugrăvește păcatele de mai înainte, ca să stârnească din nou patimile, uitate prin harul lui Dumnezeu (...). Căci făcând vrăjmașul aceasta, chiar de va fi omul luminat și urâtor de patimi, se va întuneca, tulburându-se pentru cele făcute. Iar de va fi încă încețoșat și iubitor de plăceri, va zăbovi desigur în convorbirea pătimașă cu momelile, încât amintirea aceasta nu-i va fi o mărturisire, ci început de păcătuire".[2]

Gândurile care se destăinuie sunt, deci, gândurile din prezent. Și nu e vorba de oricare dintre ele, ci de cele care revin neîncetat și care într-un anume fel viețuiesc în suflet. Sfântul Ioan de Gaza îl sfătuiește pe unul dintre cei care i se adresau cerându-i sfatul: „Nu trebuie să se întrebe despre toate gândurile ce se ivesc. Căci unele sunt trecătoare. Ci numai despre cele ce stăruie și războiesc pe om".[3] „Gândul care zăbovește în tine și te războiește, spune-l lui avva al tău", învață, la rândul său, Sfântul Varsanufie.[4] Într-adevăr, acest soi de gânduri îi descoperă părintelui duhovnicesc starea fiului său, frământările sale, pornirile, înclinările, într-un cuvânt așezarea sa lăuntrică, ca și ispitele la care este supus, fie de pofta sa,[5] fie din lucrarea diavolilor. Gândurile de acest fel vădesc, de asemenea, care sunt neputințele sufletului, părțile lui slabe pe care cu precădere le atacă diavolii, care dintre puterile lui nu sunt încă deplin vindecate și care, deci, se pot îmbolnăvi din nou, sau, cel mai adesea, care sunt părțile lui încă bolnave.

În sens mai larg, *exagoreusis* – termenul grec are o sferă mai largă decât expresia „arătarea gândurilor" prin care se traduce de obicei în alte limbi – constă în destăinuirea oricărui gând care tulbură, a oricărei stări neobișnuite, a îndoielilor, a tot ce neliniștește și frământă sufletul. Prin aceasta de asemenea se fac cunoscute anumite amănunte din felul de a viețui, pentru a se cunoaște dacă acesta este întru totul cel cuvenit; dat fiind că orice lucru, cât de mic, are o semnificație pentru viața duhovnicească.

Modalitățile practice de arătare a gândurilor sunt felurite. Unii dintre Sfinții Părinți învață să se facă cel puțin în fiecare zi. Sfântul Simeon Noul Teolog îndeamnă la o mărturisire a cugetelor în fiecare ceas.[6] Ea se poate face și mai des, și de nenumărate ori în timpul aceleiași zile, după pilda ucenicului care a mers de unsprezece ori să ceară sfat de la avva al său, fără să fie în vreun fel dojenit pentru aceasta.[7] De asemenea, se poate face și mai rar, ca depinzând de fapt de frecvența gândurilor și de posibilitatea concretă de a te întâlni cu părintele duhovnicesc. În unele mânăstiri, pentru ea sunt fixate ore

---

[2] *Ibidem*, 152.
[3] Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 165.
[4] *Ibidem*, 215.
[5] Cf. Iac. 1, 14. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 256. *Pateric*, Pentru avva Sisoe, 44.
[6] *Cateheze*, XXVI, 299-303.
[7] *Viețile Părinților*, V, 5, 13, PL 73, 876C-D.

anume. Dacă nu poţi ajunge îndată la părintele duhovnicesc, se recomandă însemnarea gândurilor pe măsură ce apar,[8] arătând timpul şi împrejurările în care s-au ivit, pentru a putea fi mărturisite apoi în chip amănunţit.

Această practică presupune desigur multă trezvie şi atenţie de fiecare clipă la stările şi mişcările sufletului.

Înainte de orice, se cuvine să nu fie nimic trecut cu vederea: să nu se ascundă nimic, să nu se uite nimic, să nu se înlăture nimic, să nu fie nimic dezvăluit în chip strâmbat sau acoperit, ci destăinuirea să se facă cu toată libertatea, fără ruşine sau teamă. „Ca lui Dumnezeu, spune-i (părintelui duhovnicesc) toate gândurile tale... fără să ascunzi nimic", învaţă Sfântul Simeon Noul Teolog.[9] „Nu unele să le taci, iar altele să le spui aceluia (părintelui), ci toate să le mărturiseşti şi în toate să te sfătuieşti", spune Avva Dorotei.[10] „Dacă întrebi un Bătrân despre un gând, arată-i-l deschis", sfătuieşte Avva Isaia.[11] „Libertatea în gânduri – arată limpede Sfântul Ioan de Gaza – stă în aceea ca cel ce întreabă să-şi dezvăluie deplin gândul celui întrebat şi să nu ascundă ceva din el, nici să-l acopere cu ceva, din ruşine, nici să nu-l înfăţişeze ca pe al altuia, ci ca pe al său propriu, aşa cum este. Căci acoperirea mai degrabă vatămă".[12] Iar Sfântul Ioan Casian scrie şi el: „Trebuie spuse (Bătrânilor), fără nici un ocol, toate gândurile care răsar în inimile noastre", chiar dacă „sfiala primejdioasă ne-ar îndemna să nu le dăm pe faţă".[13]

Într-adevăr, când e vorba să-şi dezvăluie gândurile, omul are de înfruntat înlăuntrul său multe împotriviri, care se nasc din pricina mândriei[14] şi slavei deşarte,[15] ca şi din teama, iscată de aceste două patimi, de a nu fi judecat ca păcătos sau de a nu fi mustrat.[16] Trebuie biruite de asemenea îndemnurile viclene ale diavolilor, care se silesc în chip deosebit să împiedice dezvăluirea gândurilor,[17] de care se tem pentru că prin ea uneltirile lor pot fi uşor descoperite şi ocolite.[18] În general, ei îl fac pe om să se îndoiască de folosul unei asemenea mărturisiri, după cum arată limpede mărturia unui frate, din care, pe de altă parte, vedem cât de greu este să se tămăduiască cineva de o patimă dacă nu-şi descoperă toate gândurile părintelui duhovnicesc: „Aveam patimă sufletească şi mă biruiam de dânsa. Şi auzind pentru Avva Zinon, că pe mulţi care se aflau aşa, i-a vindecat, am voit să mă duc şi să-i vestesc lui; iar satana mă oprea, zicând că de vreme ce ştii ce trebuie să faci, fă cum citeşti şi nu te

[8] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, IV, 32.
[9] *Imne*, IV, 27-28.
[10] *Învăţături de suflet folositoare*, V, 1.
[11] Asceticon, IV, 3.
[12] Sf. Varsanufie şi Ioan, *Scrisori duhovniceşti*, 375.
[13] *Convorbiri duhovniceşti*, II, 11, 12. Cf. *Aşezămintele mănăstireşti*, IV, 9.
[14] Cf. *Apoftegme*, 592/50.
[15] Cf. Avva Ammona, *Învăţături duhovniceşti*, IV, 24.
[16] Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovniceşti*, II, 12, 13.
[17] Cf. *Apoftegme*, N 509-510. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, IV, 62.
[18] Cf. Avva Dorotei, *Învăţături de suflet folositoare*, V, 6, 7.

mai duce și supăra pe bătrânul (...) Iar de multe ori m-am dus la bătrânul, vrând să-i spun lui gândul, și nu mă lăsa vrăjmașul, aducând rușine în inima mea și aceleași zicând. Și acestea îmi aducea vrăjmașul ca să nu arăt doctorului patima și să mă vindec (...) Iar mai pe urmă, plângând, mi-am zis: Până când, ticăloase suflete, nu vrei să te tămăduiești ? Alții vin de departe la bătrânul și iau lecuire, iar tu nu te rușinezi că, având doctorul aproape, nu vrei să te tămăduiești ?".[19]

Dezvăluirea gândurilor este cu totul de trebuință pentru sporirea duhovnicească. Sfântul Vasile cel Mare învață astfel: „Fiecare..., dacă vrea cu adevărat să facă progrese însemnate și să ducă o viață corespunzătoare poruncilor Domnului nostru Iisus Hristos, trebuie să nu păstreze secretă în sine nici o mișcare a sufletului său (...), ci să-și deschidă tainele inimii acelora dintre frați care sunt încredințați să poarte grijă cu iubire și compasiune de cei bolnavi".[20] Un Părinte spune chiar că: „nu este altă cale de mântuire decât mărturisirea cugetelor sale Părinților care au dreapta socotință".[21] Sfântul Teodor Studitul spune și el: „Să știe toți că nimic nu duce mai lesne și mai iute la mântuire (și la desăvârșire) ca arătarea gândurilor (părintelui duhovnicesc)".[22]

Se cuvine să subliniem în chip deosebit rostul tămăduitor și feritor de boală al acestei practici, care are o importanță capitală în lucrarea de vindecare a sufletului.

Celui care-i vestește toate gândurile sale, părintele duhovnicesc îi poate descoperi înțelesul și valoarea duhovnicească ale celor dezvăluite și-l poate sfătui și îndruma ce anume să facă și cum să se poarte. Fiind nepătimaș și având dreaptă socotință, adevăratul părinte duhovnicesc poate judeca limpede cele care-i sunt arătate; luminat de Sfântul Duh, el poate, de asemenea, să dea sfatul potrivit. El poate, de pildă, să arate de ce natură este un gând sau altul, ce se ascunde îndărătul lui, la ce poate duce, dacă este un gând oarecare sau, dacă este unul rău, cum să i te împotrivești. Gândul care te mână spre o faptă anume vine el de la diavol sau este insuflat de îngeri ? Și, legat de aceasta, să dai sau nu urmare îndemnului cugetelor ? Imaginea care apare adeseori, dorința care se iscă în inimă într-o anume împrejurare, o anume mișcare a sufletului, sunt ele neprihănite, sunt ele după voia lui Dumnezeu, sunt ele oarecare, nici bune, nici rele, sau sunt cu totul rele ?[23] Cerând sfatul părintelui, omul capătă răspuns sigur la toate aceste întrebări care-l tulbură, scăpând de îndoială, de rătăcire, de greșeală, de amăgirea la care-l conduce propria lui judecată, de cursele pe care i le întinde voința proprie, care-l împinge pe om să se conducă după reguli proprii și după dorințele sale, în loc de a se supune voii lui Dumnezeu. De altfel, Sfinții Părinți învață că omul

---

[19] *Pateric*. Pentru Avva Zinon, 11.

[20] *Regulile mari*, 26.

[21] *Apoftegme*, la P. Everghetinos, *Synagogé*, Constantinopol, 1861, p. 68, col. 1.

[22] *Catehezele mari*, ed. Papadopoulos-Kerameus, p. 176.

[23] În *Scrisorile duhovnicești* ale Sf. Varsanufie și Ioan găsim nenumărate exemple de vestire a gândurilor către părintele duhovnicesc și de întrebări legate de ele.

trebuie să-și arate gândurile tocmai din pricina primejdiilor care-l pândesc dacă-și urmează propria judecată și propria voie. Astfel, Sfântul Antonie cel Mare spune: „Știu călugări care, după multe osteneli, au căzut și întru ieșire din minți au venit, pentru că s-au nădăjduit în lucrul lor și amăgindu-se nu au înțeles porunca celui ce a zis: Întreabă pe tatăl tău, și-ți va vesti ție (Deut. 32, 7)".[24] Iar Sfântul Pahomie arată că, din pricină că nu și-au arătat rănile sufletului unui părinte duhovnicesc, „mulți s-au omorât pe ei înșiși, unul, ieșit din minți, aruncându-se de pe o stâncă, altul spintecându-și pântecele, alții în felurite alte chipuri. Căci mare pagubă și primejdie aduce să nu descoperi îndată răul care e în tine celui care are știința".[25] Cel mai adesea la astfel de rătăcire se ajunge din lucrarea diavolilor, care lesne se strecoară în omul ce stăruie în voia lui. „Dacă omul nu înfățișează toate ale sale..., diavolul găsește în el o voie și o pornire de îndreptățire, și prin ea îl va răpune", arată Avva Dorotei,[26] adăugând că pe „cel care urmează desăvârșit voii și gândului lui", repede „îl rostogolește vrăjmașul cum voiește".[27] De aceea, vestirea gândurilor, prin care omul se predă judecății și voii părintelui său duhovnicesc, se vădește a fi ferire și bună pază de amăgirile și tulburările pricinuite de diavoli. „Această rânduială – scrie Sfântul Ioan Casian – nu numai că-l va învăța pe tânăr să meargă pe calea adevărată a dreptei judecăți, având un îndrumător sigur, dar chiar îl va păzi neatins de tot felul de înșelăciuni și curse ale dușmanului. Cine trăiește nu după socoteala lui, ci după exemplul celor mai mari, nu va putea fi amăgit de nimic – căci dușmanul cel viclean nu se va mai putea folosi de ignoranța celui ce din cauza unei rușini nelalocul ei nu mai știe cum să-și acopere toate gândurile care i se nasc în minte –, căci le poate reproba sau admite cu ajutorul examenului matur al Bătrânilor".[28] Iar Avva Dorotei sfătuiește astfel: „Dacă s-ar întări sufletul prin mărturisirea tuturor gândurilor sale și prin auzirea de la un cunoscător al îndemnului: Fă aceasta, sau nu face aceasta; aceasta e bine, aceasta nu e bine; aceasta e o pornire de îndreptățire a ta; aceasta e o voie a ta. Sau ar auzi, iarăși: Nu e momentul potrivit pentru acest lucru; iar altă dată: acum e momentul, – nu ar afla diavolul prin ce înșelăciune să-l vatăme pe el, sau să-l rostogolească, pentru că întotdeauna ar fi cârmuit și din toate părțile sprijinit".[29]

Diavolii se folosesc de gândurile tăinuite pentru a-și împlini lucrarea lor vicleană, cele mai multe dintre cugete fiind de altfel aduse de ei tocmai în acest scop. Astfel, Sfântul Patriarhul Antonie Studitul arată că nimic nu dă putere diavolilor și sfaturilor vrăjmașe ca ținerea lor în inimă,[30] iar Avva Pimen, amintind un cuvânt al Avvei Ioan Colov, spune că „de nimic nu se

---

[24] *Patericul*, Pentru Avva Antonie, 39.
[25] *Viața Sfântului Pahomie* (I), 96.
[26] *Învățături de suflet folositoare*, V, 2.
[27] *Ibidem*, 3.
[28] *Convorbiri duhovnicești*, II, 10.
[29] *Învățături de suflet folositoare*, V, 4.
[30] Citat de I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma, 1955, p. 159.

bucură așa de mult vrăjmașul ca de cei ce nu-și arată gândurile lor".[31] De aceea, Sfântul Teodor Studitul învață: „Vedeți cât de multe sunt cursele și amăgirile diavolului ! Iar din ele nu va scăpa omul decât prin vestirea gândurilor sale".[32]

Vădirea gândurilor îl ferește pe om de păcatele pe care le zămislesc gândurile ascunse. „De unde vin printre voi (...) faptele necugetate (...) ? Nu, oare, din pricină că nu vă descoperiți gândurile cele rele, ci le ascundeți și nu le mărturisiți ?", întreabă Sfântul Teodor Studitul,[33] adăugând: „Începutul și rădăcina păcatelor pe care le facem sunt gândurile rele".[34] De asemenea, destăinuirea gândurilor împiedică întărirea patimilor sau ivirea unora noi, la care conduc delăsarea și stăruirea în ele.

În sfârșit, ea scoate din suflet gândurile care-l macină și-l surpă, și care au cele mai nenorocite urmări pentru viața lăuntrică tocmai fiindcă rămân ascunse. Într-adevăr, gândurile nemărturisite continuă să viețuiască în suflet, adesea neștiute și nevăzute, se înrădăcinează în el, cresc și, încetul cu încetul, ajung să-l otrăvească. Ele duc sufletul într-un soi de robie din care iese cu atât mai greu cu cât omul s-a lenevit mai mult să se dezbare de ele și a întârziat să le descopere înaintea părintelui duhovnicesc. Din această cauză, Sfântul Ioan Casian vorbește despre „puterea gândurilor ascunse asupra noastră" și „robia groaznică în care ne țin câtă vreme rămân nemărturisite".[35] Într-un cuvânt, așa cum spune un Bătrân îmbunătățit: „Dacă te războiesc gânduri întinate, nu le ascunde, ci spune-le numaidecât părintelui tău duhovnicesc (...). Căci, dacă le ascunzi, ele se înmulțesc și prin putere (...). Și asemenea unui vierme înăuntru lemnului, tot astfel și gândul rău (ascuns) surpă inima".[36] Iar Sfântul Teodor Studitul învață la fel: „După cuvântul Scripturii (1 Cor. 14, 25) vă îndemn, fraților, vestiți cele ascunse ale inimii voastre. Căci planta care are vierme la rădăcină moare, iar sufletul care-l ține pe șarpe, adică ascunde ceva, nu poate să nu putrezească, să nu se umple de viermi și să nu se strice cu totul. Vă rog, deci, fraților, scoateți afară pe cel ce vă roade întru ascuns".[37]

Sfinții Părinți îndeosebi arată că cel care nu-și mărturisește toate gândurile sale fie își întreține bolile, fie chiar le sporește. „Cel ce ascunde șarpele (adică gândurile rele de părintele său), rătăcește pe locuri fără căi", spune Sfântul Ioan Scărarul.[38] Nearătarea gândurilor iscă boli cu atât mai mari cu cât gândurile sunt mai rele și mai tăinuite, și este legată strâns de patima mândriei, pe care o întărește, așa cum spune un Părinte: „Cel care-și ascunde

[31] *Patericul*, Pentru Avva Pimen, 101.
[32] *Catehezele mari*, ed. Papadopoulos-Kerameus, p. 533.
[33] *Catehezele mici*, ed. Auvray, p. 464.
[34] *Ibidem*.
[35] *Convorbiri duhovnicești*, II, 11.
[36] *Apoftegme*, N 592/50.
[37] *Catehezele mari*, ed. Papadopoulos-Kerameus, p. 623.
[38] *Scara*, IV, 39.

gândurile bolește de mândrie".[39] De aceea Sfântul Pahomie învață că „greșește mult cel care nu-și arată îndată răul celui care are știința tămăduirii, înainte de a se învechi boala".[40]

Arătarea gândurilor este deci mijlocul sigur prin care omul se poate feri de bolile care-l pândesc și prin care, de asemenea, se poate vindeca de cele care s-au abătut asupra lui. „Cel care nu-și spune gândurile sale rămâne nevindecat", spune Sfântul Ioan de Gaza.[41] Iar Sfântul Ioan Casian spune și el că dacă „ne tăinuim gândurile și roșim să le spunem și altora (Bătrânilor)", „nu putem dobândi leacuri de mântuire".[42] Dimpotrivă, „cel care nu se teme să-și descopere gândurile înaintea Părinților, le alungă de la el", învață Avva Ammona.[43] Iar Sfântul Ioan Scărarul arată că „ranele descoperite nu se vor mări, ci se vor tămădui".[44] Într-adevăr, „după cum șarpele care iese din ascunzătoarea sa fuge numaidecât, tot așa și gândul rău, descoperit, se îndepărtează (...). Cine-și arată gândurile primește îndată vindecare", spune un alt Părinte.[45] În Rânduiala mânăstirii „Sfânta Maria Binefăcătoarea" din Constantinopol se cere: „Acum este vremea arătării gândurilor, acum se face îngrijirea bolilor sufletului vostru (...). Spuneți, dar, lămurit (bolile voastre), ca să dobândiți sănătatea desăvârșită a sufletului".[46]

În bună parte vindecarea se datorează chiar simplei descoperiri a gândurilor. Cel care și-a mărturisit toate gândurile sale se simte eliberat de apăsarea și întunecarea aduse de ele în sufletul său, scapă de neliniște, de teamă și de tulburarea inimii, adică de neliniștea și deznădejdea legate de ele, încearcă un sentiment de ușurare și pace, își simte sufletul ușor și plin de bucurie.[47] „Ce este mai luminos decât un suflet dăruit pururea acestui exercițiu ? Cei care l-au experimentat știu ce nădejde, ce lipsă de griji, ce libertate dobândesc ! Și, mai cu seamă, ce lipsă de teamă (...), ce îmblânzire a luptelor și, în sfârșit, ce curăție a sufletului !", exclamă patriarhul Antonie Studitul.[48] Sfinții Părinți vorbesc mai ales despre lipsa de grijă (ἀμεριμνία) pe care o are cel ce obișnuiește să-și mărturisească gândurile. Amintind despre vremea în care îl avea drept părinte duhovnicesc pe Sfântul Ioan de Gaza, Avva Dorotei scrie: „Nu aveam nici un necaz și nici o grijă. Iar de se întâmpla să am vreun gând, luam tăblița și scriam Bătrânului (...) Și înainte de a primi porunca lui, încă scriind, simțeam folosul ușurării. Așa de mari erau negrija (ἀμεριμνία) și

---

[39] *Apoftegme*, 592/50.
[40] *Viața Sfântului Pahomie* (I), 96.
[41] Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 320.
[42] *Convorbiri duhovnicești*, II, 12.
[43] *Învățături duhovnicești*, IV, 24.
[44] *Scara*, IV, 13.
[45] *Apoftegme*, 592/50.
[46] *Rânduiala de la Evergetis*, cap. 7, citată de I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma, 1955, p. 226.
[47] *Patericul* este plin de astfel de pilde grăitoare.
[48] Citat de I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Roma, 1955, p. 159.

odihna (ἀνάπαυσις)".[49] „Toate le încredințam bătrânului Avvă Ioan. Niciodată nu suferearn să fac ceva fără sfatul lui (...) Și niciodată nu îngăduiam gândului să mă facă să mă încred în mine însumi, fără întrebare. Și credeți-mă, fraților, că eram în mare odihnă, într-o mare negrijă (...)".[50]

Dar să nu uităm că aceste roade, care se ivesc aproape îndată după arătarea gândurilor, și vindecarea pe care ea o aduce se datoresc în mare parte sfaturilor și îndrumărilor cerute de la părintele duhovnicesc care, primind mărturisirea sinceră a fiului său, cunoaște limpede starea lăuntrică acestuia și poate spune astfel cu exactitate care este boala și care sunt leacurile potrivite. Fără ele, omul n-ar putea nicicum să se vindece. „După cum, când e vorba de bolile trupești – scrie patriarhul Antonie Studitul – doctorul îngrijește și dă leacuri pentru rana pe care a găsit-o și pe care a văzut-o el însuși cu ochii săi, tot așa e și cu relele sufletului. Cel care se lasă în voia sa și lucrează după bunul său plac, fără să-și descopere boala sufletului Părinților, arătându-le gândurile, este vrednic de plâns, căci va auzi cuvântul care-l osândește: «Vai de cei care sunt înțelepți în ochii lor și pricepuți după gândurile lor !» (Is. 5, 21)".[51]

Descoperirea deasă și neîncetată a gândurilor îl ajută pe părintele duhovnicesc să pună în lucrare tratamentul, adesea lung, care duce la tămăduirea sufletului de toate patimile sale, pentru că el ajunge să cunoască limpede și în întregime starea bolnavului, tendințele și evoluția bolii lui. În acest sens Sfântul Ioan Casian spune: „Cu cât tulburările sunt mai des văzute și combătute, cu atât mai repede vine și vindecarea".[52]

De aceea, la părintele duhovnicesc se merge ca la un medic.[53] Astfel, Sfântul Vasile cel Mare îndeamnă să ne descoperim tainele inimii „celor care au sarcina să poarte grijă cu iubire și compasiune de cei bolnavi".[54] La rândul său, Sfântul Ioan Scărarul sfătuiește așa: „Dezgolește-ți, dezgolește-ți rana în fața doctorului și nu te rușina să zici: A mea este buba, părinte, a mea e rana !";[55] iar Sfântul Varsanufie scrie: „Gândul care zăbovește în tine și te războiește, spune-l lui avva al tău. Și acela te va lecui pe tine".[56] „Toate pornirile noastre trebuiesc destăinuite fără nici o acoperire Bătrânilor" și la ei să căutăm „leacuri pentru rănile noastre", sfătuiește Sfântul Ioan Casian.[57] Faptul că duhovnicul este socotit un adevărat doctor, iar descoperirea gândurilor, terapie pentru bolile sufletului, se vede din formulele multor Rânduieli de viețuire mânăstirească.[58] Astfel, Rânduiala mânăstirii Sfântul Ioan Bote-

---

[49] *Învățături de suflet folositoare*, I, 24.
[50] *Ibidem*, V, 6.
[51] Citat de I. Hausherr, *op. cit.*, p. 159.
[52] *Așezămintele mânăstirești*, VI, 3.
[53] A se vedea, de pildă, *Apoftegme*, N 509-510.
[54] *Regulile mari*, 26.
[55] *Scara*, IV, 56.
[56] Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 215.
[57] *Convorbiri duhovnicești*, II, 13.
[58] *Rânduiala* (*typikon*) este o culegere de reguli după care este organizată în mod practic viața dintr-o mânăstire.

zătorul, de lângă Serres, în Macedonia, hotărăște ca în mânăstire să fie puși „duhovnici, pentru ca fiecare, alegându-și unul, să-și arate rănile, potrivit sfintelor canoane, pentru a primi din partea doctorilor duhovnicești îngrijirile potrivite fiecărei boli în parte. Iar răni sunt gândurile (...). Este deci de mare folos să-l ai aproape pe doctor".[59] Rânduiala mânăstirii Prea Sfintei Fecioare, Maica lui Dumnezeu, din Machaera, în capitolul 11, privitor la mărturisirea gândurilor, stipulează că „cel care are slujirea (de duhovnic) (...) se cuvine să aibă toată grija și să-i asculte cu răbdare pe cei care vor să se mărturisească, și să-i dea fiecăruia leacul potrivit"; dacă gândurile „vor fi ușor de înlăturat și nu stăruie în a tulbura", ele pot fi arătate și unora dintre frații pe care el i-a însărcinat cu aceasta, iar „cele care cer mai mare îngrijire (medicală) duhovnicească" îi vor fi aduse lui la cunoștință, iar el va „da îngrijirea cuvenită, pe măsura bolii".[60]

Funcția terapeutică a duhovnicului, legată de descoperirea gândurilor, se exercită prin ascultarea plină de bunăvoință și răbdare a celui care își deschide sufletul înaintea lui, prin mângâierea și îmbărbătarea lui, prin luarea asupra sa a neputințelor acestuia și prin rugăciune stăruitoare pentru el. Sfinții Părinți arată adeseori că părintele duhovnicesc este mijlocitor către Dumnezeu al fiului său, iar tămăduirea este dată prin harul dumnezeiesc, ca răspuns la rugăciunile sale stăruitoare,[61] așa cum scrie Sfântul Varsanufie: „Gândul... spune-l lui avva al tău. Și acela te va lecui pe tine, prin Dumnezeu".[62] Iar un frate spune, în același sens: „Prin rugăciunile Bătrânului m-a vindecat Dumnezeu".[63] Pentru aceasta trebuie ca cel care-și mărturisește gândurile să aibă față de părintele său, iar prin el față de Dumnezeu, starea cuvenită; să-și facă, adică, mărturisirea cu credință și cu străpungerea inimii, din tot sufletul, după cum ne arată această apoftegmă: „Doi frați, locuind deosebi, mergeau unul către altul. Și a zis unul dintr-înșii celuilalt: Voiesc să mă duc la Avva Zinon și să-i spun un gând. A zis și celălalt: Și eu voiesc aceasta. Deci s-au dus amândoi împreună. Și luându-i pe fiecare deosebi, și-au spus gândurile lor. Și unul, spunându-le, a căzut înaintea Bătrânului rugându-l cu multe lacrimi ca să se roage lui Dumnezeu pentru dânsul. Și Bătrânul i-a zis lui: Mergi, nu te slăbi pe tine și nu grăi de rău pe cineva și nu te lenevi la rugăciunea ta". Și ducându-se fratele, s-a vindecat. Iar celălalt, spunându-i gândul său Bătrânului, a adaus moale și cu nebăgare de seamă: Roagă-te pentru mine ! Dar n-a cerut cu deadinsul. Iar după o vreme s-a întâmplat de s-au întâlnit unul cu altul. Și a zis unul dintr-înșii: Când am mers către Bătrânul, i-ai spus lui gândul care ziceai că voiești să-l spui lui ? Iar acela a zis: Da, i-am

[59] *Le Typikon du monastère du Prodrome*, cap. 13, în *Byzantion*, 12, 1937, p. 50.
[60] Citat de I. Hausherr, *op. cit.*, p. 219.
[61] A se vedea, de pildă, *Apoftegme*, N 509-510. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 215.
[62] *Scrisori duhovnicești*, 215.
[63] *Apoftegme*, 509-510.

spus ! A întrebat acela: Oare te-ai folosit după ce i-ai spus ? Răspuns-a fratele: Da, m-am folosit, că pentru rugăciunile bătrânului m-a vindecat Dumnezeu. Iar celălalt a zis: Eu măcar că i-am mărturisit gândurile mele, nu am simțit vreo ușurare. Zis-a lui cel ce s-a folosit: Și cum te-ai rugat Bătrânului ? Răspuns-a acela: I-am zis lui: roagă-te pentru mine, că am acest gând ! Iar celălalt a zis: Eu, mărturisindu-mă lui, am udat picioarele lui cu lacrimile mele, rugându-l ca să se roage lui Dumnezeu pentru mine. Și prin rugăciunea lui m-a vindecat Dumnezeu".[64]

Pentru ca descoperirea gândurilor să fie tămăduitoare, trebuie ca acela care cere sfat să se încreadă desăvârșit în părintele său duhovnicesc. „Unde inima ta nu are vestire, nu lua aminte", sfătuiește Avva Pimen.[65] De aceea, de la bun început părintele trebuie ales cu multă grijă, iar după aceea întru nimic nu trebuie călcat cuvântul lui. Astfel, un părinte învață: „După cum, când e vorba de vindecarea trupului, căutăm medici pricepuți, tot așa trebuie să cercetăm iscusința (părintelui) pe care l-am întâlnit, iar apoi numai lui să-i descoperim suferințele sufletului; să nu ne împotrivim îngrijirilor lui, ci să le primim cu recunoștință, chiar dacă pentru o vreme ele ne produc durere".[66] De altfel, această încredere deplină, care îl face pe om să-și dezvăluie gândurile, știind că nu va fi judecat și osândit, îl face să și primească poruncile duhovnicului, oricare ar fi ele, fără nici o șovăială și fără să se îndoiască de folosul lor.

Descoperirea gândurilor trebuie să se facă întotdeauna înaintea aceluiași părinte, căruia se cuvine să i se rămână întotdeauna următor credincios.[67] Sfinții Părinți arată că dorința de schimbare a părintelui duhovnicesc, care vădește o împotrivire primejdioasă la leacurile date, mai întotdeauna vine din lucrarea diavolului[68] și duce la sporirea răului.[69] Dezvăluirea gândurilor înaintea aceluiași părinte permite urmarea până la capăt a tratamentului dat de acesta în vederea vindecării depline. De altfel, numai așa poate părintele duhovnicesc să-l cunoască bine pe fiul său, să-i știe și tăria și slăbiciunile, neputințele care-i sunt proprii, înclinările cele mai tainice, felul propriu de înaintare; și numai astfel, întemeiat pe cunoașterea lui deplină, poate stabili felul bolii și leacul potrivit.

Arătarea gândurilor înaintea unui părinte duhovnicesc nu constituie un scop în sine, așa cum am mai spus. Nu ea pricinuiește tămăduirea, iar roadele ei nu se arată întotdeauna de îndată. Ea singură nu-l poate vindeca pe om. Simpla înfățișare a gândurilor, și nimic mai mult, nu duce la nimicirea puterii

[64] *Patericul*, Pentru Avva Zinon, 9.
[65] *Pateric*, Pentru Avva Pimen, 80.
[66] P. Everghetinos, *Synagogé*, Constantinopol, 1861, p. 68, col. 1.
[67] Cf. Sf. Simeon Studitul, citat de I. Hausherr în introducerea sa la *Viața Sfântului Simeon Noul Teolog*, p. XLIX-L.
[68] *Ibidem*, p. L.
[69] *Ibidem*.

lor de a naște patimi în suflet. Se poate ca gândurile care ne-au tulburat adesea să stăruie în a ni se înfățișa în minte. Important este dacă le urmăm sau nu. Vestindu-le duhovnicului și întrebându-l pe el (din textele ascetice reiese echivalența acestor două expresii), vom afla de unde vin, care este adevărata lor natură, iar dacă sunt rele, cum putem să ne împotrivim. Iar odată acestea știute, avem a ne război cu ele, până ce le vom birui.

5

Lupta împotriva gândurilor

1. Lupta lăuntrică

În cadrul lucrării de tămăduire a bolilor sufletului și de redobândire a sănătății lui, lupta (πάλη, ἀγών) cu gândurile are un loc central.

Ferirea de faptele rele și de păcătuirea cu lucrul[1] este doar o primă treaptă în urcușul duhovnicesc, iar aceasta nu este de ajuns:[2] omul trebuie să se îndepărteze și de gândurile rele,[3] pentru a se feri de păcatul cu gândul.[4] „Vă rog, fraților, să ne înfrânăm de la gânduri, tot așa cum ne înfrânăm de la fapte", învață un Bătrân.[5] Într-adevăr, toate răutățile pe care le săvârșește omul izvorăsc din gândurile rele, fiindcă acestea mai întotdeauna duc la păcat,[6] iar manifestarea patimilor în faptele de răutate își are rădăcina în manifestarea lăuntrică a acestora, sub forma mișcărilor pătimașe dinlăuntrul omului, a închipuirilor și a gândurilor. „Izvorul și pricina a tot păcatul sunt gândurile rele", arată Origen.[7] „Toate păcatele bat mai întâi numai prin gânduri la ușa minții", arată Sfântul Isihie Sinaitul.[8] De altfel, prin mijlocirea lor lucrează diavolii răutatea lor în om.[9] „Cei ce caută pururea sufletul nostru îl caută prin cugetări pătimașe, ca să-l împingă la păcatul cu gândul sau la cel cu lucrul", arată Sfântul Maxim Mărturisitorul,[10] adăugând: „Dracii iau prilejurile de a stârni în noi gândurile pătimașe din patimile aflătoare în suflet. Pe urmă, războindu-ne mintea prin aceste gânduri, o silesc la consimțirea cu

---

[1] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 87.
[2] A se vedea, de pildă, sfaturile lui Filotei Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 37.
[3] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, I, 37.
[4] Cf. Evagrie, *Antireticul*, Prefață.
[5] *Apoftegme*, N 220.
[6] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 52 („Când vezi mintea îndeletnicindu-se cu păcatele și nu o oprești, cunoaște că nu va întârzia nici trupul să alunece în ele").
[7] *Tâlcuire la Psalmul 20*, 11, PG 27, 129C.
[8] *Cuvânt despre trezvie*, II, 9. A se vedea, de asemenea, Filotei Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 33.
[9] Cf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie*, II, 72. Cf. II, 71.
[10] *Capete despre dragoste*, II, 20.

păcatul. Astfel biruită fiind, o duce în sfârșit, ca pe o roabă, la faptă".[11] Deci „de nu păcătuiește cineva mai întâi cu mintea, nu va păcătui nici cu lucrul".[12]

Prin urmare, dacă voim să ne lepădăm cu totul de păcate, fie ele făptuite ori numai cugetate, avem de luptat mai întâi de toate cu gândurile. Împotrivirea față de manifestările din afară ale patimilor este cu totul deșartă, de vreme ce ele își au rădăcina în gânduri, iar acestea continuă să viețuiască în suflet. Atâta timp cât stăruie gândurile rele, ele vor naște fapte rele. Căci scris este: „Cine va pune peste cugetul meu bătăi ? Și peste inima mea învățătura înțelepciunii, ca rătăcirile mele să nu fie cruțate și să nu fie îngăduite păcatele ? Ca greșelile mele să nu se înmulțească și păcatele mele să nu sporească și să nu cad în mâinile potrivnicilor mei și să nu se bucure de aceasta vrăjmașul meu ?" (Înț. Sir. 23, 2-3).

Tot atât de deșert ar fi ca omul să creadă – sub cuvânt că patimile ne leagă de lucruri și se îndreaptă spre cele materiale, și că vederea lor ne împinge la păcat – că e de vreun folos să se îndepărteze de cele ale lumii pentru ca prin aceasta să nimicească patimile. Cu adevărat, nu lucrurile în sine sunt rele: „Nimic din cele create și făcute de Dumnezeu nu este rău", spune Sfântul Maxim Mărturisitorul.[13] Ceea ce este rău este felul în care omul se folosește de ele, din pricina unei rele judecăți cu privire la ele: „păcătoșenia este o judecată greșită cu privire la înțelesurile lucrurilor, căreia îi urmează reaua lor întrebuințare (abuzul de lucruri)" și, prin urmare, „în minte este puterea de a se folosi bine sau rău de ele", spune în altă parte Sfântul Maxim.[14] Nu împotriva lucrurilor are omul a se lupta, ci împotriva înțelesurilor cu privire la ele care sunt în noi și care, de altfel, ne vin din aducerea-aminte de ele și din închipuirea lor, chiar atunci când lucrurile nu sunt de față. Așa „războiesc dracii... prin înțelesurile lucrurilor pe cei despărțiți de lucruri",[15] „iar războiul dracilor împotriva noastră prin gânduri e mai cumplit ca războiul cel prin lucruri";[16] și „cu cât e mai ușor de-a păcătui cu mintea decât cu lucrul, cu atât e mai greu războiul cu gândurile decât cel cu lucrurile".[17]

Sfinții nevoitori, îndeosebi cei care au viețuit în singurătate, au cunoscut că patimile sunt hrănite de gânduri și închipuire, și nu numai de cele pe care ele însele le iscă, ci și de cele care vin de la cel viclean, și care, de altfel, nasc și sporesc patimile printr-o lucrare pe care o vom descrie ulterior. „Întâi răsar gândurile pătimașe, apoi se ivesc patimile", arată Avva Dorotei.[18]

---

[11] *Ibidem*, 31.
[12] *Ibidem*, 78.
[13] *Ibidem*, III, 3.
[14] *Ibidem*, II, 17; 73. Cf. 83.
[15] *Ibidem*, 71.
[16] *Ibidem*, I, 91.
[17] *Ibidem*, II, 72.
[18] *Învățături de suflet folositoare*, XIII, 8. A se vedea, de asemenea, Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 20. Astfel, Evagrie spune: „Este de cercetat dacă patimile se nasc din cugete, sau cugetele din patimi. Unii înclină spre prima (părere),

Pentru toate aceste motive, omul care se îngrijește de vindecarea și mântuirea sa trebuie mai întâi de toate să se războiască împotriva gândurilor,[19] război pe care Sfinţii Părinţi îl mai numesc și „război lăuntric", „războiul nevăzut", „războiul minţii", „războiul inimii", care este „lucrare cugetătoare",[20] „lucrarea inimii",[21] singurul mijloc de curăţire a sufletului de păcate și de tămăduire a patimilor, fie ele știute, fie neștiute, încă ascunse.[22]

Ca toţi ceilalţi Sfinţi Părinţi, Sfântul Ioan Gură de Aur arată cât de mare și cumplit este acest război:[23] „Nici un neam sălbatic nu duce un război atât de înverșunat ca cel dus de gândurile rele care se sălășluiesc în suflet sau ca patimile nebunești (...); și e de înţeles de ce este așa, pentru aceia se luptă cu noi din afară, iar acestea ne războiesc dinlăuntru. Or, după cum vedem adesea, relele lăuntrice sunt mai primejdioase și mai cumplite decât cele care ne vin din afară. (...) Nimic nu este mai pierzător pentru sănătatea și puterea trupului ca bolile care-i vin dinlăuntru; mai rele sunt pentru o cetate luptele dintre cei ce locuiesc în ea, decât războaiele cu neamurile străine. Tot așa sufletul nu trebuie să se teamă atât de mult de cursele pe care i le întinde lumea, cât de bolile pe care el însuși le-a adus asupra sa".[24] De aceea, Sfântul Macarie Egipteanul învaţă că „se cuvine, deci, ca toată lupta omului să se săvârșească faţă de cugete".[25] Și tot el mai spune că „cel care vrea să se numească cu adevărat creștin, are de dus un război duhovnicesc, împotriva gândurilor (...). Numai printr-o asemenea luptă va ajunge la curăţie".[26]

Și pentru că multe gânduri sunt trezite și întreţinute, dacă nu chiar iscate de diavoli, războiul contra gândurilor este în același timp un război împotriva lor (am văzut de altfel că Sfinţii Părinţi asimilează adesea gândurile pătimașe diavolilor). E limpede că despre acest soi de război vorbește Apostolul atunci când scrie: „lupta noastră nu este împotriva trupului și a sângelui, ci împotriva începătoriilor, împotriva stăpâniilor, împotriva stăpânitorilor întunericului acestui veac, împotriva duhurilor răutăţii, care sunt în văzduhuri" (Efes. 6, 12). Iar această luptă este una de apărare faţă de războiul înverșunat, plin de cruzime și lipsit de orice milă, dus neîncetat de diavoli împotriva omului, pe care Sfântul Filotei Sinaitul îl descrie astfel: „Este un război întru ascunsul nostru, susţinut de duhurile răutăţii, care se poartă prin gânduri cu sufletul. Căci sufletul fiind nevăzut, puterile acelea rău-voitoare, potrivindu-se fiinţei

---

alţii, spre a doua" (*Tratatul practic*, 37). În fapt se produc ambele procese, iar dacă Sfinţii Părinţi vorbesc când de unul, când de altul, după cum e cazul, aceasta nu înseamnă că nu le au în vedere pe amândouă.

[19] A se vedea, de pildă, Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 258.

[20] Sf. Filotei Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 3.

[21] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoinţă*, 17.

[22] Cf. *ibidem*.

[23] A se vedea, de asemenea, Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 91; IV, 50. Sf. Filotei Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 1.

[24] *Tâlcuire la Psalmul 4*, 12.

[25] *Omilii duhovnicești* (II), VI, 3.

[26] *Ibidem*, LIII, 15.

lui, se apropie de el prin războiul nevăzut. Astfel, se pot vedea între ele și suflet: arme, rânduire de bătaie, înșelăciuni viclene, război înfricoșat, ciocniri de luptă, biruințe și înfrângeri din amândouă părțile".[27]

Caracterul subtil al gândurilor, vicleșugurile și meșteșugirile lucrate de diavoli pentru a-i duce la rătăcire pe oameni prin mijlocirea lor, greutatea acestui război și mai ales lucrul de mult preț pentru care se duce el – sufletul omenesc, au făcut ca Sfinții Părinți să socotească „arta" războirii cu gândurile viclene (prin „artă" înțelegându-se aici sensul vechi al cuvântului, de „tehnică") drept „știința științelor și arta artelor".[28] Deoarece ei, pentru motivele arătate mai sus, au pus la punct o strategie foarte precisă – întemeiată pe o cunoaștere sigură a adversarilor și a felului cum acționează, adică a naturii gândurilor și a felului în care apar și se înrădăcinează în suflet –, cu totul de trebuință, căci, pentru ca să biruim, este nevoie, după cum spune Evagrie, „să ne războim cu metodă împotriva vrăjmașilor".[29]

2. Dubla origine a gândurilor

Trebuie să știm dintru început că originea gândurilor este una dublă: stările și aplecările, sau pornirile omului, pe de o parte, și lucrarea diavolilor, pe de alta.[30]

Stările omului sunt date de patimile sale, care, așa cum am văzut, se manifestă mai întâi prin gânduri. Aplecările și pornirile – obișnuințele – sunt date de „amintirea rea", urma lăsată în suflet de patimi și de greșeli, sau de lipsa de grijă din trecut.[31] Astfel, Sfântul Marcu Ascetul definește pornirea pătimașă ca „aducere aminte de păcatele de odinioară".[32] Gândurile și imaginile pătimașe sunt, în esență, furnizate de memorie[33] și de imaginație, care este legată de memorie. De aceea, pornirea pătimașă poate stărui chiar dacă omul s-a lepădat de patima spre care-l mână și chiar dacă a trecut multă vreme de când n-a mai căzut în greșeala care a întipărit-o în suflet. Astfel, Evagrie spune: „Dacă avem amintiri pătimașe, aceasta se datorează faptului că de la bun început am primit lucrurile în noi cu patimă; și invers: despre lucrurile pe care le-am primit în noi cu patimă vom avea amintiri pătimașe".[34] Iar Sfântul Marcu Ascetul, care a insistat mai mult decât oricare alt Pă-

---

[27] *Capete despre trezvie*, 7.
[28] Ambele citate sunt din Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie*, II, 19 (Părintele Stăniloae a tradus, mai potrivit: „Știința științelor și meșteșugul meșteșugurilor", n. trad.).
[29] *Comentariu la Pilde*, XXIV, PG 17, 225.
[30] Cf. Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 88.
[31] Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 256. Sf. Diadoh al Foticeei, *loc. cit.*
[32] *Despre legea duhovnicească*, 152.
[33] A se vedea, de pildă, Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 74.
[34] *Tratatul practic*, 34.

rinte asupra importanței obișnuințelor pătimașe, precizează: „Patima ajungând stăpână peste fapte cu ajutorul voinței, se impune pe urmă silnic, chiar dacă nu vrea cel părtaș cu ea (odinioară)";[35] „când vom lepăda din cuget tot păcatul de bunăvoie, vom lua lupta cu patimile din obișnuință";[36] „nu zi: nu vreau, și totuși vine; căci cu siguranță dacă nu iubești lucrul însuși, dar iubești pricinile lui";[37] „când vezi poftele ce zac înăuntru că se mișcă cu putere și cheamă mintea ce viețuiește în liniște, la vreo patimă, cunoaște că mintea s-a ocupat mai înainte cu acestea și le-a adus la faptă și le-a așezat în inimă".[38] Altfel spus, în afara gândurilor primite cu voia în prezent, există în suflet și gânduri pe care nu le primim de bunăvoie în prezent, dar care ne vin pentru că au fost cândva primite și acceptate și pentru că, chiar dacă urmările lor nu mai sunt voite, totuși pricina lor a fost voită.[39] Tot Sfântul Marcu Ascetul mai spune: „De vin asupra noastră gânduri fără voie, să fim siguri că iubim cauzele lor; iar de vin gânduri cu voia, iubim și lucrurile spre care se îndreaptă";[40] „Gândurile fără de voie răsar din păcatul de mai înainte; iar cele cu voia, din voința liberă. De aceea, cele din urmă sunt pricinile celor dintâi".[41]

Cealaltă sursă a gândurilor este lucrarea diavolească,[42] care atacă sufletul fie indirect, prin mijlocirea trupului[43] (prin simțuri, dar și prin mișcările și pornirile lăuntrice), fie direct, cu ajutorul memoriei și al imaginației.[44] Faptul că diavolii se folosesc de facultățile omenești pentru a isca gândurile pătimașe face ca noi „să le simțim pe toate ca ieșind din inimă", cum spune Sfântul Diadoh al Foticeei,[45] deși pentru unele ea nu este cu nimic vinovată.

Gândurile pătimașe sunt iscate de diavoli cel mai adesea pe temeiul dispozițiilor sau/și al predispozițiilor omului, după cum arată Sfântul Apostol Iacov:

---

[35] *Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte*, 85.
[36] *Despre legea duhovnicească*, 138.
[37] *Ibidem*, 142.
[38] *Ibidem*, 179.
[39] Cf. Sf. Marcu Ascetul, *Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte*, 104 („Dacă, potrivit Scripturii, tot ce ni se întâmplă fără voie își are pricina în cele săvârșite cu voia, nimeni nu e atât de dușman omului ca el însuși"); 119 („Cel care urăște patimile smulge pricinile lor, iar cel ce se supune pricinilor e războit de patimi, chiar dacă nu vrea").
[40] *Ibidem*, 86.
[41] *Ibidem*, 190.
[42] Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 57. Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 88. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. III), XXV, 1, 2. Sf. Marcu Ascetul, *Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte*, 146. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 83. *Apoftegme*, colecție anonimă, 143. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, II, 3.
[43] A se vedea, de pildă, Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 74.
[44] Cf. Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, II, 16, 17. Sf. Filotei Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 7.
[45] *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 83.

„Fiecare este ispitit când este tras și momit de însăși pofta sa" (Iac. 1, 14),[46] sau Sfântul Isaac Sirul, care scrie: „În toate încercările osândește-te pe tine însuți ca fiind vinovat de ele".[47] Într-adevăr, „dracii iau prilejurile de-a stârni în noi gândurile pătimașe din patimile aflătoare în suflet", spune limpede Sfântul Maxim.[48] Iar Sfântul Ioan Casian arată că sufletul, ca și trupul, este atacat de boală în părțile lui cele mai slabe: „După cum când apar în corpul nostru unele stări neplăcute (...) îi cad victime mai întâi părțile mai slabe ale trupului, iar părțile mai puternice încep să sufere numai când s-a așezat bine boala în corp, tot așa și sufletul fiecăruia dintre noi, când suflă vântul dăunător al viciilor, partea cea mai slabă și mai firavă nu rezistă atacurilor puternice ale vrăjmașului și ajunge în primejdia robiei, începând cu partea care, fiind păzită mai puțin, deschide cale mai ușoară pentru trădare (...) În așa fel ne încearcă duhurile rele cu șiretenie pe fiecare dintre noi, amăgindu-ne mai ales în acele simțăminte ale sufletului pe care le știu că sunt bolnave".[49]

Trebuie însă să știm că diavolii pot să-i aducă omului gânduri sau imagini fără nici o legătură cu stările sau pornirile sale, chiar dacă el își poate închipui, și în acest caz, că acestea vin din el, după cum arată Sfântul Macarie Egipteanul: „Există o putere vrăjmașă și rea care împinge neamul omenesc în chip ascuns la rătăcire, punându-i în inimă, pe nevăzute, gânduri nelegiuite. Apoi, oamenilor nu le mai rămâne altceva de făcut decât să făptuiască ceea ce li s-a strecurat pe ascuns, cu propria lor voie; cei mai mulți dintre ei nici nu știu de unde le vin momelile și, din pricina obișnuinței pe care o au de a vedea iscându-se în sufletul lor gânduri rele, ajung să creadă că acestea sunt porniri firești ale inimii".[50]

În această privință, răutatea diavolească nu ocolește pe nimeni, lucrând în toți oamenii, însă în mod diferit, potrivit treptei spirituale pe care se află fiecare.[51] Așa se face că înșiși sfinții, care prin nevoință teantropică – osteneală omenească unită cu puterea harului dumnezeiesc – sunt curați de orice păcat și au ajuns la nepătimire și în care, deci, nu mai există nici stări și nici amintiri păcătoase, au totuși de înfruntat gândurile aduse de diavoli, prin care sunt în continuare ispitiți.[52] Sfinții Părinți spun chiar că lucrarea diavolească sporește și gândurile semănate de ei se înmulțesc pe măsura înaintării duhovnicești a omului.[53] Este bine cunoscută vorba Părinților din pustie, că omul

---

[46] Cf. *Patericul*, Pentru Avva Sisoe, 44. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 256.
[47] *Cuvinte despre nevoință*, 80.
[48] *Capete despre dragoste*, II, 31.
[49] *Convorbiri duhovnicești*, XXIV, 17.
[50] *Omilii duhovnicești* (Col. III), XXV, 1, 2.
[51] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 90.
[52] Cf. Avva Ammona, *Scrisori*, XIII, 5. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), XVI, 3.
[53] Cf. Sf. Filotei Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 27. *Patericul*, Pentru Maica Singlitichia, 14 („Pe cât sporesc nevoitorii, pe atât întâmpină mai mare luptător împotrivă").

trebuie „să aştepte ispita până la răsuflarea cea mai de pe urmă",[54] şi că până la ultima lui suflare are de luptat cu gândurile semănate de diavoli.[55] Căci zice Iov: „Oare omul pe pământ nu este ca într-o slujbă ostăşească (...) ?" (Iov 7, 1).[56] „Omul nu poate până la moarte să nu aibă gânduri şi război", spune şi Sfântul Isaac Sirul,[57] iar Sfântul Simeon Noul Teolog zice că omul „a primit puterea de a nu face răul, dar nu şi puterea de a nu se gândi la el".[58] „Precum nu se poate să nu taie aerul din afară cel ce umblă pe pământ, tot aşa e cu neputinţă să nu fie războită pururea inima omului de către draci sau să nu fie tulburată de ei într-ascuns", arată Sfântul Isihie Sinaitul.[59] Iar Sfântul Ioan Damaschin, vorbind despre cele opt gânduri ale răutăţii care corespund patimilor de căpetenie, spune: „Ca aceste opt cugete să ne tulbure sau nu, nu ţine de noi".[60]

Prin semănarea de gânduri în inima omului, diavolii urmăresc să întreţină patimile care zac în el şi să-l împingă în păcatul cu lucrul sau, în cel curăţit de patimi, să le aducă din nou în el; astfel, celor sporiţi se muncesc să le întineze rugăciunea şi să-i împiedice să se înalţe la contemplaţie:[61] întotdeauna însă ei se străduiesc să-l înstrăineze pe om de Dumnezeu[62] şi să-l despartă cu totul de El. Din acest punct de vedere, oricare gând se vădeşte a fi o ispită, cu atât mai mare cu cât omul, aşa cum vom vedea, poate să primească gândul, şi astfel să urmeze voia cea rea a diavolilor, sau să-l lepede de la el, împlinind voia lui Dumnezeu. Orice gând care-i vine omului în minte este o încercare,[63] care-l poate duce fie la pierderea sa, fie la mântuire, după cum alege să urmeze sau nu îndemnul la păcat. După cum, lăsându-se biruit de ispită, omul îşi întreţine starea de boală, sau cade din nou în ea, tot aşa, împotrivindu-se gândului, el poate să se lecuiască cu totul şi să stăruie în bine. Mai ales la acest din urmă aspect gândindu-se, Sfântul Isaac Sirul spune: „Încercarea e de folos pentru tot omul", exclamând: „Slavă Stăpânului, Care prin doctorii amare ne dă bucuria sănătăţii !".[64] Sfântul Apostol Iacov arată rostul tămăduitor al ispitei: „Fericit este bărbatul care rabdă ispita, căci lămurit făcându-se va lua cununa vieţii, pe care a făgăduit-o Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El" (Iac. 1, 12). Astfel, pentru cel înrobit de patimi fiecare gând

[54] *Patericul*, Pentru Avva Antonie, 6.
[55] A se vedea, *ibidem*, Pentru Avva Agathon, 9; Pentru Avva Theodor al Fermei, 2.
[56] Cf. Origen, *Despre rugăciune*, 29: „Toată viaţa omului este o continuă ispitire".
[57] *Cuvinte despre nevoinţă*, 83.
[58] *Cele 225 de capete...*, III, 31.
[59] *Cuvânt despre trezvie*, II, 12.
[60] *Cuvânt de suflet folositor*.
[61] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 90.
[62] *Ibidem*.
[63] Cf. Sf. Varsanufie şi Ioan, *Scrisori duhovniceşti*, 39, 483.
[64] *Cuvinte despre nevoinţă*, 48, citat în *Cele 100 de capete ale lui Calist şi Ignatie Xanthopol*, 16j.

este un bun prilej de a scăpa din legătura lor[65] și de a se curăți de păcate;[66] iar pentru împlinitorul desăvârșit al poruncilor, prilej de a se întări în virtute, după cum scrie Sfântul Varsanufie unuia dintre fiii săi duhovnicești: „Să nu te moleșească pe tine mulțimea patimilor și nălucirilor drăcești, ci crede că nu vor izbuti nimic tulburările și ispitele lor, ci mai vârtos îți vor spori virtutea, dacă vom lua aminte cu grijă să stăruim în răbdare (...). Căci așa cum întâlnirea cu focul face aurul mai strălucitor, la fel îl face mulțimea încercărilor pe cel drept".[67] Iar Avva Ammona scrie că „Puterea Duhului dă sfinților, după ce a trecut ispita, spor de mărire și mai mare putere".[68] Toți Sfinții Părinți arată că numai datorită ispitelor, deci și a celor aduse prin gânduri, poate omul înainta duhovnicește. Avva Ammona scrie: „Dacă nu vă vine nici o ispită, fie ea pe față, sau într-ascuns, nu puteți urca pe o treaptă mai înaltă decât cea pe care sunteți".[69] Sfântul Antonie cel Mare vede chiar în ispită lucrul cu totul de trebuință pentru mântuire: „Nimeni neispitit nu va putea să intre în Împărăția cerurilor. Că ridică, zice, ispitele, și nimeni nu este care să se mântuiască".[70]

Iată deci că soarta sufletului atârnă de cum va primi omul gândurile ce-i vin în minte. Și prin primirea și însoțirea cu ele, se nasc patimile și se întăresc, iar diavolii pun stăpânire pe suflet și se sălășluiesc în el. Iar prin lepădarea lor, dimpotrivă, omul poate, cu ajutorul lui Dumnezeu, să iasă din robia patimilor și să sporească în virtute, ajungând să se unească cu Dumnezeu și să înainteze în această unire.

Dacă nu se păzește, omul repede poate fi furat de gânduri; și dacă în primul moment ele pot fi ușor respinse, cu cât trece timpul, e din ce în ce mai greu, iar apoi vine o vreme când este aproape cu neputință să li se mai împotrivească.

Lupta cu gândurile presupune o cunoaștere limpede a felului în care ele lucrează în suflet, ca și a atitudinii sufletului față de ele. Sfinții Părinți au observat că ispita funcționează asemenea unui mecanism, totdeauna în același fel, diferitele ei etape corespunzând evoluției modului în care omul reacționează față de gândul care-i este semănat în minte.

---

[65] Cf. *Parafrază în 150 de capete* a Sfântului Simeon Metafrastul la cele 50 de Cuvinte ale Sfântului Macarie Egipteanul, 130.

[66] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 45.

[67] *Scrisori duhovnicești*, 118. Cf. *Parafrază în 150 de capete...*, 130. Avva Ammona, *Scrisori*, IX, 2, 3.

[68] *Scrisori*, XIII, 6.

[69] *Ibidem*, IX, 1.

[70] *Patericul*, Pentru Avva Antonie, 7.

3. Mecanismul ispitirii

Etapele ispitei[71] sunt:

1) *Momeala* sau *atacul* (προσβολή). Sfântul Filotei Sinaitul îi dă acesteia o definiție preluată de la Sfântul Ioan Scărarul[72]: „Atacul este gândul simplu sau chipul lucrului născut de curând în inimă, ce se arată minții".[73] Este, adică, așa cum spune Sfântul Ioan Damaschin, „ceea ce ne pune simplu vrăjmașul înainte".[74] Sfântul Marcu Ascetul arată că momeala este „arătarea unui lucru rău în forma exclusivă a unui gând"[75]. Spunând, în altă parte, ca atacul este „o mișcare fără imagini a inimii",[76] el nu vrea să spună că este cu totul lipsit de vreo imagine (aceasta, de altfel, ar contrazice cealaltă definiție), ci că această imagine (sau acest gând) nu se mișcă în acel moment în nici un fel, și de aceea poate fi asemănată cu un impuls inițial, sau, cum spune același Sfânt Părinte, este o „primă răsărire".[77]

2) *Însoțirea* (συνδυασμός). Sfântul Ioan Damaschin o definește ca „primirea gândului pe care ni l-a adus vrăjmașul",[78] iar Sfântul Ioan Scărarul spune, mai precis, că ea este „convorbirea cu ceea ce s-a arătat în chip pătimaș sau nepătimaș".[79] Această precizare ne arată că trebuie deosebite două trepte ale însoțirii: pe una, are loc simpla convorbire (ὁμιλία) cu gândul, când omul se oprește asupra gândului și-l ține, vorbind cu el, dar „fără patimă", adică fără a se însoți în vreun fel cu el; pe a doua se produce însoțirea propriu-zisă, când omul intră într-adevăr în legătură cu gândul, se alipește de el și se unește cu el, desfătându-se cu el.[80] Iar de atunci, după cum arată Sfântul Isihie Sinaitul, omul își amestecă propriile gânduri și imagini cu cele semănate de diavoli.[81] Din pricina acestei uniri, nălucirea, sau gândul diavolesc, „crește și sporește și mai mult, ca să pară minții, care a primit-o și pe

---

[71] Vom găsi descrierea sau simpla lor enumerare, îndeosebi la: Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XV, 72. Sf. Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, 139-141; *Despre Botez*, Răspunsurile 3, 4, 5, 11, 13, 16, 17; *Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte*, 209. Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, 43-46. Sf. Filotei Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 34, 35. Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt de suflet folositor*. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 84. *Rânduiala Sf. Nil Sorski*, 1.

[72] *Scara*, XV, 74.

[73] *Capete despre trezvie*, 35.

[74] *Cuvânt de suflet folositor*.

[75] *Despre Botez*, Răspunsul 11.

[76] *Despre legea duhovnicească*, 140.

[77] *Despre Botez*, Răspunsul 11 („Momeala rămâne neclintită pe loc, ca gând simplu, fiind împiedicată de neplăcerea inimii să progreseze la o cugetare dezvoltată și la patimă").

[78] *Cuvânt de suflet folositor*.

[79] *Scara*, XV, 72. Sf. Filotei Sinaitul dă o aceeași definiție: „însoțirea stă în convorbirea cu ceea ce s-a arătat fie cu patimă, fie fără patimă" (*Capete despre trezvie*, 35).

[80] Cf. *Despre Botez*, Răspunsul 16. Cf. *Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte*, 209.

[81] *Cuvânt despre trezvie și virtute*, 43, 46.

care a prădat-o, vrednică de iubit, frumoasă și plăcută",[82] lucru care nu este departe de a se lăsa omul cu totul prins de ea. Dar în acest moment, chiar dacă omul s-a alipit de gând, încă nu se cheamă că l-a primit cu totul.

3) *Consimțirea* (συγκατάθεσις) sau încuviințarea este „învoirea cu plăcere a sufletului cu ceea ce s-a arătat".[83] În acest moment, omul se învoiește deplin cu gândul, primește să-l urmeze și să-l „treacă în faptă", predându-se cu totul plăcerii născute din el.

4) *Robirea* (αἰχμαλωσία). O dată gândul primit cu toată voia, omul devine rob al lui. Sfântul Ioan Scărarul definește robirea ca „tragerea cu sila și fără voie a inimii, sau însoțirea stăruitoare a inimii cu lucrul acela și pierderea stării noastre celei bune".[84]

5) *Făptuirea* (ἐνέργεια). Sfântul Ioan Damaschin o definește ca „lucrarea însăși a gândului pătimaș cu care ne-am învoit".[85] Încuviințând gândul și fiind înrobit de el, omul trece la faptă, și lucrează păcatul.[86]

6) *Patima* (πάθος). Repetarea consimțirii cu un același gând duce la nașterea acelei patimi care-i corespunde sau, dacă ea deja viețuiește în suflet, la întărirea ei. Sfântul Ioan Scărarul o definește astfel: „propriu-zis patimă este ceea ce se încuibează în curs de vreme lungă în suflet, în chip pătimaș și-l duce la o deprindere prin obișnuință cu ea, încât se pornește de bunăvoie și de la sine spre fapte".[87]

De-a lungul acestei înlănțuiri, vinovăția omului nu este una și aceeași.

1) Momeala este nepăcătoasă (ἀναμάρτητον)[88] și nevinovată.[89] Într-adevăr, așa cum am văzut, ea nu ține de voia omului și nu stă în puterea noastră de a ne feri de atacurile diavolilor. De aceea nu suntem în nici un fel răspunzători de apariția ei.[90] Adam în rai a suferit ispita de la diavol,[91] și Hristos însuși a fost ispitit, El, Care nicicum n-a păcătuit vreodată.[92]

2) În ceea ce privește însoțirea, ea poate fi lipsită de păcat, căci, în primul moment, omul poate vorbi cu gândul fără să se alipească de el în vreun fel, ci, după cum vom vedea, cu scopul de a-l alunga. Dar, după cum arată Sfântul Ioan Scărarul, ea nu este întotdeauna nevinovată,[93] într-un al doilea moment, așa cum am văzut, producându-se deja o alipire „cu dulceață" de el.

---

[82] *Ibidem*, II, 42.
[83] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XV, 72. Cf. Sf. Filotei Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 35. Sf. Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, 91. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 84.
[84] *Scara*, XV, 72. Sf. Filotei Sinaitul, *loc. cit.*
[85] *Cuvânt de suflet folositor.*
[86] Cf. Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, 43-46.
[87] *Scara*, XV, 72. Cf. Sf. Filotei Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 35.
[88] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XV, 72. Sf. Filotei Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 35.
[89] Sf. Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, 141.
[90] Cf. idem, *Despre Botez*, Răspunsul 10.
[91] Cf. *ibidem*, Răspunsul 13.
[92] Cf. idem, *Despre unirea ipostatică*, 28.
[93] Cf. *Scara*, XV, 72.

Totuși, ea încă nu este cu totul păcătoasă,[94] de vreme ce omul n-a consimțit la păcat.

3) Consimțirea este cu adevărat păcat, și pe ea se străduiesc diavolii s-o câștige.[95]

Atâta vreme cât omul nu și-a dat consimțirea, el este liber și nesupus puterii diavolilor, care se mărginește la momeală.[96] Dar odată consimțământul dat, el a și căzut în greșeală, devine rob al gândului, care-l târăște cu sila, nemaiputând face nimic pentru a se întoarce de la el.[97]

Dezvăluind mecanismul ispitei, Sfinții Părinți subliniază faptul că, dacă nu stă în puterea noastră să ne ferim de momelile diavolilor, de noi depinde cu totul dacă le primim sau le alungăm;[98] ei arată de asemenea că până la un anumit moment al acestui proces, adică până la consimțire, stă în puterea omului să se ferească de a cădea în robia cugetelor, și că, după aceea, își pierde această putere; în felul acesta, omul știe exact care este momentul în care poate opri acest mecanism. Astfel, Sfântul Ioan Gură de Aur scrie că: „Dintre gândurile rele, unele nici nu pot să treacă pragul sufletului nostru, dacă-l îngrădim cu bune metereze; altele, după ce s-au ivit în noi, dacă nu ne îngrijim, cresc și sporesc; dar dacă știm ce trebuie să facem ca să nu le lăsăm să crească, ele pot fi de îndată înăbușite și nimicite. În sfârșit, altele se nasc, cresc și chiar ajung fapte ale răutății și strică cu totul sănătatea sufletului nostru, dacă lipsa noastră de grijă este peste măsură de mare".[99] Așadar, cunoașterea acestui proces înlesnește aplicarea unei strategii potrivite pentru a zădărnici năvala gândurilor rele și meșteșugirile diavolești care le insuflă.

4. Strategia duhovnicească. Veghea și luarea-aminte

În strategia duhovnicească, veghea (trezvia) (νῆψις)[100] și luarea-aminte (προσοχή) joacă un rol esențial.

---

[94] Sf. Filotei Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 35.

[95] Sf. Marcu Ascetul, *Despre legea duhovnicească*, 93.

[96] Cf. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze baptismale*, IV, 21. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, XIII, 6. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, VII, 8.

[97] Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, 6.

[98] Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, I, 17 („Nu-i este cu putință minții să nu fie tulburată de gânduri, dar ea poate să lupte împotriva lor și să le învingă. Iar dacă nu depinde de noi apariția lor, în schimb este în puterea noastră dezaprobarea sau acceptarea lor"). Evagrie, *Tratatul practic*, 6 („Faptul că toate aceste gânduri (rele) ne tulbură sau nu sufletul, nu ține de noi; faptul însă că ele... stârnesc sau nu patimi, ține de noi"). *Patericul*, Pentru Avva Pimen, 28 („Tot așa cum nu poți opri vântul, nici gândurile nu le poți opri să nu vină. Alt lucru este însă să le stai împotrivă"). Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt de suflet folositor*.

[99] *Omilii la Ozia*, IV, 5.

[100] Cuvântul νῆψις înseamnă, pe lângă veghe și trezvie; etimologic, derivă din verbul νήφειν, care înseamnă a fi treaz, opus verbului μεθύειν, care înseamnă a fi beat (cf. I. Hausherr, *Hésychasme et prière*, Roma, 1966, p. 226). În mod riguros, pentru a reda

Îndemnul la veghe și trezvie poate fi adeseori aflat în Sfintele Scripturi. Hristos însuși îl rostește în mai multe rânduri: „Luați aminte, privegheați (...) Vegheați, dar (...) Iar ceea ce vă zic vouă, zic tuturor: Privegheați" (Mc. 13, 33, 35, 37); „Rămâneți aici și privegheați" (Mc. 14, 34); „Privegheați și vă rugați, ca să nu intrați în ispită" (Mc. 14, 38); „Fericite sunt slugile acelea pe care, venind, stăpânul le va afla veghind (...) Fie că va veni la straja a doua, fie că va veni la straja a treia, și le va găsi așa (veghind), fericite sunt acelea" (Lc. 12, 37-38); „Privegheați dar în toată vremea rugându-vă, ca să vă întăriți și să scăpați de toate acestea care au să vină și să stați înaintea Fiului Omului" (Lc. 21, 36). Tot așa îndeamnă și Sfântul Apostol Pavel: „Treziți-vă (ἐκνήψατε) cum se cuvine și nu păcătuiți" (1 Cor. 15, 34); „De aceea să nu dormim ca și ceilalți, ci să priveghem și să fim treji" (1 Tes. 5, 6). Iar Sfântul Apostol Petru spune și el: „fiți dar cu mintea întreagă și privegheați în rugăciuni" (1 Pt. 4, 7); „Fiți treji, privegheați. Potrivnicul vostru, diavolul, umblă, răcnind ca un leu, căutând pe cine să înghită" (1 Pt. 5, 8). Același îndemn îl fac de nenumărate ori Sfinții Părinți prin cuvintele sau prin scrierile lor,[101] iar din Viețile Sfinților vedem că luarea-aminte și trezvia sunt socotite virtuți pe care aceștia le-au avut în chip desăvârșit.[102] Aceste două stări, foarte apropiate una de cealaltă (adesea cei doi termeni apar ca sinonimi), sunt, într-adevăr, condiția esențială a vieții duhovnicești; în mare măsură prin ele poate omul, prin harul dumnezeiesc, să scape din robia răului și să se ferească a mai cădea în el și, legat de aceasta, să poată ajunge la unirea cu Dumnezeu și să rămână alipit de El (ceea ce, de fapt, se urmărește prin ele). De aceea Avva Pimen zice: „A veghea și a lua aminte de sine și socoteala cea dreaptă; aceste trei fapte bune sunt povățuitoare ale sufletului",[103] spunând chiar că „Nu avem trebuință de nimic decât de minte trează".[104]

---

acest termen ar trebui folosite expresii ca „trezvie veghetoare" sau, și mai bine, „veghe trează"; ținând cont și de această conotație, vom folosi însă cuvântul „veghe", această noțiune fiind mai importantă decât cealaltă și acoperind o sferă mai largă din domeniul semantic al cuvântului νῆψις.

[101] A se vedea, între altele: *Patericul*, Pentru Avva Pimen, 35, 135, 164; Pentru Avva Ruf, 1. *Viața Sfântului Pahomie* (I), 96. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 7, 10, 44, 45, 49, 53, 98, 106, 136, 137, 138, 187, 197, 203, 216, 235, 237, 240, 264, 267, 268, 269, 291, 305, 342, 347, 379, 412, 418, 429, 454, 482, 573, 575 bis, 583, 613, 614, 615, 769, 770, 833. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, X, 1; XI, 2. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 58, 60. Sf. Ioan Scărarul, *Scara* II, 12; IV, 75; XXVI, Partea a II-a, 16. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cuvânt ascetic*, 16. Avva Isaia Pustnicul, *Douăzeci și nouă de cuvinte*, XXVII, 18. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, I, 2, 9. Sf. Vasile cel Mare a închinat vegherii și luării-aminte de sine *Omilia a III-a la cuvintele: „Ia aminte de tine însuți"*, PG 31, 197C-218B. Sf. Isihie Sinaitul a scris un întreg *Cuvânt despre trezvie și virtute*, iar Sf. Filotei Sinaitul *(40 de) Capete despre trezvie*.

[102] A se vedea, de pildă: Sf. Atanasie cel Mare, *Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, 9. *Viața Sfântului Pahomie* (I), 72.

[103] *Patericul*, Pentru Avva Pimen, 35.

[104] *Ibidem*, 135.

Se cuvine să arătăm că pentru a da roade duhovnicești, trezvia și luarea-aminte trebuie să fie neîncetate și desăvârșite.[105] Desigur, la această stare nu se poate ajunge deîndată, dar omul este dator să se străduiască să o câștige. Întemeiați pe propria lor cercare, Sfinții Părinți spun că omul este în stare de o asemenea luare-aminte, chiar atunci când se dedă altor activități. Astfel, Sfântul Ioan de Gaza scrie: „Cei desăvârșiți iau aminte la ei în chip desăvârșit, asemenea meșterului care-și cunoaște în chip desăvârșit meșteșugul lui. Căci de i se întâmplă să se întrețină cu unii în vreme ce lucrează, convorbirea cu aceia nu-l împiedică să împlinească cele cuvenite ale meseriei sale."[106] Sihaștrii îmbunătățiți sunt în stare de veghe chiar și în vremea somnului, după cum dă mărturie acest cuvânt din Cântarea Cântărilor, pomenit de Sfântul Ioan Scărarul:[107] „Eu dorm, dar inima mea veghează" (Cânt. Cânt. 5, 2), și cum arată Sfântul Ioan de Gaza: „Când inima veghează, somnul trupului n-are însemnătate".[108]

A lua aminte omul la sine și a se păzi înseamnă, după cum vedem din îndemnurile repetate ale Părinților, a se îngriji de ființa și de menirea sa duhovnicească, iar nu de lucrurile din afară.[109] Îndeosebi omul trebuie să se străduiască să-și (re)cunoască bolile sufletești, această (re)cunoaștere fiind condiția tămăduirii sale: „Ia aminte de tine însuți, ca să cunoști când ți-e sănătos și când ți-e bolnav sufletul. Căci mulți oameni, din pricina marii lor neluări aminte, suferă de boli grele, de nevindecat; și nici nu știu că sunt bolnavi (...) Porunca spune: încetează a te interesa de păcatele altuia! Nu mai da răgaz gândurilor să se ocupe de cusururile altora, ci «Ia aminte de tine însuți», adică întoarce-ți ochii sufletului spre cercetarea propriilor tale cusururi", spune Sfântul Vasile cel Mare.[110]

În sens mai larg, înseamnă atenția omului la tot ce privește întreaga sa făptură, adică supravegherea atât a trupului, cât și a sufletului; a purtărilor, pentru a se feri de faptele rele, și a vieții lăuntrice, pentru a se păzi de gândurile răutății. Căci așa găsim scris în Cartea Pildelor: „Calea celor drepți este ferirea de rău; numai acela care ia aminte la mersul lui își păzește sufletul său" (Pilde 16, 17). Iar Sfântul Grigorie Palama spune: „Ai grijă de tine", zice Moise (Deut. 15, 9); de tine în întregime, se înțelege: nu numai de unele, iar de altele nu (...) Pune-ți așadar această pază sufletului și trupului (...) Guvernează-te, așadar, supraveghează-te pe tine însuți (...) «De se va sui peste tine duhul celui puternic», adică al duhurilor rele și al patimilor, «să nu

---

[105] Cf. Sf. Grigore cel Mare, *Comentariu la Iov*, XX, 3. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVII, Același cuvânt, 6. 40. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 269, 459. *Apoftegme*, N 427; N 529.
[106] Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 459.
[107] *Scara*, XXVII, 16.
[108] Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 519.
[109] Cf. *Apoftegme*, Cuvinte adunate de la doisprezece sihaștri. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a III-a la cuvintele: „Ia aminte de tine însuți"*.
[110] *Loc. cit.*

lași locul tău», zice Ecclesiastul (10, 4), ceea ce înseamnă să nu lași nesupravegheată vreo parte a sufletului sau vreun mădular al trupului. Făcând așa, te vei ridica mai presus de duhurile care te amenință de jos".[111]

Dar pentru că, așa cum am văzut, faptele urmează gândurilor și mai ales prin ele se nasc și stăruie patimile, Sfinții Părinți îndeamnă îndeosebi la paza gândurilor. Și pentru că e limpede că de ea atârnă tămăduirea sufletească a omului, de aceea trezvia și luarea-aminte la acest nivel se vedesc ca remedii de căpetenie. În omilia la cuvintele din Deuteronom (4, 9 și 15, 9): „Ia aminte de tine însuți", Sfântul Vasile cel Mare spune: „Noi oamenii păcătuim ușor cu gândul. De aceea, Cel care a zidit una câte una inimile noastre, știind că cele mai multe păcate le săvârșim din imboldul gândurilor noastre, a poruncit ca în primul rând mintea să ne fie curată. Și pentru că păcătuim ușor cu mintea, Dumnezeu ne cere să avem de ea mai multă purtare de grijă și pază. Că precum doctorii cei prevăzători întăresc cu mult înainte, prin mijloace profilactice, părțile mai slabe ale trupurilor, tot așa și purtătorul obștesc de grijă și adevăratul doctor al sufletelor a prevăzut cu o pază mai puternică mai ales acea parte a sufletului nostru pe care o știe mai înclinată spre păcat".[112]

1) Paza gândurilor înseamnă mai întâi de toate o neîncetată supraveghere a inimii, ca să putem zări deîndată gândurile care se ivesc în ea, de la prima lor răsărire,[113] și o trezvie de fiecare clipă, ca să ne putem feri de atacurile fără de veste ale vrăjmașului.[114] De aceea ea este adesea numită „paza inimii"[115]; se cuvine ca mintea să stea ca un străjer la poarta inimii, în același timp veghind la cele ce se petrec în jurul ei, atentă la cea mai mică mișcare, la orice apariție și la orice zgomot, și gata întotdeauna să preîntâmpine atacurile vrăjmașe.

Astfel, în ceea ce privește rostul de a veghea al minții, Sfântul Isihie Sinaitul scrie: „Lucrul trezviei necontenite... este să vadă îndată nălucirile gându-

---

[111] *Triode*, I. 2, 9.
[112] *Loc. cit.*
[113] Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 85. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, III, 4; *Epistole*, A, 1. Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, 14, 44. Sf. Filotei Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 25.
[114] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a III-a la cuvintele: „Ia seama de tine însuți"*, II.
[115] Uneori ea este numită, de asemenea, „paza minții" (cf. Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, 113, 121. Sf. Filotei Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 26). Dar credem că prima expresie este mai potrivită, pentru că, așa cum vom vedea, „paza minții", în sens propriu, înseamnă ferirea de orice reprezentare, fie ea chiar bună, ea fiind condiția rugăciunii curate și nerisipite. Cu privire la această deosebire, a se vedea Sf. Isihie Sinaitul, *loc. cit.*, 3 („Trezvia... e numită și liniștea inimii. Iar desăvârșită până la golirea de orice nălucire e... și pază a minții"). Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVI, 50 („Altceva este străjuirea gândurilor, și altceva păzirea minții. Pe cât de departe este răsăritul de apus, pe atât e mai înaltă cea de-a doua față de cea dintâi și mai obositoare").

rilor care au luat chip în minte".[116] Iar Sfântul Filotei Sinaitul spune și el că omul trebuie să-și întărească „cu trezvie mintea sa în Domnul împotriva amăgirii dracilor" și să urmărească „cu dinadinsul intrările lor și împletirile ce se nasc din năluciri".[117] Iar Sfântul Vasile cel Mare îndeamnă: „Să ai neadormit ochiul minții pentru paza ta (...) uită-te la toate cele din juru-ți ca să scapi din cursă (...) Păzește-te, să nu cazi în curse...".[118] În ceea ce privește ferirea de curse, Sfântul Grigore cel Mare arată că „veghea trebuie să fie neîncetată (...) și întotdeauna să fim gata de luptă, pentru a ne război cu Vrăjmașul; să fim prevăzători și să ne ferim în fiecare clipă de vicleșugurile lui cele ascunse (...). Dacă vrem să nu vină asupra noastră fără de veste și în chip viclean ispita, trebuie ca neîncetat să ne păzim cu sabia trezviei".[119] Spusa unui Bătrân cuprinde în sine amândouă aceste rosturi: „Lucrul călugărului este să vadă de departe venirea gândurilor sale".[120] Și, cu privire la aceasta, să ne aducem aminte de cuvintele Domnului: „De ar ști stăpânul casei în care ceas vine furul, ar veghea și n-ar lăsa să i se spargă casa" (Lc. 12, 39).

2) În al doilea rând, a veghea și a fi cu luare-aminte mai înseamnă și a cerceta fiecare gând de îndată ce s-a ivit,[121] apoi să se vadă natura lui, pentru a cunoaște limpede dacă este vorba despre un gând bun, unul oarecare, nici bun, nici rău, sau unul cu totul rău.[122]

La faza dintâi se referă Sfântul Ioan de Gaza când îndeamnă: „Îndată ce apare un gând, cercetează-l".[123] Iar Sfântul Isihie Sinaitul o descrie astfel: „Trezvia e fixarea stăruitoare a gândului și așezarea lui în poarta inimii, ca să privească gândurile hoțești care vin și să asculte ce zic și ce fac ucigașele, și care este chipul făurit și înălțat de diavoli (...)".[124]

Această primă fază, cercetarea gândului, are drept scop deosebirea limpede a naturii lui, care constituie a doua fază. Astfel, Sfântul Macarie scrie: „Nu trebuie ca omul lui Dumnezeu să urmeze deîndată gândului, fără a-l cerceta mai întâi".[125] Sfântul Isihie Sinaitul spune și el: „Ești dator să pri-

---

[116] *Cuvânt despre trezvie și virtute*, II, 51.
[117] *Capete despre trezvie*, 7.
[118] *Omilia a III-a la cuvintele: „Ia aminte de tine însuți"*, II.
[119] *Comentariu la Iov*, XX, 3.
[120] *Apoftegme*, M 64.
[121] Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 85, 92.
[122] Cf. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), VI, 3 („să nu se lase omul în voia cugetelor, ci adunându-le de pretutindeni, să le deosebească pe cele firești de cele rele (...). Este nevoie de multă atenție pentru a putea cineva să distingă cugetele străine ale puterii celei potrivnice"). Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a III-a la cuvintele: „Ia aminte de tine însuți"*, II. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, VII, 5. Avva Isaia Pustnicul, *Douăzeci și nouă de cuvinte*, XXVI, 19. Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, II, 19.
[123] Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 86.
[124] *Cuvânt despre trezvie și virtute*, 6.
[125] *Omilii duhovnicești* (Col. II), LIII, 14.

vești cu o căutătură ageră și încordată a minții, ca să cunoști pe cei ce intră".[126] Iar în Pateric citim: „Zis-au Părinții: la tot gândul ce îți vine, să îi zici: al nostru ești sau al vrăjmașilor noștri ? Și știu că îți va spune ție".[127] Același sfat îl regăsim, cu aceleași cuvinte, la Evagrie: „Stai la poarta inimii și pe fiecare gând care se arată întreabă-l: Ești de-al nostru sau de-al vrăjmașilor ?".[128] Sfântul Ioan de Gaza spune și el același lucru: „A-și păzi cineva inima înseamnă a avea mintea trează și curată când e război (...). Și dacă vrei să afli de este dușman sau prieten, roagă-te și întreabă-l: ești de-al nostru sau al dușmanilor ? Și-ți va spune adevărul".[129]

3) Dacă este vorba despre un gând bun sau despre unul oarecare, omul poate să-l lase să intre, căci este lipsit de urmări, în afară de cazul în care se află în stare de rugăciune, căci ele împiedică rugăciunea curată. Sfântul Nil Sorski scrie cu privire la aceasta: „Iar de nu va fi vremea rugăciunii și gândurile sunt întru cele trebuincioase ale viețuirii, unele ca acestea fără de păcat sunt. Pentru că și sfinții cele trebuincioase în viața aceasta cu binecuvântare le făceau. Oriînce gând se va afla mintea întru înțelegerea cea bună, cu Dumnezeu este".[130]

Dar nu tot așa trebuie să facă omul când e vorba despre un gând vădit rău. Atunci el trebuie să se ferească de a-l urma și să-l lepede cu totul, înainte de a se ajunge, așa cum am văzut în cadrul procesului descris mai sus, la stadiul consimțirii.

5. Alungarea gândurilor rele

Pentru a îndepărta gândul rău care se ivește înaintea sufletului, se pot lua două atitudini:

a) Prima, pe care am putea-o denumi „antiretică", constă în a îngădui gândului să pătrundă în suflet, până la primul stadiu al însoțirii (συνδυασμός), în care se convorbește cu el (ὁμιλία) în chip nepătimaș. În cadrul acestei convorbiri, omul contrazice și combate gândul, această combatere (ἀντίρρησις) constând în a-i opune argumente împotrivitoare, care, practic, sunt scurte texte din Sfintele Scripturi care se corespund situației.[131] Atunci omul este dator, după cum scrie Sfântul Macarie Egipteanul, să „cugete la poruncile lui Dumnezeu și pe ele să i le dea minții spre lucrare. Iar aceasta

[126] *Cuvânt despre trezvie și virtute*, 22.
[127] Cap. XXV, *Pentru socotință*, 4.
[128] *Antireticul*, Mândria, 17.
[129] Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 166.
[130] *Rânduiala Sfântului Nil Sorski*, 1. Și urmează: „Iar de gândurile cele rele se cade întotdeauna a ne feri".
[131] Să reamintim că Evagrie a scris un tratat, intitulat *Antireticul*, în care dă, pentru fiecare dintre cele opt gânduri ale răutății, textele scripturistice potrivite pentru a le înfrunta.

pentru ca gândul cucernic prin care ne împotrivim, rămânând în noi, să biruiască răul (...).[132] Pildă de o asemenea purtare ne dă „cel ce a zis: (...) «Şi voi răspunde celor ce mă osândesc cuvânt» de împotrivire (Ps. 118, 42). Şi iarăşi: «Pusu-ne-ai pe noi spre grăire împotriva vecinilor noştri» (Ps. 79, 7)".[133] Şi tot aşa sfătuieşte Avva Iosif din Panefo pe unul care-l întreba ce să facă atunci când îi vin gândurile rele: „Lasă-le să intre, şi te luptă cu ele"; şi-şi îndreptăţeşte sfatul spunând: „De vor intra gândurile şi te vei lupta cu ele, dând şi primind lovituri, mai iscusit te fac".[134] Sfântul Isihie Sinaitul învaţă la fel: „După ce mintea (...) a dobândit deprinderea neîncetată a războiului încât poate pătrunde cu adevărat gândurile (...) atunci trebuie să lase gândurile să vină înăuntru (...), să le vădească cu ştiinţă şi să le doboare".[135]

Acest fel de războire cu gândurile este însă rezervat celor sporiţi duhovniceşte, care, în convorbirea cu ele, nu se lasă amăgiţi de momelile vrăjmaşului, nu le urmează şi nu sunt biruiţi de el.[136] Din această pricină, Avva Iosif din Panefo, care, aşa cum am văzut mai sus, îndemna pe un frate la luptă cu gândurile pe unul, pe altul îl sfătuieşte: „Nu lăsa nicidecum să intre gândurile, ci îndată le taie".[137] Iar Sfântul Ioan de Gaza scrie limpede unuia dintre fiii săi duhovniceşti: „Cât despre împotrivirea în cuvânt, ea nu e cu putinţă oricărui om, ci numai celor puternici, cărora dracii li se supun. Căci dacă vreunul dintre cei neputincioşi vrea să li se împotrivească, dracii îşi râd de el ca de unul ce vrea să li se împotrivească aflându-se sub puterea lor".[138] Sfântul Varsanufie, la rândul său, tot aşa îi scrie unui ucenic de-al său: „E propriu celor desăvârşiţi să lase gândul să intre în inima lor şi apoi să-l scoată. Tu nu lăsa focul să intre în pădure, ca să nu o ardă (...). Nu te juca cu tulburarea, căci nu vei rămâne neclintit în această ispită".[139] Şi tâlcuind răspunsurile deosebite date de Avva Iosif de Panefo la aceeaşi întrebare, mai zice încă: „Cel ce poate să li se împotrivească şi să lupte cu ele şi să nu fie biruit, să le lase să intre; iar cel ce e slab şi nu poate, ci ştie că se va învoi cu ele, să le taie".[140] Chiar dacă nu ajunge să fie biruit, omul care nu este cu totul întărit, va ieşi rănit sau întinat, aşa cum arată Sfântul Isaac Sirul, care, de aceea, sfătuieşte să ne ferim de o astfel de luptă: „Căci nu avem în toată vremea puterea să ne împotrivim tuturor gândurilor ce se ridică împotriva noastră, ca să le oprim, ci de multe ori primim de la ele o rană ce nu se vindecă multă vreme. Pentru că ai potrivnici pe unii... care te pot răni peste

[132] *Omilii duhovniceşti* (Col. II), LIII, 14.
[133] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVI, 51.
[134] *Patericul*, Pentru Avva Iosif cel din Panefo, 3.
[135] *Cuvânt despre trezvie şi virtute*, 44.
[136] Cf. *Ibidem*.
[137] *Patericul*, Pentru Avva Iosif cel din Panefo, 3.
[138] Sf. Varsanufie şi Ioan, *Scrisori duhovniceşti*, 304.
[139] *Ibidem*, 138.
[140] *Ibidem*, 432.

măsura înțelegerii tale. Și chiar de îi vei birui, întinăciunea gândurilor îți murdărește cugetul și răul lor miros rămâne multă vreme în nările tale".[141]

Faptul că acest fel de luptă este rezervat celor sporiți nu înseamnă că este desăvârșit în sine[142]; în afară de riscul de a fi biruit, se ajunge și la o anumită creștere a ispitei; care, după cum arată Sfântul Marcu Ascetul, este însoțită de tulburare (παρρισμός),[143] de care cei desăvârșiți se feresc îndeosebi; mai implică, de asemenea, o anumită aplecare asupra gândului și stăruire asupra lui, ceea ce îndepărtează mintea de la deplina luare-aminte pe care o cere rugăciunea curată; în sfârșit, într-o anumită măsură, se face voia diavolilor; de aceea Sfântul Ioan de Gaza îl sfătuiește pe un ucenic de-al său: „Să nu i te împotrivești (gândului). Căci aceasta o doresc ei (diavolii) și nu vor înceta să te războiască".[144]

De aceea, celălalt mod de războire – care este „tăierea gândurilor" – trebuie privit ca mai bun, așa cum, de altfel, învață și Sfinții Părinți, pentru că este mai direct și mai rodnic decât celălalt; Sfântul Isaac spune că omul care se folosește de el, „prin aflarea cărării celei scurte, la care a ajuns, a tăiat împrăștierea căii celei lungi".[145]

b) Acest al doilea fel de luptă, care ține de o anumită lucrare a trezviei, constă în a nu lăsa deloc gândul să intre[146] și a-l alunga (Părinții mai spun și: a-l împiedica (să intre), a-l tăia, a-l tăia îndată, a-l tăia repede, a-l lepăda) de la cea dintâi ivire, adică atunci când nu este decât o simplă ademenire.[147] „(Momelile diavolești) trebuie numai să le vedem și îndată să le tăiem de cum răsar și ne atacă (ne momesc)", învață Sfântul Isihie Sinaitul.[148] Iar Sfântul Filotei Sinaitul spune că „cel ce se împotrivește, sau nu se supune începutului, adică atacului, a tăiat dintr-o dată toate relele".[149] Sfinții Părinți arată limpede și în repetate rânduri că nu trebuie primită sămânța vrăjmașului,[150] și cu atât mai mult nu trebuie să se stăruie în gândul sau nălucirea puse înainte de el.[151] Întotdeauna însă, rânduiala trebuie să fie aceeași: „nu lăsa

---

[141] *Cuvinte despre nevoință*, 33 (Nu trebuie să ne împotrivim gândurilor...).
[142] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVI, 50.
[143] Cf. *Epistolă către Nicolae Monahul*, 7.
[144] Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 166. Cf. Avva Dorotei, *Epistole*, B, 3.
[145] *Cuvinte despre nevoință*, 33.
[146] Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 258. *Apoftegme*, X, 90. Sf. Filotei Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 25.
[147] Cf. Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, 20, 22, 86. Sf. Filotei Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 2, 26. *Patericul*, Pentru Avva Iosif cel din Panefo, 3; Pentru Avva Theodor de la Schit. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 432. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 52.
[148] *Cuvânt despre trezvie și virtute*, 44.
[149] *Capete despre trezvie*, 36.
[150] Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 256. Sf. Chiril al Ierusalimului, *Cateheze baptismale*, II, 3.
[151] Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 660. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 52. Origen, *Tâlcuire la Pilde*, 5, PG 17, 176CD.

gândurile să zăbovească în suflet", după cum învață Sfântul Maxim.[152] Adică, trebuie blocat de la bun început mecanismul ispitirii, pe care l-am descris mai sus. Astfel, Sfântul Isihie Sinaitul scrie: „Dacă mintea noastră e încercată și disciplinată, având deprinderea de a se observa și de a vedea curat și limpede nălucirile și înșelăciunile amăgitoare ale diavolilor, stinge cu ușurință... săgețile aprinse ale diavolului îndată ce s-au arătat, neîngăduind fanteziei pătimașe să se miște deodată cu momeala și să modeleze cu patimă gândurile noastre după forma ce ni s-a arătat sau să stea de vorbă cu ea în chip prietenos, sau să gândească mult la ea, sau să-și dea învoire cu ea".[153] Dimpotrivă, a lăsa să se pună în mișcare acest mecanism înseamnă, dacă nu chiar pierzarea, cel puțin intrarea într-un război crud care ar fi putut fi ocolit. De aceea, Sfântul Chiril al Ierusalimului spune: „Nu primi sămânța (...) Înainte de a da floare, smulge răul din rădăcină, pentru ca nu cumva negrija de la început să te facă mai pe urmă vrednic de secure (cf. Mt. 3, 10) și foc. Începe să te îngrijești de ochii tăi bolnavi la vreme, ca să nu cauți doctorul după ce ai orbit".[154]

Potrivit unei asemănări folosită adesea de Sfinții Părinți, dacă lași să intre capul șarpelui, ușor va pătrunde apoi tot trupul. Astfel, Sfântul Ioan Casian spune: „Trebuie necontenit să ne amintim de acea povață: «Păzește inima ta mai mult decât orice», și, potrivit poruncii de căpetenie a lui Dumnezeu, să observăm cu băgare de seamă capul vătămător al șarpelui (Fac. 3, 15), adică începutul tuturor gândurilor rele, cu ajutorul cărora încearcă diavolul să se strecoare în sufletul nostru. Să nu îngăduim să pătrundă prin nesinchisire în inima noastră tot corpul acestui șarpe, adică încuviințarea ademenirii, care, fără îndoială, de va fi intrat, ar ucide prin otrava mușcăturii lui mintea robită".[155] Iar Sfântul Grigorie de Nyssa dă acest sfat: „Dacă deci vrei să te păzești de sălășluirea fiarei în tine, ia aminte la capul ei, adică la prima momeală a răului. La aceasta te îndeamnă ghicitura poruncii Domnului: «Aceasta îți va zdrobi capul, iar tu îi vei înțepa călcâiul» (Fac. 3, 15)".[156] Un alt Părinte tâlcuiește tot așa: „Gândurile au un singur cap (...). Dacă n-ai văzut de la început capul, ca să-l scoți afară din tine, vei fi prins și amăgit de gândurile care vin în urma lui (...) Dacă deci vrei să biruiești patimile, ia aminte la capul gândurilor și, îndată ce l-ai descoperit care este, războiește numai cu el".[157] Sfântul Isihie Sinaitul dă același sfat: de îndată ce ai cunoscut pe cei ce intră (gândurile), „îndată să zdrobești, prin împotrivire, capul șarpelui".[158]

---

[152] *Capete despre dragoste*, III, 88.

[153] *Cuvânt despre trezvie și virtute*, II, 41.

[154] *Cateheze baptismale*, II, 3.

[155] *Așezămintele mănăstirești*, VI, 13.

[156] *Despre Rugăciunea domnească*, IV, 6.

[157] *Apoftegme*. PA 72, 3b.

[158] *Cuvânt despre trezvie și virtute*, 22. Cf. II, 76 („Cel ce urmărește capul șarpelui și prin mânioasă împotrivire... îl lovește cu pumnul în față a alungat vrăjmașul de la sine. Căci zdrobind capul a pus pe fugă multe gânduri rele...").

Părinții numesc metaforic ademenirile „capul șarpelui", dar și „întâi-născuții în pământul Egiptului" (Egiptul simbolizând, în limbaj duhovnicesc, mulțimea patimilor), sau „pruncii Babilonului" (Babilonul închipuind, de asemenea, tărâmul patimilor locuit de diavoli). Și atunci când îndeamnă ca gândurile să fie îndată nimicite, de la ivirea lor, ei pomenesc adesea aceste versete ale Psalmului 136 (8-9): „Fiica Babilonului, ticăloasa! Fericit este cel ce-ți va răsplăti ție fapta ta pe care ai făcut-o nouă. Fericit este cel ce va apuca și va lovi pruncii tăi de piatră".[159] Iar „Piatra", după tâlcuirea Sfinților Părinți, este Hristos chemat în rugăciune.

6. Rolul rugăciunii și al răbdării

În lupta împotriva gândurilor, fie că alungarea lor se face pe „calea cea lungă", sau pe „cea scurtă", rugăciunea, alături de luare-aminte și de trezvie, are un rol de căpetenie. Domnul însuși le pune alături: „Privegheați și vă rugați, ca să nu intrați în ispită" (Mt. 26, 41; Mc. 14, 38; cf. Lc. 22, 40-46). Părinții repetă adeseori porunca Lui,[160] arătând limpede că, alături de trezvie, rugăciunea este cea mai puternică armă a omului împotriva ispitelor și a celor care le aduc,[161] și cel mai potrivit leac pentru tămăduirea de gândurile rele.[162]

Cel mai adesea ei îndeamnă la rostirea „rugăciunii lui Iisus", care este de cel mai mare folos pentru om. Pe de o parte, datorită scurtimii ei, ea poate fi repede îndreptată împotriva gândului amăgitor și-i îngăduie omului să aibă o reacție la fel de rapidă ca și atacul aceluia;[163] după cum spune Sfântul Ioan Scărarul, ea „alungă, printr-un singur cuvânt atacurile, de la începuturile lor".[164] Pe de altă parte, rostirea ei neîncetată se potrivește cu starea de trezvie, care și ea trebuie să fie neîntreruptă. În sfârșit, numele lui Iisus chemat în rugăciune are o mare putere împotriva gândurilor și a celor care le insuflă, după cum arată Sfântul Ioan Scărarul atunci când spune: „Lovește-i pe vrăjmași cu numele lui Iisus, căci nu e în cer și pe pământ armă mai tare".[165]

---

[159] A se vedea, de pildă, Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, II, 56.

[160] Cf. Avva Dorotei, *Epistole*, VIII, 193. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 660. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 33 (*Nu trebuie să ne împotrivim gândurilor, ci să le predăm lui Dumnezeu*). Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, 20, II, 4, 66, 80, 81, 87. Sf. Filotei Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 25.

[161] Cf. Sf. Marcu Ascetul, *Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte*, 146. Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, II, 74 („Rugăciunea... cu trezvia ne înarmează împotriva dracilor ca o sabie de foc").

[162] Cf. Avva Ammona, *Epistole*, IX, 2. Sf. Marcu Ascetul, *Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte*, 106.

[163] Cf. Evagrie, *Despre rugăciune*, 98.

[164] *Scara*, XXVIII, 20. Cf. Sf. Filotei Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 2.

[165] *Scara*, XX, 6. Cf. Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, II, 50 (având „ca suliță puternică numele lui Iisus Hristos").

Iar Sfântul Isihie Sinaitul învaţă aşa: „Oricând şi ori de câte ori se întâmplă să se înmulţească în noi gândurile rele, să aruncăm în mijlocul lor chemarea Domnului nostru Iisus Hristos, şi le vom vedea îndată împrăştiindu-se ca fumul în văzduh, cum ne învaţă experienţa".[166] Tot el, în altă parte, îndeamnă: „îndată după împotrivire (cel ce se luptă) să strige către Hristos într-un suspin negrăit, şi atunci va vedea pe vrăjmaş risipindu-se, prin numele sfânt şi închinat al lui Iisus Hristos, ca praful de vânt sau ca fumul ce se mistuie, împreună cu nălucirile lui".[167]

Nu este vorba aici de o practică magică; chemând în rugăciune numele lui Iisus, omul aleargă la Hristos ca la un adăpost,[168] pentru a fi apărat şi a primi ajutorul Lui;[169] prin rugăciune el cere – iar dacă se roagă aşa cum se cuvine, şi primeşte – harul care-i vine în ajutor şi prin care îi biruieşte pe vrăjmaşi.[170] Aşa cum spune Sfântul Filotei Sinaitul, „Iisus cel chemat (este Cel care-i) izgoneşte pe draci împreună cu nălucirile lor".[171]

Fără rugăciune, mărginit la propriile sale puteri, care nu-i sunt de ajuns, omul nu poate birui vrăjmaşi atât de vicleni şi plini de răutate.[172] Astfel, Sfântul Isihie Sinaitul învaţă: „dacă ne vom încrede... numai în trezvia sau atenţia noastră, repede vom cădea, răsturnându-ne, fiind împinşi de vrăjmaşi, şi ne vor răpune viclenii şi înşelătorii; şi tot mai mult ne vom prinde în mrejele gândurilor rele".[173] Şi tot el spune: „Fără chemarea lui Iisus Hristos, nu e cu putinţă a izgoni momeala gândului rău".[174] Într-adevăr, prin rugăciune omul dobândeşte ajutorul lui Dumnezeu, de care nu se poate lipsi, căci El, cu atotştiinţa Sa, zădărniceşte înşelăciunile diavolilor, iar prin atotputernicia Lui nimiceşte puterea răutăţii lor. „Să nu înceteze niciodată... rugăciunea către Hristos Iisus, Dumnezeul nostru. Căci ajutor mai mare afară de Iisus nu vei afla în toată viaţa ta. Fiindcă numai El singur cunoaşte, ca Dumnezeu, vicleniile, meşteşugirile şi înşelăciunile dracilor", spune acelaşi Sfânt

---

[166] *Cuvânt despre trezvie şi virtute*, 97. Cf. II, 72 („Rugăciunea de un singur cuvânt (sau gând) omoară şi preface în cenuşă amăgirile (diavolilor)".

[167] *Ibidem*, 20.

[168] Cf. Sf. Varsanufie şi Ioan, *Scrisori duhovniceşti*, 432, 660.

[169] Cf. *Parafrază în 150 de capete a Sfântului Simeon Metafrastul la cele 50 de Cuvinte ale Sf. Macarie Egipteanul*, 130.

[170] Cf. Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie şi virtute*, 22 („strigă cu suspin către Hristos şi vei simţi ajutorul nevăzut dumnezeiesc..."); 26 („câtă vreme – mintea – cheamă pe Iisus Hristos împotriva duhurilor răutăţii, le izgoneşte uşor... şi pune pe fugă puterile nevăzute şi războinice ale vrăjmaşului").

[171] *Capete despre trezvie*, 25. Cf. 26.

[172] Cf. Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie şi virtute*, 24, 26 („Cel ce se nădăjduieşte în sine, şi nu în Dumnezeu, va cădea cădere jalnică"); 42; II, 79 („Precum nu ne este cu putinţă să urmărim păsările ce zboară..., fiind noi oameni,... la fel nu e cu putinţă să biruim gândurile drăceşti fără rugăciune trează şi deasă...").

[173] *Cuvânt despre trezvie şi virtute*, II, 50. Cf. II, 43, 67.

[174] *Ibidem*, II, 40.

Părinte.[175] „Aleargă la Dumnezeu împotriva (duşmanilor), aruncând înaintea Lui neputinţa ta. Şi El va putea nu numai să-i depărteze, ci chiar să le ia puterea de a lucra", sfătuieşte, la rândul său, Sfântul Varsanufie.[176] Singură rugăciunea are puterea nu numai de a alunga, ci şi de a nimici gândul străin: „Ceea ce stinge şi împrăştie îndată orice intenţie a vrăjmaşilor, orice gând, orice nălucire, orice formă şi orice rău iscat în noi, este chemarea Domnului", spune Sfântul Isihie Sinaitul.[177] Iar Sfântul Filotei Sinaitul arată, în acelaşi sens, că „pomenirea... lui Iisus obişnuieşte să împrăştie... toate vrăjile gândurilor, înţelesurile, cuvintele, nălucirile, chipurile întunecoase şi, simplu vorbind, toate mijloacele prin care luptă cu aprindere atoatepierzătorul, căutând să înghită sufletele. (...) Iar Iisus cel chemat le arde toate cu uşurinţă".[178]

Numai rugăciunea poate curăţi în chip deplin inima,[179] adică numai ea poate „omorî până şi icoana şi mişcarea patimii",[180] ştergând cu totul urmele pe care este cu neputinţă să nu le lase gândurile în sufletul omului, mai ales dacă a primit să vorbească cu ele, amestecându-le astfel cu propriile sale cugete.[181]

Astfel, prin rugăciune însoţită de trezvie, şi mai ales prin rugăciunea lui Iisus, ajungem „să curăţim casa inimii noastre de răutate", după cum spune Sfântul Isihie Sinaitul,[182] şi să ne tămăduim în chip desăvârşit sufletul nostru.

Atingerea acestui ţel însă cere multă răbdare, şi de aceea, pe lângă trezvie şi rugăciune neîncetate,[183] Părinţii îndeamnă la stăruirea în răbdare, cea mai potrivită şi de trebuinţă atitudine pentru a duce cu folos lupta împotriva gândurilor. Într-adevăr, pe de o parte gândurile continuă să se tot ivească atâta vreme cât rădăcina lor nu este nimicită şi în suflet continuă să existe stări şi porniri pătimaşe, care le zămislesc. Pe de altă parte, războiul acesta trezeşte şi sporeşte lucrarea diavolească, înmulţind ispitele. „Cel Rău se înarmează şi mai mult împotriva noastră... dacă noi primim atacurile cu curaj".[184] Lupta aceasta este îndelungată,[185] biruirea desăvârşită a gândurilor cerând adesea războire de zeci de ani,[186] şi este cu neputinţă să nu fie însoţită de

---

[175] *Ibidem*, 39.
[176] Sf. Varsanufie şi Ioan, *Scrisori duhovniceşti*, 166.
[177] *Cuvânt despre trezvie şi virtute*, II, 51.
[178] *Capete despre trezvie*, 22.
[179] Cf. Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie şi virtute*, 28; II, 20, 50, 73.
[180] Sf. Marcu Ascetul, *Epistolă către Nicolae Monahul*, 7.
[181] Cf. idem, *Capete despre trezvie*, 47.
[182] *Cuvânt despre trezvie şi virtute*, II, 50.
[183] Cf. Avva Dorotei, *Epistole*, VIII, 193; XIII, Sf. Varsanufie şi Ioan, *Scrisori duhovniceşti*, 118.
[184] *Parafrază în 150 de capete a Sfântului Simeon Metafrastul la cele 50 de Cuvinte ale Sfântului Macarie Egipteanul*, 132.
[185] Cf. Sf. Marcu Ascetul, *Epistolă către Nicolae Monahul*, 1.
[186] A se vedea, de pildă, *Patericul*, Pentru Avva Isidor, 3.

necazuri și suferințe.[187] Și pentru că în tot acest timp deznădejdea îl pândește pururea pe nevoitor, răbdarea apare, alături de rugăciune, ca un leac împotriva ei. Astfel, Avva Ammona scrie: „Răbdați (ispitele) până ce le veți birui (...). Iar leac pentru a le îndura este să nu vă deznădăjduiți niciodată și să vă rugați pururea lui Dumnezeu, în El aducând mulțumire din toată inima și în toate răbdând, și așa ele se vor îndepărta de la voi".[188] Răbdarea unită cu rugăciunea duce în mod sigur la biruință. „Fugi de ispită prin răbdare și rugăciune", învață Sfântul Marcu Ascetul.[189] Aceasta urmează cele scrise de Apostolul Iacov: „Fericit este bărbatul care rabdă ispita, căci lămurit făcându-se va lua cununa vieții, pe care a făgăduit-o Dumnezeu celor ce Îl iubesc pe El" (Iac. 1, 12). De asemenea, aceasta este una dintre semnificațiile cuvintelor Domnului: „cel ce va răbda până în sfârșit, acela se va mântui" (Mt. 10, 22).[190]

Se cuvine ca omul să se roage pentru a câștiga răbdarea. Și tot așa trebuie să se roage pentru trezvie[191]: dacă trezvia cere osteneală din partea omului, pentru a da roade, ea are trebuință de lucrarea harului dumnezeiesc.[192] De aceea, Părinții, îndemnându-l pe om la veghe duhovnicească, arată că aceasta este o harismă,[193] mai ales atunci când este desăvârșită. Or, numai prin rugăciune, și îndeosebi prin rugăciunea lui Iisus, poate omul primi acest har.[194] Astfel, Sfântul Isihie Sinaitul spune: „atenția supremă vine din rugăciunea neîncetată";[195] „dacă vrei... să păstrezi cu ușurință trezvia în inimă, să se lipească rugăciunea lui Iisus de răsuflarea ta".[196]

Trezvia este roada rugăciunii, dar ea este înlesnită și de anumite atitudini duhovnicești, care, de altfel, trebuie s-o însoțească și alături de care ea poate împlini așa cum se cuvine „lucrarea inimii": postirea,[197] tăcerea,[198] însingurarea, aducerea-aminte de moarte[199] și mai ales întristarea (πένθος) și smere-

---

[187] Cf. Avva Ioan Carpatiul, *Una sută capete de mângâiere*, 30 („Este cu neputință celui povățuit prin încercări să treacă prin ele fără întristare"). Sf. Marcu Ascetul, *Despre cei care cred că se îndreptează din fapte*, 75. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, XIII, 7.

[188] *Epistole*, IX, 2.

[189] *Despre cei care cred că se îndreptează din fapte*, 106.

[190] Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 118.

[191] Cf. Sf. Marcu Ascetul, *Despre botez*, 23. Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, 10, 93. Sf. Filotei Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 25.

[192] Cf. *Apoftegme*, N 437. Sf. Isihie Sinaitul, *loc. cit.*, 1. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, XII, 6, 2.

[193] Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 197, 267. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), XXXI, 5.

[194] Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 197. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 26.

[195] *Cuvânt despre trezvie și virtute*, 93.

[196] *Ibidem*, II, 80. Cf. 81.

[197] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XIV, 16. Sf. Filotei Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 6, 15.

[198] Cf. Sf. Filotei Sinaitul, *loc. cit.*, 6.

[199] Cf. *ibidem*, 2, 6, 13. Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, 17, II, 53, 87.

nia.[200] Mai ales întristarea cea după Dumnezeu și străpungerea inimii înlesnesc trezvia, prin ele având omul neîncetat conștiința vie a păcatelor și patimilor care-i zac în suflet. „Fericit este cel care are întotdeauna înaintea ochilor păcatele sale, căci acesta este pururea treaz", spune un Părinte.[201] Iar Avva Isaia scrie: „Plânsul și întristarea sunt trezvia cea desăvârșită; cel care n-are plânsul nu are nici trezvie".[202]

7. Efectele tămăduitoare

Luarea-aminte, trezvia și însoțitoarele lor se vădesc a fi condiția sporirii și înaintării duhovnicești,[203] și mai întâi de toate a tămăduirii sufletești. Ele sunt, după cum spune Sfântul Filotei Sinaitul, „leacuri mântuitoare ale sufletului".[204] Ele sunt, în sine, sănătatea duhovnicească a omului. „Bogăția și sănătatea (sufletului) se nasc din trezvie și dreapta socotință", scrie Sfântul Isaac Sirul.[205]

Într-adevăr, prin ele și prin cele care sunt împreună cu ele, mintea „vine iarăși la rânduiala sa",[206] își regăsește starea normală și firească.[207] Îndeosebi trezvia este, după cum spune Sfântul Filotei Sinaitul, „locul minții".[208] Vladimir Lossky rezumă învățătura patristică atunci când scrie: „Mintea omului, în chip firesc, (...) este în stare de veghe. Trezvia (νῆψις), paza inimii (καρδιακὴ προσοχή), dreapta socotință și puterea de a discerne cele duhovnicești (διάκρισις) caracterizează ființa omenească în starea ei nestricăcioasă".[209]

Faptul că mintea revine la propria ordine, că își regăsește lucrarea firească, înseamnă mai ales că ea nu mai este atrasă fără voia ei de năluciri și gânduri, nu mai este înrobită de ele și risipită fără încetare, divizată, răspândită și, în final, răpită de ele,[210] iar prin ele, de diavoli.[211] Trezvia îi redă omului

---

[200] Cf. Sf. Filotei Sinaitul, *loc. cit.*, 11. 13, 14. Sf. Isihie Sinaitul, *loc. cit.*, II, 50, 66, 74, 87.
[201] *Apoftegme*, PE III, 35, 24-25.
[202] *Douăzeci și nouă de cuvinte*, 29.
[203] Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, X, 2.
[204] *Capete despre trezvie*, 14.
[205] *Cuvinte despre nevoință*, 38.
[206] Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, II, 27. Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 37.
[207] Cf. Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, II, 27, 76.
[208] *Capete despre trezvie*, 19.
[209] *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, p. 200.
[210] Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 172. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, IV, 25; XI, 120. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), IV, 4; IX, 11. Avva Ammona, *Învățături*, IV, 52. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 8 și 60; *Epistole*, 3. *Apoftegme*, PE I, 24, 4. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a III-a la cuvintele: „Ia aminte la tine însuți"*. Sf. Nichifor din Singurătate, *Cuvânt despre trezvie și păzirea inimii*.
[211] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 36. *Apoftegme*, PE I, 24, 4.

deplina stăpânire asupra gândurilor sale,[212] prin luarea-aminte fiecare dintre ele fiind cercetat, iar prin puterea de deosebire cunoscând pe care să-l primească și pe care să-l lepede, după cum este bun sau rău. Sfântul Ioan Casian scrie cu privire la aceasta: „Chipul minții desăvârșite este foarte frumos reprezentat prin acel sutaș din Evanghelie, care (...) nu se lasă dus de gânduri întâmplătoare și nepotrivite, ci, după judecata sa, le admitea fără nici o greutate pe cele bune sau le respingea pe cele rele (...): «Căci și eu sunt om sub puterea altcuiva, având sub puterea mea soldați, și zic acestuia: du-te, și se duce, și altuia: vino, și vine, și slujitorului meu: fă aceasta, și face» (Mt. 8, 9). Dacă, așadar, și noi, luptând bărbătește împotriva tulburărilor și viciilor, le vom putea supune cu dreaptă judecată autorității noastre, dacă vom stinge în trupul nostru patimile și vom subjuga rațiunii cohorta gândurilor nestatornice (...), pentru atâtea merite, vom fi înălțați la rangul acelui sutaș duhovnicesc (...). Și astfel, înălțați și noi în vârful acestei demnități, vom avea această putere și virtute de a comanda, prin care să fim conduși nu de cugetările pe care nu le voim, ci să putem rămâne în acelea care ne desfată duhovnicește, poruncind îndemnurilor rele: Plecați !, și vor pleca; iar celor bune le vom zice: Veniți !, și vor veni".[213]

Omul ajunge astfel să supună judecății și voinței sale nu numai gândurile conștiente, ci și pe cele care înainte existau în el în mod inconștient. Trezvia neîncetată îl ajută pe om să pătrundă în tainițele propriului suflet, iar de acolo să aducă la suprafața conștiinței inconștientul său de natură spirituală. Este bine cunoscută afirmația lui Evagrie, preluată de Sfântul Maxim: „Multe patimi sunt ascunse; ele ies la iveală de-abia atunci când se arată lucrurile (ispitele)".[214] Prin trezvie și rugăciune, omul le izgonește din ascunzișurile lor, se curăță și se poate feri de ele. Astfel, Sfântul Isaac Sirul scrie: „viețuirea prin cugetare, care este lucrarea inimii (...) stă în a lua seama la patimile cele ascunse, ca să nu se ivească cumva vreuna dintre ele în latura cea ascunsă și duhovnicească".[215] Într-adevăr, prin viețuirea neîncetată în trezvie și rugăciune, mintea se face limpede și curată și se subțiază,[216] putând să zărească gândurile cele mai mărunte și să cunoască sigur de unde vin și de ce natură sunt. Cel care se războiește cu gândurile, așa cum am arătat, observă că acestea, atacându-l, se înmulțesc; lui i se arată astfel gânduri pe care mai înainte nu le văzuse niciodată. Sufletul său care era altădată asemenea unui lac liniștit și limpede, sub biciuirile

---

[212] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 13.

[213] *Convorbiri duhovnicești*, VII (Prima convorbire cu Părintele Serenus), 5.

[214] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, IV, 52. Cf. Evagrie, *Capete gnostice*, VI, 52.

[215] *Cuvinte despre nevoință*, 17.

[216] Cf. Sf. Filotei Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 28.

trezviei și ale rugăciunii, se tulbură și se învolburează, revărsând din adâncuri mâl negru și rău-mirositor și scoțând la iveală gunoaiele și mortăciunile care zăceau pe fundul lui. Sfântul Diadoh al Foticeei scrie cu privire la aceasta: „Precum ochii noștri cei trupești când sunt sănătoși pot vedea toate, până și țânțarii care zboară în aer, dar când sunt acoperiți cu albeață sau de niscai urdori, chiar dacă vine înaintea lor vreun lucru mare nu-l văd decât foarte șters, iar pe cele mici nici nu le prind cu simțul vederii, tot așa și sufletul, de își va subția cu luare-aminte coaja care i-a venit din iubirea de lume, va socoti chiar și cele mai mici greșeli ale sale ca foarte mari (...)".[217] Iar Sfântul Filotei Sinaitul, după ce arată că sufletul omului căzut „este legat cu lanțurile întunericului..., fiind orb cu ochii dinlăuntru", scrie: „Când va începe să se roage lui Dumnezeu și să vegheze prin rugăciune, se va izbăvi prin rugăciune de întuneric, căci altfel nu poate să se izbăvească. Atunci sufletul poate cunoaște că înăuntru, în inimă, este o altă luptă și o altă împotrivire ascunsă, și un alt război, al gândurilor duhurilor răutății".[218] Și tot el mai spune: „Trezvia curăță luminos conștiința, iar aceasta, curățită, izbucnește îndată ca o mare lumină, altădată acoperită, alungând marele întuneric. Iar acesta fiind alungat, conștiința, prin trezvie necontenită și adevărată, descoperă, la rândul ei, cele ce se mișcă pe ascuns".[219]

Cunoașterea limpede și supunerea gândurilor nasc rodul cel mai de preț al viețuirii în trezvie și rugăciune, adică omul, prin harul lui Dumnezeu, ajunge să se ferească din ce în ce mai mult de păcatul cu gândul și cu lucrul, se curăță încetul cu încetul de păcatele trecute, iese din robia gândurilor rele, se vindecă de toate patimile, leapădă toate pornirile și înclinările rele, văzute sau tăinuite; într-un cuvânt ajunge să fie liber de păcatul care mai înainte zăcea în el.[220] De aceea, Sfântul Varsanufie sfătuiește: „Veghează, așadar, ca să nimicești cu tărie cele opt neamuri străine",[221] adică cele opt patimi de căpetenie, iar prin aceasta pe toate celelalte care purced din ele. Vorbind despre trezvie, Sfântul Grigorie Palama scrie tot așa: „Pune deci această pază sufletului și trupului tău, și ea te va elibera cu ușurință de relele lor

---

[217] *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 27.
[218] *Capete despre trezvie*, 19.
[219] *Ibidem*, 24.
[220] Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, VII, 5. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), LIII, 15. Sf. Marcu Ascetul, *Epistolă către Nicolae Monahul*, 7. Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, 1, 4, 51; II, 7, 9, 20, 52, 86. Avva Isaia Pustnicul, *Douăzeci și nouă de cuvinte*, VIII, 60. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste* II, 11. *Patericul*, Pentru Amma Theodora, 3. Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 23. Sf. Filotei Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 24, 28. Sf. Ioan Damaschin, *Cuvânt de suflet folositor*.
[221] Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 44.

patimi".[222] „Din osteneli și din pază izvorăște curăția gândurilor", arată Sfântul Isaac Sirul.[223] „De vom întări lucrarea noastră și ne vom trezi cu silință, nu vom afla în noi întinăciuni", spune Avva Pimen.[224] Iar Sfântul Nichifor din Singurătate scrie: „Luarea-aminte este semnul pocăinței neștirbite (...), este desființarea păcatului (...) și încredințarea neîndoielnică a iertării păcatelor".[225] Sfântul Diadoh al Foticeei, la rândul său, arată că „sufletul..., când începe să se curățească cu multă luare-aminte, simte frica lui Dumnezeu ca pe un leac adevărat al vieții, care mustrându-l îl arde ca într-un foc... și curățindu-se treptat ajunge la curățirea desăvârșită (...) în care este nepătimirea deplină".[226] Sfântul Isihie Sinaitul socotește trezvia și rugăciunea doctorie care face sufletul să dea afară toate cugetele otrăvite ale răutății: „Precum mâncărurile aducătoare de boală îndată ce au fost primite în trup supără, iar cel ce le-a mâncat, simțind îndată vătămarea, caută să le verse mai repede prin vreun leac, și așa rămâne nevătămat, la fel și mintea, când a primit să înghită gândurile și simte amărăciunea lor, le varsă cu ușurință prin rugăciunea lui Iisus strigată din adâncurile inimii, și le leapădă cu desăvârșire, precum au învățat și cercat cu știință aceasta cei ce se îndeletnicesc cu trezvia".[227]

În fapt, eliberarea de gândurile rele și de patimi se face treptat, pas cu pas. Stăruind cu răbdare și întru cunoștință în lepădarea gândurilor de îndată ce se ivesc, omul le micșorează puțin câte puțin mulțimea și puterea, și tot așa, încetul cu încetul, slăbește patimile[228] care vin din ele, căci acestea nu mai găsesc în om hrana care le păstra în viață. După cum spune Avva Pimen: „Dacă nu dai loc gândurilor (celor necurate) și nu te îndulcești cu dânsele, rămân nelucrătoare"; și încă: „Precum o ladă plină cu haine, de le va lăsa cineva, cu vremea putrezesc, așa și gândurile, de nu le vom face cu trupul, cu vremea se prăpădesc și se putrezesc".[229]

Lucrând astfel, omul nu numai că îndepărtează gândurile, ci le leapădă cu totul și nimicește înseși patimile,[230] tăindu-le din rădăcină și ștergând orice urmă lăsată de ele în suflet.[231] Astfel, Sfântul Isihie Sinaitul spune că „dacă curăția inimii, adică observarea și păzirea minții,... este ținută de noi cum trebuie, taie toate patimile și toate relele, dezrădăcinându-le din inimă".[232] De

[222] *Triade*, I, 2. 9.
[223] *Cuvinte despre nevoință*, 30.
[224] *Patericul*, Pentru Avva Pimen, 164.
[225] *Cuvânt despre trezvie și păzirea inimii*.
[226] *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 17.
[227] *Cuvânt despre trezvie și virtute*, II, 86.
[228] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 11.
[229] *Patericul*, Pentru Avva Pimen, 15, 20.
[230] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, IV, 48.
[231] Cf. Sf. Marcu Ascetul, *Epistolă către Nicolae Monahul*, 7.
[232] *Cuvânt despre trezvie și virtute*, II, 11. Cf. II, 35.

aceea el numește trezvia „o metodă duhovnicească, care urmărită cu râvnă timp îndelungat, cu ajutorul lui Dumnezeu, izbăvește pe om cu totul de gânduri și cuvinte pătimașe, ca și de faptele rele"; adăugând: „ea este, propriu-zis, curăția inimii".[233]

Scoțându-l pe om din robia patimilor, trezvia însoțită de rugăciune aduce în sufletul lui, în locul acestora, virtuțile.[234] „Luarea-aminte – spune Sfântul Nichifor din Singurătate – este desființarea păcatului și recâștigarea virtuții".[235] Iar Sfântul Isihie Sinaitul învață că „trezvia este calea a toată virtutea și a toată porunca lui Dumnezeu".[236]

Tămăduirea adusă de trezvie, prin care omul se izbăvește de patimi, adevărate boli ale sufletului, și-și recapătă sănătatea prin lucrarea virtuților, nu este totuși decât o primă treaptă. Odată redobândită sănătatea, omului îi rămâne să lucreze pentru păstrarea ei, iar trezvia și luarea-aminte slujesc și la împlinirea acestei lucrări. Rostul lor de a păzi și feri de păcat este cum nu se poate mai limpede arătat de expresiile „paza inimii" (φυλακὴ καρδίας) și „paza minții" (φυλακὴ sau τέρησις νοός), care practic sunt sinonime;[237] Părinții se folosesc când de una, când de cealaltă, atunci când vor să sublinieze această anume semnificație a trezviei.[238] Într-un anumit sens, trezvia – însoțită de rugăciune, de care, repetăm, nu poate fi despărțită – este întotdeauna profilactică: omului care luptă împotriva patimilor, ea îi este de folos pentru a se feri de orice gând care le-ar putea hrăni; celui care s-a eliberat de ele, îi folosește la păzirea de cele pe care i le-ar putea aduce din nou în suflet. Dar în cel dintâi caz ea este doar unul dintre elementele tămăduitoare, în timp ce în al doilea, este leacul prin excelență, pentru că omul trebuie să se ferească de a cădea din nou în păcat și să păstreze binele dobândit,[239] adică sănătatea sufletului. Aceasta o spune limpede Sfântul Varsanufie: „Să stăru-

[233] *Ibidem*, 1.
[234] Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, X, 1-2. Sf. Isaia Pustnicul, *Asceticon*, 30, 5D.
[235] *Cuvânt despre trezvie și păzirea inimii*.
[236] *Cuvânt despre trezvie și virtute*, 3.
[237] Cf. Sf. Nichifor din Singurătate, *Cuvânt despre trezvie și păzirea inimii*.
[238] Pentru prima expresie, a se vedea, între altele: Pilde 4, 23. Sf. Atanasie cel Mare, *Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, 21. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), IV, 4. Evagrie, *Capete gnostice*, VI, 52. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 166, 454. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, III, 4-6 (unde, Părintele Stăniloae a folosit expresia „păzirea conștiinței", n. tr.). Sf. Filotei Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 23. Iar pentru a doua expresie: Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 97. Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, II, 11, 55, 66. Sf. Filotei Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 26. De asemenea, expresia „paza minții" se folosește mai ales când este vorba despre o altă treaptă, așa cum vom vedea ulterior.
[239] Cf. *Apoftegme*, N 473.

im rugându-ne să nu cădem în aceleaşi patimi sau în altele. Dacă mănâncă cineva vreo mâncare şi se vatămă la stomac sau la splină sau la ficat, şi prin îngrijirea şi meşteşugul doctorului se vindecă, nu mai e cu negrijă la sine, ca să-l ajungă ceva şi mai rău, ci-şi aduce mereu aminte de primejdia de mai înainte, cum a spus şi Domnul celui vindecat de El: «Vezi, te-ai făcut sănătos, de acum să nu mai păcătuieşti, ca să nu păţeşti ceva şi mai rău» (In 5, 15)".[240] Avva Dorotei, vorbind mai general, spune acelaşi lucru: în ceea ce priveşte trupurile, „dacă cineva duce o viaţă fără rânduială şi nu veghează asupra sănătăţii sale, se produce sau o prisosinţă, sau o lipsă, şi de aici vine neorânduiala"; tot aşa se întâmplă şi cu sufletul: dacă omul „nu rămâne cu luare-aminte şi nu se păzeşte pe sine, se abate cu uşurinţă de la cale, fie spre cele de-a dreapta, fie spre cele de-a stânga, adică fie spre ceea ce prisoseşte, fie spre ceea ce e cu lipsă, şi dă naştere bolii care este păcatul (răutatea)".[241] Iar Sfântul Isaac Sirul spune scurt şi cuprinzător: „Bogăţia şi sănătatea sufletului se nasc din trezvie şi luare-aminte. Cât timp trăieşte cineva, are nevoie de trezvie şi de veghe pentru păzirea comorii. Pentru că de părăseşte pravila (aceasta), se va îmbolnăvi şi va fi furat".[242]

Aşa cum am spus, este cu neputinţă ca omul să nu fie ispitit şi ca diavolii să nu-l ademenească prin gânduri. Dar dacă a dobândit prin trezvie şi rugăciune neîncetată puterea de a se păzi pe sine, el se face nesimţitor la momelile diavolilor,[243] dispreţuindu-le şi ridicându-se deasupra lor,[244] fără a fi în nici un chip tulburat de nălucirile lor şi neclintindu-se din locul său (cf. Eccl. 10, 4) şi spunând cu Psalmistul: „Amuţit-am şi n-am deschis gura mea" (Ps. 38, 13). După ce, printr-o nevoinţă îndelungată, omul dobândeşte prin harul lui Dumnezeu biruinţa deplină asupra vrăjmaşilor, el ajunge la pacea desăvârşită.[245] Atunci, nu numai mintea sa, ci toate celelalte puteri lăuntrice rămân netulburate.[246] Această linişte lăuntrică – la care ajunge omul prin lucrarea trezviei, din care vin supunerea gândurilor, lepădarea patimilor şi biruinţa asupra diavolilor, dar şi liniştirea puterilor sufleteşti şi tăcerea gândurilor, care decurg din toate acestea – corespunde unuia dintre principalele sensuri ale cuvântului *isihie* (ἡσυχία), care este adeseori întâlnit în textele ascetice.[247] Sfinţii Părinţi

---

[240] Sf. Varsanufie şi Ioan, *Scrisori duhovniceşti*, 347.
[241] *Învăţături de suflet folositoare*, X, 3.
[242] *Cuvinte despre nevoinţă*, 38.
[243] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVI, 62.
[244] Cf. *ibidem*. Sf. Atanasie cel Mare, *Viaţa Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, 9.
[245] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 87. Sf. Ioan Gură de Aur, *Tâlcuire la Psalmul 4*, 12; *Tâlcuire la Psalmul 124*, 1.
[246] Cf. Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie şi virtute*, II, 76.
[247] Asupra diferitelor sensuri ale acestui cuvânt, a se vedea studiul lui I. Hausherr, „L'hésychasme. Etude de spiritualité", în *Hésychasme et prière*, Roma, 1966, p. 163-237.

socotesc *isihia* rod și însușire a trezviei,[248] împlinirea desăvârșită a acesteia din urmă fiind pentru ei sinonimă cu liniștirea.[249]

În acest capitol, ne-am referit în principal la trezvie ca mijloc de luptă împotriva gândurilor pătimașe și de curățire a inimii. Vom vedea însă, la momentul potrivit, că trezvia mai are și rostul de a feri sufletul de orice reprezentare, imagine sau gând, fie ele chiar neutre, aceasta fiind una dintre condițiile rugăciunii curate și ale contemplării. Acest al doilea rost îndreptățește folosirea numirii de „paza minții", în timp ce primul cere, strict vorbind, numirea de „paza inimii". *Isihia* la care se ajunge în acest fel înseamnă lipsa oricărei reprezentări, de orice natură, pacea desăvârșită a minții, care, unită cu inima curată, se ocupă neîncetat și în chip netulburat numai de cugetarea la Dumnezeu.

Luarea-aminte ajunge atunci să fie luare-aminte neîncetată la Dumnezeu; iar trezvia, al cărei nume însuși înseamnă „deșteptare", nu mai este doar veghe și pază față de sine, ci și deșteptare față de Dumnezeu și păzire a pomenirii lui Dumnezeu. Când Sfinții Părinți spun că trezvia lucrează deșteptarea minții[250] sau când îl auzim pe Sfântul Ioan Scărarul spunând: „Prietenul liniștii este cel al cărui gând... stă neațipit",[251] iar „mintea (este) neadormită",[252] se cuvine să avem în vedere acest îndoit înțeles.

Acesta este un alt rod al trezviei: tămăduirea omului de mulțimea stărilor pătimașe pe care păcatul le-a adus în el și care-l îndepărtează de adevărata sa ființă și mai ales de Dumnezeu: somnul spiritual, [253] nepăsarea,[254] uitarea,[255] trândăvia,[256] negrija (lenevia),[257] împrăștierea minții,[258] neștiința,[259] pe care

---

[248] Cf. Sf. Filotei Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 3. Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, 7.
[249] Cf. Sf. Isihie Sinaitul, *loc. cit.*, 3, 5, 10, 15, 27. Sf. Nichifor din Singurătate, *Cuvânt despre trezvie și păzirea inimii*.
[250] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 73. Sf. Filotei Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 27.
[251] *Scara*, XXVII, 2.
[252] *Același cuvânt. Despre felurile liniștirilor...*, 6.
[253] Cf. Mc. 13, 35-36. 1 Tes. 5, 6. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 197. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a III-a la cuvintele: „Ia aminte de tine însuți"*.
[254] Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, 84.
[255] *Patericul*, Pentru Avva Orsisie, 2. Sf. Isihie Sinaitul, *loc. cit.*, II, 1, 18, 26. Sf. Marcu Ascetul, *Epistolă către Nicolae Monahul*, 12-13.
[256] Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 197, 573. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), IV, 5.
[257] Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 197, 259. Avva Ammona, *Scrisori*, X, 5. *Patericul*, Pentru Avva Orsisie, 2. Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, II, 18. Sf. Marcu Ascetul, *Epistolă către Nicolae Monahul*, 12-13 („nepăsarea trândavă").
[258] Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 660. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 73 („zăpăceala cugetării"). Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVII, 7.
[259] Sf. Marcu Ascetul, *Epistolă către Nicolae Monahul*, 12-13.

trezvia le alungă din sufletul în care ea s-a sălăşluit. Iar dintre acestea, cele mai rele sunt uitarea, negrija şi neştiinţa, pe care Sfântul Marcu Ascetul (şi mai apoi Sfântul Ioan Damaschin[260]) le numeşte „cei trei uriaşi ai celui Rău" sau „cei trei uriaşi puternici ai diavolului", arătând că prin ele „furişându-se celelalte patimi ale răutăţii, lucrează, vieţuiesc şi prind putere" şi „pe ele se reazemă toată oastea duhurilor răutăţii, ca să-şi poată duce la îndeplinire planurile, iar fără ele nu se pot susţine".[261]

Se vede limpede, aşadar, rostul esenţial al trezviei şi al însoţitoarelor ei în vindecarea sufletească a omului şi în redobândirea sănătăţii sale.

---

[260] *Cuvânt de suflet folositor.*
[261] *Epistolă către Nicolae Monahul*, 12-13.

6

Nevoința trupească. Rostul ei ajutător în tămăduirea sufletului

Am văzut că, în sens larg, noțiunea de asceză poate fi asimilată celei de *praxis*, care desemnează dubla mișcare prin care omul se curăță de patimi și dobândește virtuțile.

Totuși, pentru că omul are a se împotrivi patimilor așa-numite „trupești" și pentru că în viața duhovnicească întâmpină unele stavile datorate anumitor stări corporale, asceza este adesea înțeleasă, într-un sens mai restrâns, ca ansamblul practicilor care privesc nemijlocit trupul. În acest caz se vorbește în general de „nevoință trupească", deosebind-o de „nevoința lăuntrică" (numită uneori „nevoința inimii"),[1] pe care o precede din punct de vedere logic, dar nu temporal. La această nevoință trupească se referă Apostolul atunci când zice: „Îmi chinuiesc trupul meu și îl supun robiei" (1 Cor. 9, 27).

În fruntea practicilor din care e constituită, se cuvine să numim postul, privegherea, lucrarea ostenitoare,[2] metaniile (sau îngenuncherile),[3] ca și orice osteneală pe care omul o ia asupra sa de bunăvoie[4] sau pe care o primește atunci când i se întâmplă fără să o fi căutat,[5] ca, de pildă, bolile, suferințele și necazurile de tot felul care-i vin de-a lungul vieții pământești. Astfel, Apostolul scrie: „În toate înfățișându-ne pe noi înșine ca slujitori ai lui Dumnezeu, în multă răbdare în necazuri, în nevoi, în strâmtorări, în bătăi, în temniță, în tulburări, în osteneli, în privegheri, în posturi" (2 Cor. 6, 4-5); și încă: „În osteneală, în trudă, în privegheri, adeseori în foame și în sete, în posturi de multe ori, în frig și în lipsă de haine" (2 Cor. 11, 27; cf. 11, 23-26).

Aceste nevoințe ascetice nu sunt un scop în sine, iar suferințele, mai mici sau mai mari, de care sunt însoțite nu sunt nicicum legate de vreo dorință a omului de a se pedepsi pe sine sau de a-I oferi „satisfacție" lui Dumnezeu.

---

[1] A se vedea, de pildă, Sfântul Antonie cel Mare, *Scrisori*, I, 2.

[2] A se vedea, între alții: Avva Ammona, *Învățături*, II, 5. *Rânduiala Sf. Nil Sorski*, IV.

[3] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 8. *Rânduiala Sf. Nil Sorski*, IV.

[4] Sf. Ioan Damaschin dă o lungă listă a lor (*Cuvânt de suflet folositor*, în *Philokalia*, t. II, p. 232).

[5] Cf. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, II, 9 („osteneli de bunăvoie" și „necazuri fără de voie"). Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 47, PG 90, 428AB. Sf. Ioan Carpatiul, *Capete de mângâiere*, 21.

Ele constau, desigur, în slăbirea trupului[6] și îndurarea suferințelor, dar cu rostul de a supune trupul sufletului, minții și duhului;[7] de asemenea, pentru a curăți trupul,[8] omorând patimile[9] care sunt legate de el, și sufletul, prin mijlocirea trupului; în sfârșit, pentru a elimina anumite stări ale lui care împiedică lucrările firești ale sufletului și tulbură viața d

trebuie privit ca o pedeapsă pentru lipsa sa de grijă, ci ca un dar al proniei dumnezeiești, pentru ca omul să poată dobândi bunurile duhovnicești de care altfel ar fi fost lipsit. Ei spun apăsat că fără osteneli și necazuri omul nu se poate nici curăți de vreo patimă, nici câștiga vreo virtute, și nu poate trece de la starea de creatură căzută la cea de „făptură nouă". „Pocăința, adică întoarcerea de la starea cea contra naturii la starea naturală", se face „prin asceză și osteneli", scrie Sfântul Ioan Damaschin.[16] Sfântul Isaac Sirul o spune în repetate rânduri: „Poruncile lui Dumnezeu se împlinesc în necazuri și strâmtorări";[17] „pricina virtuții (sunt) strâmtorarea și necazul";[18] „virtuțile au împletite în ele întristările. Cel ce iese din necazuri se desparte fără îndoială și de virtute. De dorești virtutea, predă-te pe tine oricărui necaz".[19] „Să nu te miri când, punând început virtuții, izvorăsc împotriva ta, din toate părțile, necazuri aspre și tari. Căci nu se socotește virtute aceea care nu este însoțită de greutăți în lucrarea ei. Pentru că chiar numele virtuții vine de aici, cum a spus Sfântul Ioan: «E obișnuit să vină asupra virtuții greutățile. Și e vrednică de disprețuit virtutea care se însoțește cu tihna». Căci, spune Sfântul Marcu Ascetul: «Toată virtutea (adevărată) ce se săvârșește se numește cruce»[20]." Mai mare încă este osteneala pentru curățirea de patimi, fără de care nu se poate ajunge la câștigarea virtuților, după cum arată Sfântul Ioan Casian: „Este de știut că va trebui să transpirăm cu o dublă osteneală în alungarea viciilor, în comparație cu dobândirea virtuților".[21] Într-adevăr, omul trebuie mai întâi de toate să rupă legăturile care-l țin strâns alipit de lume, să taie pornirile și înclinările firii sale căzute, întipărite și întărite în el prin obișnuință și devenite o a doua natură. Sfântul Ioan Scărarul arată că omul căzut este asemenea unui bolnav care zace de multă vreme și a cărui stare nu se poate îmbunătăți pe dată: „Precum cel ce a bolit de o boală lungă nu poate agonisi sănătatea într-o singură clipă, așa nu pot fi biruite patimile, sau patima, dintr-o dată".[22] Sfântul Grigorie de Nyssa, situându-se de asemenea într-o perspectivă medicală, spune că este cu neputință ca îngrijirea sufletului să se facă fără suferință și durere, și în parte și explică acest fapt: comparând patimile cu negii (comparație întru totul îndreptățită dacă ne gândim că patimile sunt excrescențe nesănătoase, adăugiri nefirești pe natura primordială a omului), el scrie: „Întrucât vreme îndelungată sufletul a crescut împreună cu păcatul, se poate întâmpla și cu noi ceea ce se întâmplă când se face o incizie într-un neg: ni se încrâncenează pielea de durere, căci ceea ce a intrat în chip nefiresc în organism se încuibează acolo atât de adânc, încât pare ames-

---

[16] *Dogmatica*, II, 30.
[17] *Cuvinte despre nevoință*, 27.
[18] *Ibidem*.
[19] *Ibidem*, 37.
[20] *Ibidem*, 19.
[21] *Convorbiri duhovnicești*, XIV, 3.
[22] *Scara*, XXVI, *Cuprinsul pe scurt al tuturor celor spuse mai înainte*, 46.

tecat cu viața noastră, deși până atunci era cu totul străin, iar descotorosirea de el provoacă dureri și usturimi până la lacrimi".[23]

Acestea fiind spuse, se cuvine să arătăm mai precis care sunt rosturile nevoinței trupești și ale celorlalte osteneli asemenea ei.

Cel dintâi rost al nevoinței trupești este să pună un capăt înrobirii nefirești a sufletului de către trup: să elibereze sufletul de sub stăpânirea trupului, să restabilească domnia sufletului asupra trupului, să supună trupul și sufletul duhului. Astfel, Sfântul Talasie Libianul scrie: „Este propriu celui rațional să se supună rațiunii și să-și struneasca și robească trupul".[24]

Am văzut, într-adevăr, că păcatul și patimile supun în chip nefiresc sufletul poftelor trupului și-l înstrăinează de firea sa adevărată. Într-un anume fel, spune Avva Dorotei, el „s-a făcut una cu trupul și s-a făcut omul întreg trup".[25] Or, după cum arată Sfântul Isaac Sirul, „când sufletul, părăsind cele ce sunt ale lui, urmează trupului..., firea nu se află întru ale sale, ci în cele potrivnice".[26] Pentru ca să-și regăsească starea firească și să viețuiască în chip duhovnicesc, adică supunându-se Duhului, trebuie mai întâi să-și redobândească libertatea față de trup și stăpânirea asupra lui.[27] „Împărăția duhului presupune răstignirea trupului".[28] Iar atunci când sufletul încetează de a mai fi supus trupului și grijilor legate de el, când nu-și mai folosește toate puterile pentru a-i împlini poftele și nu-l mai lasă să-i soarbă toată vlaga, el ajunge să cunoască o viață nouă, împlinindu-și menirea în felul cuvenit demnității și naturii sale.[29]

Supunerea trupului nu este în acest caz urmărită ca scop în sine, ca în unele practici necreștine, ale căror precepte „au oarecare înfățișare de înțelepciune în păruta lor cucernicie, în smerenie și în necruțarea trupului", dar care, în fond „n-au nici un preț" și nu slujesc decât „sațiul trupului", după cum învață Apostolul (Col. 2, 23). În creștinism, prin nevoința trupească se urmărește viețuirea potrivit dreptei credințe, căci, așa cum spune Sfântul Apostol: „deprinderea trupească la puțin folosește, dar dreapta credință spre toate este de folos" (1 Tim. 4, 8).

Am arătat în altă parte[30] că suferința legată de boala trupească poate fi asumată duhovnicește în Hristos, căpătând astfel un rost curățitor. Același lucru se poate spune și despre suferințele care însoțesc nevoința. Sfinții Părinți arată că, prin harul lui Dumnezeu, ele au puterea de a curăți omul de

[23] *Marele cuvânt catehetic*, 8.
[24] *Capete despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte*, II, 5.
[25] *Învățături de suflet folositoare*, II, 14.
[26] *Cuvinte despre nevoință*, 83.
[27] Cf. *ibidem*, 16.
[28] *Ibidem*.
[29] *Ibidem*.
[30] În lucrarea *Teologia bolii*, Paris, 1991 (trad. în lb. rom., Sibiu, 1997).

păcatele și patimile sale.[31] Numai prin „durerea postului, a privegherii și a altora ca acestea..., se mortifică pornirea păcătoasă a trupului", spune Sfântul Grigorie Palama.[32] Iar Sfântul Nichita Stithatul spune: „Veninul păcatului adunat în noi fiind mult, e nevoie și de foc mult care să-l curețe... prin durerile fără de voie ale căinței și prin cele de bunăvoie ale nevoinței".[33] Această învățătură a Părinților este conformă cu spusa Apostolului Petru: „Așadar, fiindcă Hristos a pătimit cu trupul, înarmați-vă și voi cu gândul acesta: că cine a suferit cu trupul a isprăvit cu păcatul" (1 Pt. 4, 1).

În ceea ce privește „patimile trupești", adică cele legate nemijlocit de trup, ca lăcomia și desfrânarea, se cuvine să arătăm că fără nevoință trupească omul nu poate să le micșoreze.[34] „Lăcomia la mâncare și desfrânarea (...) au nevoie de o pricină din afară pentru a se împlini și ajung să se săvârșească prin acțiunea cărnii", arată Sfântul Ioan Casian.[35] Dacă pentru patimile „răsărite din suflet" este nevoie doar de „îngrijirea sufletului",[36] „cele carnale... nu se însănătoșesc decât printr-un dublu tratament".[37] „Nu este de ajuns puterea minții pentru a înfrânge pornirile acestora – cum se petrec lucrurile uneori împotriva mâniei sau a tristeții și a celorlalte patimi, pe care priceperea minții știe să le învingă fără vreo luptă împotriva cărnii –, dacă nu i s-a adăugat și stăpânirea trupului prin posturi, veghe, muncă și evitarea prilejurilor, fiindcă aceste vicii se nasc în trup și în suflet și nu vor putea fi învinse decât prin concursul amândurora".[38] Nevoința trupească apare aici ca o nelipsită însoțitoare a cumpătării,[39] pe care, de altfel, o și statornicește în suflet.[40]

Deși nevoința trupească se practică îndeosebi pentru tămăduirea de „patimile trupești", totuși ea este de mare folos în lupta împotriva „patimilor sufletului". Și pentru că acest lucru poate părea ciudat, Sfinții Părinți, mai înainte de a da vreun sfat în această privință, încep prin a recunoaște că este îndreptățit să ne întrebăm: „Ce are osteneala trupească cu simțirea sufletului ?";[41] „Pentru care motiv ostenelile trupești sunt virtuți ale sufletului ?".[42]

---

31 Cf. Sf. Talasie Libianul, *Capete despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte*, III, 14 („Conștiința curată o fac ostenelile nevoinței"). Ilie Ecdicul, *Culegere din sentințele înțelepților...*, 34 („Pe cât simți durerile, pe atât să te bucuri..., căci ți se fac pricină de curățire desăvârșită"). *Rânduiala Sfântului Nil Sorski*, IV.

32 *Triade*, II (Cuvânt pentru cei ce se liniștesc cu evlavie. Al doilea dintre cele din urmă...), 6.

33 *Cele 300 de capete*, II, 9.

34 Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 17.

35 *Convorbiri duhovnicești*, V, 4.

36 *Ibidem*.

37 *Ibidem*.

38 *Ibidem*.

39 *Ibidem*.

40 Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, Omilia a III-a, 8, 9. *Despre Fericiri*, Cuvântul 2. Evagrie, *Tratatul practic*, 94.

41 *Învățături de suflet folositoare*, II, 14.

42 *Ibidem*, 13.

Răspunsul la această întrebare este dat de înțelegerea legăturii care unește trupul și sufletul în condițiile de existență pământească a „compusului omenesc". Sufletul – scrie Sfântul Isaac Sirul – „se împărtășește în chip firesc... de cele ce întristează trupul, pentru unirea mișcării lui cu mișcarea trupului, printr-o înțelepciune neînțeleasă"[43]; și „sufletul... urmează viața trupului".[44] Pe de altă parte, mai general vorbind, putem spune că datele materiale ale existenței omului se răsfrâng într-un anumit fel asupra stării lui lăuntrice. Astfel, avva Dorotei arată că „în altă simțire se află sufletul celui sănătos și în alta al celui bolnav; în alta al celui flămând și în alta al celui sătul. La fel, alta e simțirea sufletului celui ce șade pe cal, și alta a celui ce șade pe tron, și alta a celui ce șade jos. De asemenea, alta e simțirea celui ce poartă haine frumoase, și alta a celui ce poartă haine murdare".[45] Astfel, sufletul este atins de tot ceea ce face sau suferă trupul,[46] iar acest principiu este valabil și în celălalt sens. „Tulburarea de bunăvoie fie a minții, fie a trupului, o sporește pe cealaltă, cea a minții pe cea trupească, și cea a trupului pe cea a minții", spune Sfântul Marcu Ascetul.[47]

Atunci când am analizat procesul căderii omului, am văzut că omul s-a îndepărtat de realitățile duhovnicești și s-a îndreptat spre cele sensibile, primind prin mijlocirea simțurilor momeala plăcerii, ajungând rob al ei și având de atunci o iubire nesocotită față de trup, străduindu-se să împlinească toate poftele acestuia (cf. Rom. 13, 14), adică, altfel spus, căzând în iubirea de sine, maica tuturor patimilor. Prin nevoința trupească acest proces este refăcut în sens invers. Legătura firească dintre suflet și trup care a îngăduit păcatului să zămislească și să întărească patimile, este folosită acum în mod contrar, pentru nimicirea patimilor și restatornicirea virtuților.[48]

Tratând trupul cu asprime (cf. 1 Cor. 9, 27), nevoința se împotrivește în mod direct iubirii de sine și, în același timp, lovește și în patimile care se nasc din ea, înlesnind totodată ivirea virtuților corespunzătoare. „Înaintea tuturor patimilor stă iubirea de sine. Iar înaintea tuturor virtuților, disprețuirea odihnei", scrie Sfântul Isaac Sirul.[49] Și, pentru a sublinia rostul tămăduitor al ostenelilor la care se supune omul de bunăvoie, ca și al necazurilor care-i vin din afară și pe care le primește cu bucurie, el adaugă: „Precum curățesc leacurile necurăția sucurilor rele din trup, așa și asprimea necazurilor curățește cele rele din inimă".[50]

Faptul că ostenelile nevoinței trupești contribuie esențial la tămăduirea de patimi, și în primul rând de iubirea de sine, maica lor, se datorează faptului

---

43 *Cuvinte despre nevoință*, 83.
44 *Ibidem.*
45 *Învățături de suflet folositoare*, 14. Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 16.
46 Avva Dorotei, *loc. cit.* Cf. Sf. Isaac Sirul, *loc. cit.*
47 *Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte*, 46.
48 Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 27.
49 *Ibidem*, 71.
50 *Ibidem.*

că ele se împotrivesc plăcerii, cea care hrănește și sporește patimile. Astfel, Sfântul Talasie Libianul scrie: „Iubirea de osteneală îndelungată (φιλοπονία) izgonește iubirea de plăcere (φιληδονία)".[51] Și, în altă parte: „Plăcerea se stinge prin reaua pătimire (nevoință) și prin întristare, fie prin cele de bunăvoie, fie prin cele aduse de Providență".[52] „Necazurile și primejdiile omoară dulcea împătimire a patimilor, iar tihna le hrănește și le face să crească", scrie la rândul său Sfântul Isaac Sirul.[53] Iar Sfântul Nichita Stithatul învață așa: „Cel care a slujit până la săturare plăcerilor trupului și faptelor lui, are trebuință și de săturarea cu ostenelile nevoinței, în sudorile grelei pătimiri. În felul acesta vei alunga săturarea prin săturare, plăcerea prin durere, tihna prin ostenelile trupului".[54] Astfel, prin nevoință, treptat omul devine nesimțitor față de poftele trupești.[55] Sfântul Maxim Mărturisitorul – care, așa cum am văzut, socotește că în procesul căderii omului căutarea plăcerii și, legat de aceasta, ferirea de durere au avut un rol fundamental – vede în ostenelile cele de bunăvoie ale nevoinței și în necazurile pe care omul le primește fără să cârtească[56] un prețios mijloc de întoarcere a omului la starea cea dintâi.[57] Astfel, el scrie: „Cel ce se dorește după viața adevărată, cunoscând că toată oseneala, fie cu voia, fie fără de voie, se face moarte a plăcerii, care e maica morții, va primi cu veselie toate asprimile încercărilor fără de voie..., făcând din necazurile sale căi ușoare și line care duc la mântuire".[58] În timp ce din căutarea plăcerii și ferirea de durere vin toate patimile, primirea necazurilor și osteala de bunăvoie duc la tăierea lor și la dobândirea virtuților: „Dacă, atunci când odihnim trupul, puterea păcatului obișnuiește să sporească, e limpede că puterea virtuții va crește în chip firesc și pe drept cuvânt dacă trupul este supus ostenelilor";[59] „lupta virtuții este nevoința în osteneli, iar prețul biruinței ei în cei care o duc cu răbdare este nepătimirea sufletului".[60]

Nevoința împuținează și micșorează îndeosebi patimile iscate în partea pătimașă a sufletului (care, să amintim, este alcătuită din puterea iuțimii și cea poftitoare) care este legată nemijlocit de trup. Astfel, Evagrie arată că

---

[51] *Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte*, III, 10.
[52] *Ibidem*, I, 33.
[53] *Cuvinte despre nevoință*, 27.
[54] *Cele 300 de capete...*, I, 86.
[55] Cf. *Istoria monahilor din Egipt*, Ioan de Lycopolis, 29.
[56] Cf. *Răspunsuri către Talasie*, 47, PG 90, 428A-B.
[57] Cf. *Zece capete*, 8.
[58] *Răspunsuri către Talasie*, 47.
[59] *Zece capete*, 4.
[60] *Ibidem*, 2. Cf. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, I, 25 („prin multe nevoințe și lacrimi afli loc de nepătimire sufletului tău ostenit"); 29 (Cel care... a luat... jugul nevoinței nu se sperie de asprimea ostenelilor pentru virtute..., ci aruncă cu lacrimi în țarina sa vie semințele sale, până îi va răsări semănătura verde a nepătimirii").

munca, veghea și postul „vindecă partea pătimașă a sufletului".[61] La fel spune și Sfântul Maxim Mărturisitorul, socotindu-le adevărate leacuri[62]. Sfântul Isihie Sinaitul, la rândul său scrie: „nevoința trupească, adică postul, înfrânarea, culcarea pe jos, starea în picioare, priveghera și celelalte care se obișnuiesc în legătură cu trupul fac să se liniștească partea pasională a trupului de păcatul cu fapta (...); ele sunt o strunire a omului nostru din afară și un paznic împotriva patimilor cu fapta".[63]

Patimile care-i vin omului din partea poftitoare sunt cele spre care se îndreaptă îndeosebi nevoința trupească, pentru a le înfrâna și a le împuțina: „Sunt unele lucruri care opresc patimile din mișcarea lor și nu le lasă să sporească (...). De pildă, postul, osteneala (κόπος)[64] și priveghera nu lasă pofta să crească", scrie Sfântul Maxim Mărturisitorul.[65] Iar Evagrie spune: „Pofta încinsă se stinge prin foame, trudă (κόπος) și însingurare".[66] Acest efect al nevoinței asupra părții poftitoare este legat de puterea pe care ea o are de a micșora înclinarea omului spre plăcerea senzuală. „Partea poftitoare a sufletului, întărâtată mai des, așază în suflet deprinderea anevoie de clintit a iubirii de plăcere (...)". Pe ea „o tămăduiește nevoința statornică cu postul, priveghera și cu rugăciunea", arată Sfântul Maxim.[67]

Efectele nevoinței, care se manifestă mai întâi în latura pătimașă a sufletului, se răsfrâng și în latura lui rațională, susținând lupta împotriva mândriei și a slavei deșarte, care sunt patimi proprii acestei părți a sufletului, și înlesnind dobândirea virtuții care îi se împotrivește, smerenia. „Ostenelile trupești sunt calea care duce la smerenie", învață un Bătrân.[68] Legătura dintre ceea ce suferă trupul prin nevoință și simțirea sufletului legată de aceasta este aici cu totul limpede. „De ce se spune că ostenelile trupești duc sufletul la smerenie?", întreabă Avva Dorotei.[69] Și răspunde: „Sufletul ticălosit pătimește și simte și el împreună cu cele ce se fac de către trup (...). Osteneala smerește trupul, iar trupul smerindu-se, se smerește împreună cu el și sufletul (...) Bine a zis deci Bătrânul că ostenelile trupești duc la smerenie".[70]

În vreme ce un trup bine hrănit și odihnit îi dă omului o stare amăgitoare de deplinătate și libertate, care-l duce la mândrie, nevoința, strâmtorând trupul, îl face pe om să simtă cu adevărat neputința și nestatornicia firii sale actuale. El

---

[61] *Tratatul practic*, 49.

[62] *Capete despre dragoste*, II, 47.

[63] *Cuvânt despre trezvie și virtute*, II, 10.

[64] Cuvântul κόπος desemnează munca grea, dar și, în general vorbind, asprimea felului de viață, lipsa de tihnă și odihnă etc. A se vedea, introducerea la *Tratatul practic* al lui Evagrie a lui A. și C. Guillaumont, în *SC*, 171, p. 537, n. 15.

[65] *Capete despre dragoste*, II, 47.

[66] *Tratatul practic*, 15.

[67] *Capete despre dragoste*, II, 70.

[68] *Apoftegme*, N 323.

[69] *Învățături de suflet folositoare*, II, 13, 14.

[70] *Ibidem*, 14.

ajunge să înțeleagă că viața sa trupească și pământească este repede trecătoare și că făptura omenească este slabă și pieritoare, iar aceasta îl duce la smerenie. „Pe cât se înmulțesc ostenelile, pe atât se împuținează îndemnurile lingușitoare ale cugetului (părerea de sine)",[71] spune Sfântul Isaac Sirul.

În același timp și din aceeași pricină, nevoința trupească duce la străpungerea inimii,[72] care este simțirea dureroasă a stării de păcat în care zace omul, a neputinței sale sufletești și a depărtării de Dumnezeu.

Pe deasupra ea micșorează mulțimea gândurilor pătimașe care vin în minte, le slăbește puterea și potolește mișcarea lor plină de tulburare[73] aducând liniștea (ἡσυχία) și pacea minții, căci, așa cum arată Sfântul Isaac Sirul, „în trupul strâmtorat nu pot avea loc gânduri ce se împrăștie spre cele deșarte. Când cineva rabdă cu bucurie ostenelile și necazurile, poate frâna cu putere și gândurile".[74]

Vedem astfel că nevoința trupească nu struneşte numai „omul cel din afară", păzindu-l numai de „păcatul cu fapta", cum spune Sfântul Isihie Sinaitul, ci-l curățește și pe omul lăuntric și-l întărește în lupta împotriva gândurilor.

Nevoința trupească înlesnește rugăciunea curată, plecându-l pe om spre starea cuvenită ei. Astfel, Sfântul Grigorie Palama scrie: „Avem nevoie să simțim cu trupul durerea postului, a privegherii și a altora ca acestea dacă vrem să ne îngrijim de rugăciune. Căci numai prin ea se mortifică pornirea păcătoasă a trupului, și gândurile care mișcă patimile animalice se fac mai cumpătate și mai slabe. Ba nu numai atâta, ci aceasta aduce și începutul sfințitei străpungeri a inimii, prin care se șterg întinăciunile necurate de mai înainte și care ne pleacă spre rugăciune și-L face pe Dumnezeu mai presus de toate milostiv și înduplecat de ea. Căci «inima zdrobită Dumnezeu nu o va urgisi» (Ps. 50, 18), după David, iar după Teologul Grigorie, «de nimic nu are Dumnezeu mai multă grijă ca de greaua pătimire».[75] De aceea a și învățat Domnul în Evanghelii că «mult poate rugăciunea însoțită de post» (Mc. 9, 29; Mt. 17, 21)".[76]

Nevoința trupească nu numai că ajută la curăția minții, dar o și face subțire, mai ușoară și mai destoinică în lucrările duhovnicești care-i sunt proprii.[77] Îndeosebi postul și privegherea sunt de mare folos.

Prin curățirea și subțierea minții, nevoința trupească o ajută să se ridice la contemplare.[78] Durerile ostenelilor sunt vremelnice și trecătoare, iar răsplata

---

[71] *Cuvinte despre nevoință*, 27.
[72] Cf. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, II, 2, 6.
[73] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 27. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, II, 2, 6.
[74] *Cuvinte despre nevoință*, 27.
[75] *Cuvântul 24*, 11.
[76] *Triade*, II, 2, 6.
[77] Cf. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, I, 91 (Cel nevoitor „își curățește repede mintea sufletului său și, subțiind-o..., o face nepătimitoare și străvăzătoare").
[78] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 9 („Lucrarea silită împreună cu paza subțiază mintea în căldura lor și-i dăruiesc vederea").

– desfătarea de bunătățile cerești – e nemăsurat de mare și copleșește orice suferință: „...pătimirile vremii de acum nu sunt vrednice de mărirea care ni se va descoperi" (Rom. 8, 18).

Pentru ca nevoința trupească să dea toate aceste roade, se cuvine ca ea să fie împlinită cu măsură. Ea strâmtorează într-adevăr într-un anume fel trupul, dar nu trebuie nici să-l vatăme, nici să-l slăbănogească.[79]

Am arătat în repetate rânduri că creștinismul nu îndeamnă la disprețuirea trupului, ci, dimpotrivă, cheamă la respectarea lui ca parte componentă a făpturii omenești create de Dumnezeu, bună prin fire în întregime, și pentru că este sortit învierii și, în unire cu sufletul, îndumnezeirii. Trupul în sine nu este o stavilă pentru viața duhovnicească, nici mormânt sau temniță a sufletului, decât în măsura în care acesta din urmă se lasă înrobit de poftele trupești. Iar lupta omului se îndreaptă împotriva acestora, iar nu împotriva trupului. Căci, după cum scrie Sfântul Apostol Pavel, „lupta noastră nu este împotriva trupului și a sângelui" (Efes. 6, 12); și așa cum învață el: „ca să știe fiecare dintre voi să-și stăpânească vasul său în sfințenie și cinste. Nu în patima poftei cum fac neamurile, care nu cunosc pe Dumnezeu" (1 Tes. 4, 4-5). (Avva Pimen spune: „Noi nu ne-am învățat să fim omorâtori de trupuri, ci de patimi".[80]) Și zicând încă: „dacă ucideți, cu Duhul, faptele trupului, veți fi vii" (Rom. 8, 13), Sfântul Apostol arată pe de o parte că nevoința nu are în vedere trupul în sine, ci patimile, iar, pe de altă parte, că țelul ei suprem este viața în Dumnezeu. A te război cu trupul înseamnă a nu înțelege care este adevăratul vrăjmaș și a nu cunoaște adevăratul scop al nevoinței. De aceea Sfântul Pavel, deși spune „îmi chinuiesc trupul meu" (1 Cor. 9, 27) [illegible]

ră din belșug; și, dimpotrivă, a nu mânca sau bea până la săturare îi îngăduie omului să se folosească de roadele postirii, chiar dacă nu este vorba de un post în sensul strict al cuvântului.[21] Astfel, Sfântul Ioan Casian recomandă ca „nimeni să nu se încarce de mâncare până la săturare, chiar de i-ar sta în putință. Într-adevăr, nu numai calitatea, dar chiar cantitatea mâncării tocește ascuțimea minții și, îngreunând și duhul o dată cu trupul, ațâță focul primejdios al patimilor",[22] căci „mintea înăbușită de greutatea mâncărurilor nu mai poate păstra cârma dreptei socotințe (...), necumpătarea la toate mâncărurile o face să se clatine și să se poticnească".[23]

Dacă regula de a nu căuta desfătarea atunci când ne hrănim poate fi ușor înțeleasă, cea care îndeamnă la a ne mărgini la cele de trebuință și la păstrarea dreptei măsuri este mai greu de pus în practică dat fiind faptul că fiecare își are nevoile și măsurile sale. Sfântul Vasile cel Mare arată că este cu neputință de dat o regulă valabilă pentru toți: „În privința alimentelor, așa cum nevoile oamenilor diferă ale unora de ale altora, după vârstă, îndeletnicire și obișnuința trupului, la fel și măsura și modul de folosire a alimentelor sunt diferite, după caz. Astfel nu e cu putință să fie cuprinși într-o singură regulă toți cei care se călesc întru nevoințele cucerniciei", invocând cu privire la aceasta cele scrise în Faptele Apostolilor: „Se dădea fiecăruia după trebuința pe care o avea" (2, 45).[24] De aici, problema de a ști cum să stabilești măsura a ceea ce este de folos, și care este hotarul nevoii și de unde începe excesul. În aceste condiții, îi revine conștiinței fiecăruia să stabilească ce este potrivit pentru starea sa. Astfel, Sfântul Ioan Casian arată că „desăvârșirea înfrânării... trebuie căutată... mai presus de toate în măsura conștiinței".[25] Ea este cea care trebuie să dea dovadă de discernământul necesar în această privință.[26] Avva Dorotei stăruie asupra însemnătății unui asemenea discernământ: „Cel care voiește să se curățească de păcat (...), trebuie mai întâi de toate să se ferească de lipsa de socotință când e vorba de hrană, căci, așa cum spun Părinții, lipsa de dreaptă socotință cât privește mâncarea este începătoarea a tot răul din om".[27] De fapt este vorba de a stabili dacă starea în care se află trupul înlesnește viața duhovnicească sau dacă, dimpotrivă, îi pune piedici. Iar piedici sunt, pe de o parte, o prea mare putere a trupului, iar pe de alta, o prea mare slăbiciune, și de acestea trebuie să se ferească omul. Se cuvine deci să-i dăm mai multă hrană trupului dacă se arată neputincios în a-și împlini rostul său în lucrarea sa duhovnicească și dacă, astfel, el slăbește su-

---

[21] Cf. Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 45, 48, 49.
[22] *Așezămintele mănăstirești*, V, 5.
[23] *Ibidem*, 6.
[24] *Regulile mari*, 19. Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, V, 5 („În durata postirilor nu poate fi ușor păstrată o aceeași regulă").
[25] *Loc. cit.*, 9.
[26] Cf. Sf. Grigore cel Mare, *Comentariu la Iov*, XXX, 18.
[27] *Învățături de suflet folositoare*, XV, 161. Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 158 („Dumnezeu a dat omului pricepere ca să deosebească lucrurile").

ferim cu o râvnă egală de ceea ce face trupul nefolositor, și într-un caz, și în celălalt: să nu împingem trupul, prin prea multă bunăstare, la nesupunere și neascultare, și nici, împovărându-l peste măsură, să-l facem să ajungă bolnav, moleșit și lipsit de putere pentru slujba sa".[91] Aceleași sfaturi dă și Vasile al Ancirei,[92] care scrie: „Având trupul, de care ne unește o legătură firească, ca și pe un cal, să alergăm pe calea virtuții, ferindu-ne fie să lăsăm prea slobod frâul, fie să-l ținem prea din scurt. Pentru aceasta, este potrivit să examinăm cu multă grijă starea în care se află trupul".[93]

Toată această cercetare și definire a dreptei măsuri, atât de folositoare în nevoința trupească, pune în evidență una dintre funcțiile prudenței ca virtute, și anume discernământul duhovnicesc,[94] despre care am vorbit deja.

---

[91] *Ibidem*, XXII, 2. Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Cuvânt ascetic*, III, PG 31, 876D.

[92] *Despre feciorie*, 8-11.

[93] *Ibidem*, 8. Avva Arsenie, marele nevoitor, îndeamnă de asemenea la măsură, în *Scrisorile* sale 71 și 72. A se vedea, de asemenea, Sf. Talasie Libianul, *Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte*, III, 12 („Păstrează aceeași măsură în nevoință și să nu dezlegi canonul fără trebuință").

[94] Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, II, 16 („darul dreptei socotințe") ș.u. Se cuvine să subliniem faptul că termenul *discretio*, folosit de Sf. Ioan Casian, are o dublă semnificație: de „discernământ" (care corespunde grecescului διάκρισις) și de „măsură" (echivalent al grecescului μέτρον). A se vedea cuvântul „Discretio", *Dictionnaire de spiritualité*, t. 3, col. 1311 ș.u.

PARTEA A V-A

Tămăduirea patimilor și dobândirea virtuților

1

Tămăduirea gastrimarghiei. Înfrânarea

Lucrarea de tămăduire a omului de bolile sale sufletești trebuie să înceapă în primul rând cu patima lăcomiei, pe de o parte pentru că această patimă este una dintre cele mai grosolane și mai primitive, pe de altă parte pentru că de biruirea ei depinde în mare măsură lupta cu celelalte patimi. Astfel, Sfântul Grigore cel Mare scrie: „Nu poate ieși învingător în războiul duhovnicesc cel care n-a biruit mai întâi vrăjmașul ce se ascunde sub lăcomia la mâncare. Este cu totul amăgitor să voiești să te lupți cu puteri vrăjmașe îndepărtate când ești doborât de cele care sunt în preajma ta (...). Unii dintre cei care nu cunosc cum se cuvine să se ducă lupta nu se îngrijesc să-și potolească lăcomia, ci se avântă în luptele cele duhovnicești; și reușind uneori să facă lucruri mărețe, care cer multă râvnă, biruiți fiind de lăcomie (și împlinind) pofta trupului, ajung să piardă tot folosul din cele pe care le-au înfăptuit cu atâta bărbăție".[1]

1) Am văzut, atunci când am examinat patima lăcomiei, că ea constă în primul rând în dorința de mâncare nu pentru a ne hrăni, ci pentru plăcerea pe care ne-o oferă, și că această plăcere este căutată fie prin calitatea, fie prin mulțimea mâncărurilor, ceea ce, în ambele cazuri, constituie o pervertire a funcției nutritive, o îndepărtare de la menirea ei firească și normală. Tămăduirea lăcomiei și, legat de aceasta, dobândirea virtuții cumpătării (în înțelesul strict al cuvântului[2]), care se opune acestei patimi, se vor face mai întâi prin inversarea acestei atitudini a omului, altfel spus prin primirea mâncării numai și numai pentru nevoia trupului, adică numai pentru menținerea lui în viață și sănătos, sau pentru a-i reda sănătatea, evitând pe de o parte orice

---

[1] *Comentariu la Iov*, XXX, 18. Aceeași învățătură o aflăm la Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, V, 13-16 („Negreșit este cu neputință ca un pântec sătul să încerce luptele omului lăuntric, și de altfel nici nu este vrednic să fie împins la lupte mai tari cel ce poate fi ușor doborât"; „Biruind pofta gurii și a pântecelui..., vom fi judecați vrednici de întrecere chiar și în lupte mai grele"; „Negreșit... nu vom merita să încercăm luptele mai grele... de vreme ce n-am fost în stare să îngenunchem carnea slabă").

[2] Cuvântul „înfrânare" (ἐγκράτεια) este folosit aproape exclusiv în acest sens strict, de virtute care se opune patimii lăcomiei, de mulți Sfinți Părinți, îndeosebi de Evagrie (cf. *Tratatul practic*, 89. *Tâlcuire la Psalmi*, 45, 2, PG 12, 1433B) și Sf. Varsanufie (cf. *Scrisori duhovnicești*, 86, 154, 159, 160, 255, 323, 546 etc.).

căutare a plăcerii, iar pe de alta orice exces în raport cu strictul necesar.[3] Astfel, Sfântul Vasile scrie: „Așa se păzește scopul înfrânării, folosind atât cât avem de trebuință, cele ce sunt mai ieftine și neapărat trebuincioase pentru viață, ferindu-ne totodată de urmările păgubitoare ale săturării peste măsură, iar de la cele care dispun spre plăcere abținându-ne cu desăvârșire".[4] La întrebarea: „Cum veștejește înfrânarea pofta (trupească)?", Sfântul Maxim răspunde la fel: „Întrucât te face să te oprești de la toate care nu împlinesc o trebuință, ci aduc o plăcere, și te îndeamnă să nu te împărtășești din nimic, decât de cele trebuincioase vieții, nici să urmărești cele dulci, ci cele de folos, și să măsori cu trebuința mâncările și băuturile".[5]

Tămăduirea lăcomiei și practicarea înfrânării nu constau deci în lipsirea de hrană, căci – așa cum spune Sfântul Vasile în această privință – „toate câte le-a făcut Domnul sunt bune" și nu trebuie lepădate,[6] ci în primirea lor fără patimă.[7] Tot așa, nu trebuie să disprețuim hrana, ci poftele pătimașe legate de ea. Sfântul Diadoh al Foticeei spune limpede: „Cei ce se nevoiesc trebuie să urască toate patimile neraționale în așa fel încât să le ajungă ura față de ele o adevărată obișnuință. Dar înfrânarea de la mâncări trebuie s-o păzească în așa fel ca să nu câștige careva vreo scârbă față de vreuna dintre ele. Aceasta ar fi un lucru vrednic de osândă și cu totul drăcesc".[8]

Lupta împotriva patimii, în esență, se duce prin renunțarea la plăcerea sensibilă care o iscă și o hrănește. La început, renunțarea aceasta se face prin ferirea de întâlnirile care o prilejuiesc și prin necăutarea unor feluri anume, plăcute la gust.[9] Dar mai rămâne de învins o dificultate, anume faptul că plăcerea este în chip firesc legată de funcția nutritivă. Trebuie atunci să ne străduim, după cum ne sfătuiește Sfântul Grigore cel Mare, să despărțim plăcerea de trebuință[10] și s-o lepădăm pe cea dintâi. Sfântul Grigorie de Nyssa scrie în acest sens: „Omul cumpătat trebuie să se folosească de această regulă de viață: să nu-și alipească niciodată sufletul de vreun lucru în care se află ispita desfătării și mai ales să se ferească de plăcerea gurii (...). Pentru ca trupul nostru să rămână cu desăvârșire nemișcat și netulburat de pornirile

---

[3] Învățătura tuturor Părinților se rezumă, în esență, la aceste principii. A se vedea, de pildă: Sf. Ioan Gură de Aur, „Cel ce nu se nedreptățește singur...", 7. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 161. Evagrie, *Tratatul practic*, 89. Sf. Grigore cel Mare, *Comentariu la Iov*, XXX, 18.

[4] *Regulile mari*, 18. Cf. 17, 19. *Epistole*, XXII.

[5] *Cuvânt ascetic*, 23. A se vedea, de asemenea, Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 44, 51.

[6] *Regulile mari*, 18.

[7] Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, 19.

[8] *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 43.

[9] Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, XV, 161. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XIV, 8.

[10] *Comentariu la Iov*, XXX, 18. Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 161 („A mânca după poftă înseamnă a pofti să mănânci nu pentru trebuința trupului, ci din lăcomia pântecelui (...). A pofti și a dori mâncarea este poftă și slujitoarea lăcomiei pântecelui").

pătimașe care vin din îmbuibare, trebuie să veghem ca nu plăcerea, ci trebuința să dea măsura înfrânării și să pună stavilă plăcerii. Și pentru că plăcerea este amestecată cu folosul (...), nu trebuie să lepădăm cele de folos din pricina plăcerii care le însoțește, nici, bineînțeles, să urmărim în primul rând plăcerea, ci se cuvine ca, alegând ceea ce este de trebuință în orice lucru, să lepădăm ceea ce desfată simțurile".[11] De aici transpare că nu plăcerea în sine este rea, ci căutarea ei cu tot dinadinsul și alipirea de ea, care duc la patimă. Astfel, Sfântul Ioan Casian spune că „Plăcerea hranei nu este un rău și o fărădelege"; „n-a fost nimeni osândit numai pentru că s-a hrănit dacă nu s-a unit cu aceasta sau nu i-a urmat ceva prin care a meritat să fie osândit".[12] Înfrânarea, strict vorbind, stă mai curând în a se lipsi omul de plăcere, în a n-o căuta cu orice preț și în a nu se alipi pătimaș de ea și, mai temeinic, a nu lua în nici un chip seama la ea. În acest sens sfătuiește Avva Pimen: „Mănâncă ca și când n-ai mânca și bea ca și când n-ai bea".[13]

Pentru că lăcomia nu se îndreaptă numai spre calitatea mâncărurilor, ci și spre mulțimea lor, Sfinții Părinți îndeamnă la ferirea de orice exces[14] și dau ca regulă practică să nu se mănânce și să nu se bea până la săturare,[15] adică să se oprească omul înainte ca să se fi stins pofta.[16] Astfel, Sfântul Ioan Casian scrie: „În general, aceasta este măsura cumpătării, ca fiecare (...) să mănânce cât îi cere menținerea corpului, iar nu (până la a-i împlini) dorința de sațiu".[17] Iar în altă parte spune: „Sentința Părinților este foarte adevărată și mult probată, că măsura... înfrânării constă numai în limitarea hranei (...). Și desăvârșirea virtuții, la care trebuie omul să ajungă, tocmai acest hotar îl impune în comun tuturor: să pună capăt mâncării trebuincioase trupului atunci când pofta încă nu s-a stins".[18] Tot așa învață și Sfântul Ioan de Gaza: „Părinții spun despre măsura înfrânării că ea stă în a te opri puțin înainte de săturare, fie de la mâncare, fie de la băutură, adică înainte de a avea stomacul plin".[19] A nu mânca pe săturate este de folos pentru a îndepărta plăcerea, a cărei căutare îl împinge pe om să depășească măsura.[20] De asemenea, în acest fel omul este ferit de relele urmări asupra stării sufletului și de neajunsurile în ceea ce privește viața duhovnicească pe care le aduc hrana și băutu-

---

[11] *Despre feciorie*, XXI, 2. Cf. 3.
[12] *Convorbiri duhovnicești*, XXI, 13.
[13] *Apoftegme*, col. cit., 14, 63.
[14] Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mari*, 18. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, XV, 161.
[15] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mari*, 18, 19. Evagrie, *Tratatul practic*, 16. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 154 („A se înfrâna stă în a se scula cineva de la masă cu puțin înainte de a se sătura, cum au orânduit Părinții celor începători").
[16] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mânăstirești*, V, 7. Avva Isaia Pustnicul, *Asceticon*, IV, 44.
[17] *Convorbiri duhovnicești*, II, 22.
[18] *Așezămintele mânăstirești*, V, 8.
[19] Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 155.
[20] Cf. Sf. Grigore cel Mare, *Comentariu la Iov*, XXX, 18.

ră din belșug; și, dimpotrivă, a nu mânca sau bea până la săturare îi îngăduie omului să se folosească de roadele postirii, chiar dacă nu este vorba de un post în sensul strict al cuvântului.[21] Astfel, Sfântul Ioan Casian recomandă ca „nimeni să nu se încarce de mâncare până la săturare, chiar de i-ar sta în putință. Într-adevăr, nu numai calitatea, dar chiar cantitatea mâncării tocește ascuțimea minții și, îngreunând și duhul o dată cu trupul, ațâță focul primejdios al patimilor",[22] căci „mintea înăbușită de greutatea mâncărurilor nu mai poate păstra cârma dreptei socotințe (...), necumpătarea la toate mâncărurile o face să se clatine și să se poticnească".[23]

Dacă regula de a nu căuta desfătarea atunci când ne hrănim poate fi ușor înțeleasă, cea care îndeamnă la a ne mărgini la cele de trebuință și la păstrarea dreptei măsuri este mai greu de pus în practică dat fiind faptul că fiecare își are nevoile și măsurile sale. Sfântul Vasile cel Mare arată că este cu neputință de dat o regulă valabilă pentru toți: „În privința alimentelor, așa cum nevoile oamenilor diferă ale unora de ale altora, după vârstă, îndeletnicire și obișnuința trupului, la fel și măsura și modul de folosire a alimentelor sunt diferite, după caz. Astfel nu e cu putință să fie cuprinși într-o singură regulă toți cei care se călesc întru nevoințele cucerniciei", invocând cu privire la aceasta cele scrise în Faptele Apostolilor: „Se dădea fiecăruia după trebuința pe care o avea" (2, 45).[24] De aici, problema de a ști cum să stabilești măsura a ceea ce este de folos, și care este hotarul nevoii și de unde începe excesul. În aceste condiții, îi revine conștiinței fiecăruia să stabilească ce este potrivit pentru starea sa. Astfel, Sfântul Ioan Casian arată că „desăvârșirea înfrânării... trebuie căutată... mai presus de toate în măsura conștiinței".[25] Ea este cea care trebuie să dea dovadă de discernământul necesar în această privință.[26] Avva Dorotei stăruie asupra însemnătății unui asemenea discernământ: „Cel care voiește să se curățească de păcat (...), trebuie mai întâi de toate să se ferească de lipsa de socotință când e vorba de hrană, căci, așa cum spun Părinții, lipsa de dreaptă socotință cât privește mâncarea este începătoarea a tot răul din om".[27] De fapt este vorba de a stabili dacă starea în care se află trupul înlesnește viața duhovnicească sau dacă, dimpotrivă, îi pune piedici. Iar piedici sunt, pe de o parte, o prea mare putere a trupului, iar pe de alta, o prea mare slăbiciune, și de acestea trebuie să se ferească omul. Se cuvine deci să-i dăm mai multă hrană trupului dacă se arată neputincios în a-și împlini rostul său în lucrarea sa duhovnicească și dacă, astfel, el slăbește su-

---

[21] Cf. Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 45, 48, 49.
[22] *Așezămintele mănăstirești*, V, 5.
[23] *Ibidem*, 6.
[24] *Regulile mari*, 19. Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, V, 5 („În durata postirilor nu poate fi ușor păstrată o aceeași regulă").
[25] *Loc. cit.*, 9.
[26] Cf. Sf. Grigore cel Mare, *Comentariu la Iov*, XXX, 18.
[27] *Învățături de suflet folositoare*, XV, 161. Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 158 („Dumnezeu a dat omului pricepere ca să deosebească lucrurile").

fletul în loc să-l sprijine şi-l întristează şi-i mută toată grija spre cele trupeşt în loc să-i sporească râvna spre cele înalte; şi, dimpotrivă, să i se împuţinez mâncarea dacă prin întărirea lui peste măsură ajunge să îngreuneze sufletul ş înlesneşte apariţia şi înteţirea gândurilor şi a pornirilor pătimaşe.[28] Sfântu Ipatie învaţă aşa: „Rânduim ca trupul să fie stăpânit, pentru ca să nu fie în greunat de mâncăruri şi să nu cufunde sufletul în păcate, dar, pe de altă parte nici să nu se usuce şi să se sfrijească, împiedicând sufletul să se afierosească lucrurilor duhovniceşti. Ci sufletul trebuie în aşa fel să strunească trupul în cât atunci când slăbeşte, să-l odihnească puţin, iar când îşi recapătă puterile să-i pună hăţuri".[29] În acelaşi sens, Avva Dorotei spune: „Mănâncă potrivi nevoii cel care, după ce şi-a hotărnicit tainul zilnic, îl mai micşorează puţin dacă prin îngreunarea pe care i-o produce îşi dă seama că trebuie să taie ceva din el. Dacă, dimpotrivă, vede că nu-i ajunge pentru susţinerea trupului ş trebuie puţin mărit, mai adaugă ceva la el. Astfel, el măsoară în chip drept nevoile sale, iar apoi urmează cele rânduite, nu din pricina poftei, ci pentru a menţine puterile trupului".[30]

2) Am văzut, examinând patima lăcomiei, că ea duce la îmbolnăvirea omului nu numai pentru că este o pervertire, o folosire nefirească a funcţiei nutritive, ci mai ales pentru că-l îndepărtează de Dumnezeu. Am văzut că ea este în fond o atitudine idolatră, omul făcând din pântece centrul fiinţei sale, iar din desfătarea lui o grijă neîncetată şi adesea chiar ţelul vieţii lui, dându-i locul care, în chip firesc, este al lui Dumnezeu.

Tămăduirea lăcomiei se face şi în acest caz numai printr-o convertire, printr-o schimbare de atitudine, care să-l facă pe om să pună pe primul loc dorirea lui Dumnezeu şi numai spre El să se îndrepte; să înţeleagă că Dumnezeu este singurul desăvârşit, adevăratul ţel al existenţei sale, că a Lui este „toată slava, cinstea şi închinăciunea" şi că bunătăţile duhovniceşti dăruite de El sunt cu adevărat cele care se cuvin naturii omului, singurele desăvârşit bune. Astfel, Sfântul Ioan Casian spune că prin „dorinţa desăvârşirii" trebuie omul să se străduiască „să stingă pofta pântecelui"[31] şi „îndreptându-şi văzul minţii spre cele neschimbătoare şi veşnice" se poate elibera din robia cărnii şi poate birui patima.[32] Şi precizează că: „În nici un alt chip nu vom putea dispreţui plăcerile mâncărilor pământeşti decât dacă mintea, pironită în contemplarea divină, îşi va găsi desfătarea

[28] Cf. Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 45 („Precum trupul îngreunat de mulţimea mâncărilor face mintea moläie şi greoaie, tot aşa când e slăbit de prea multă înfrânare, face partea contemplativă a sufletului posomorâtă. Deci mâncările trebuie să se potrivească cu starea trupului. Când e sănătos, trebuie să fie chinuit atât cât trebuie, iar când e slăbit, să fie îngrijit, dar cu măsură"). Sf. Grigore cel Mare, *Comentariu la Iov*, XXX, 18.

[29] Callinicos, *Viaţa Sfântului Ipatie*, XXIV, 70-71.

[30] *Învăţături de suflet folositoare*, XV, 162. Cf. Sf. Varsanufie şi Ioan, *Scrisori duhovniceşti*, 156, 157, 158.

[31] *Aşezămintele mănăstireşti*, V, 14.

[32] *Ibidem*, 16.

mai degrabă în dragostea pentru virtuți și în frumusețea hranei cerești".[33] Iar Avva Varsanufie arată că cel care „caută cele de sus cugetă la cele de sus și stăruie în gândirea la cele de sus", acela „nu-și aduce aminte de hrană" (Ps. 101, 5), altfel spus nu se mai arată iubitor de mâncăruri.[34]

De asemenea, patima poate fi biruită dacă, primind hrană, omul Îi mulțumește lui Dumnezeu pentru ea, arătând astfel că toată luarea sa aminte și iubirea lui se îndreaptă numai spre El. Am văzut într-adevăr că în patima lăcomiei omul se desfată cu bucatele în afara lui Dumnezeu, pe ele iubindu-le și folosindu-se de ele numai și numai pentru plăcerea sa. Or, hrana este – direct sau indirect – o creație a lui Dumnezeu și un dar al Lui făcut oamenilor, de aceea ea nu are preț în sine, ci pentru că vine de la El, și are menirea de a fi consumată în chip euharistic. Astfel, Sfântul Apostol Pavel spune că Dumnezeu a făcut bucatele „spre gustare cu mulțumire, pentru cei credincioși și pentru cei ce au cunoscut adevărul" (1 Tim. 4, 3). Omul se vindecă de patimă și-și redobândește starea virtuoasă atunci când încetează de a mai privi hrana ca scop în sine și nu se mai slujește de ea pentru propria lui desfătare, ci, dimpotrivă, o privește ca primită de la Dumnezeu și-I mulțumește Lui pentru ea. Așa învață Sfântul Apostol Pavel: „ori de mâncați, ori de beți, ori altceva de faceți, toate spre slava lui Dumnezeu să le faceți" (1 Cor. 10, 31).[35] Dacă așa primește hrana, atunci omul o sfințește (cf. 1 Tim. 4, 5) și, prin ea, sfințește întregul cosmos creat de Dumnezeu, din care ea este o parte și pe care-l reprezintă. În același timp, omul se sfințește mai ales pe sine, doborând stavila pe care lăcomia o pune între el și Dumnezeu, iar cu fiecare rugăciune de mulțumire pe care i-o aduce se unește și mai mult cu El.

Patima lăcomiei nu izvorăște din nevoia trupului, ci din poftele care vin din inimă, adică ale omului lăuntric. Ea constă deci într-o anume atitudine față de hrană și într-un anume fel de a privi actul mâncării. Ea rezidă în esență în căutarea plăcerii legate de calitatea sau și de mulțimea și felurimea bucatelor, care-l face pe om să mănânce peste măsură de mult, adică dincolo de nevoile firești. De aceea lupta împotriva acestei patimi și vindecarea de ea se fac, așa cum am văzut, prin dreapta socotință, dar și prin paza gândurilor,[36] însoțită de trezvie.[37]

---

[33] *Ibidem*, 14. Cf. Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 44 („N-am putea disprețui cu bucurie lucrurile dulci de aici dacă n-am gusta cu toată simțirea și încredințarea dulceața lui Dumnezeu").

[34] *Scrisori duhovnicești*, 154.

[35] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mari*, 18. Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 44 („A mânca și a bea din toate cele puse înainte, mulțumind lui Dumnezeu, nu este ceva care se împotrivește canonului cunoștinței"). Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, XV, 162.

[36] Cu privire la aceasta din urmă, a se vedea, de pildă, Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 161, 163.

[37] Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, 4. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 163 („Când vezi gândul tău îndulcindu-se de o mâncare... ia aminte la tine însuți...").

Dar, pe de altă parte, nu poate fi tăgăduit faptul că lăcomia este o patimă trupească, adică are o legătură nemijlocită cu trupul, și nu numai pentru că nu se poate manifesta decât prin el, ci și pentru că acesta are partea lui în a o trezi. Or, acest soi de patimi, așa cum spune Sfântul Ioan, „nu se însănătoșesc decât printr-un dublu tratament".[38] Altfel spus, alături de lucrarea de tămăduire îndreptată spre suflet, trebuie să i se dea leacuri și trupului. Sfântul Ioan Casian scrie în această privință: „Lăcomia și desfrânarea..., care uneori se ivesc fără vreo ațâțare sufletească, numai prin imboldul și lucrarea cărnii, au nevoie totuși de o pricină din afară pentru a se împlini, și așa ajung să se săvârșească prin acțiunea cărnii. (...) De aceea în mod deosebit acestea două,[39] care se îndeplinesc cu trupul, în afară de acea grijă duhovnicească a sufletului, au nevoie și de stăpânire trupească",[40] adică de nevoință trupească, despre care am vorbit mai înainte. Astfel, postirile,[41] vegherile,[42] lucrul mâinilor[43], potrivit stării și împrejurărilor,[44] sunt de mare folos pentru tămăduirea de lăcomie.

Citirea Sfintelor Scripturi,[45] gândul la moarte[46] sunt și ele leacuri ajutătoare. Și, ca în orice luptă împotriva patimilor, este de trebuință străpungerea inimii, prin care-și plânge omul înaintea lui Dumnezeu păcatele și se roagă să fie izbăvit de patima care-l tiranizează și-și arată voința de a se lepăda de ea.[47] Și mai presus de toate este nevoie de rugăciune, prin care se cere ajutorul Lui.[48] Astfel, Sfântul Ioan Scărarul, personificând lăcomia, o pune să spună: „Cel ce a dobândit pe Mângâietorul se roagă Acestuia împotriva mea. Și Acesta, înduplecat, nu mă lasă să lucrez în chip rodnic în el",[49] ceea ce este întru totul în acord cu spusa Apostolului Pavel, că înfrânarea este „roada Duhului" (Gal. 5, 22).

Am văzut, atunci când am analizat patima lăcomiei, că ea este izvor de multe rele, atât pentru sufletul, cât și pentru trupul omului, și că Sfinții Părinți o socotesc „întâistătătoare a relelor care ne războiesc, ușa patimilor"[50] și pierzătoare a roadelor virtuții.[51] Este de la sine înțeles deci că prin virtutea

---

[38] *Convorbiri duhovnicești*, V, 4.
[39] Autorul vorbește în același timp și despre desfrânare și despre lăcomie.
[40] *Convorbiri duhovnicești*, V, 4.
[41] *Ibidem. Așezămintele mănăstirești*, V, 14.
[42] Idem, *loc. cit.* Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XIV, 21.
[43] Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, 4. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, 22.
[44] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *loc. cit.*
[45] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, V, 14; *Convorbiri duhovnicești*, V, 4.
[46] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XIV, 27 („Șezând la masa cu bucate, adu-ți aminte de moarte... și așa vei împiedica patima"), 31; VI, 13 („Pomenirea morții depărtează mâncarea").
[47] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, V, 14 („Trebuie să biruim pofta pântecelui... prin căința deasă a inimii, în care plângem la amintirea amăgirilor și a înfrângerilor noastre..."). Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 462, 604.
[48] Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 162 („Dacă stăruie pofta, cheamă numele lui Dumnezeu în ajutor și te va odihni de ispită"), 328.
[49] *Scara*, XIV, 31.
[50] *Ibidem.*
[51] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 65, PG 90, 768A („Patima lăcomiei stomacului a lipsit multe virtuți de fii, pierzându-i prin gândul lunecos al plăcerii, ca printr-o sabie").

înfrânării sunt îndepărtate toate aceste rele[52] și patimi[53] și i se dă sufletului sănătatea,[54] arătându-se pricinuitoare a multe bunătăți[55] și virtuți.[56]

Am remarcat în primul rând că lăcomia pune piedici vieții duhovnicești, aducând lâncezeală sufletului, îngroșând și îngreunând mintea, împiedicând-o să ducă așa cum se cuvine lupta, împuținându-i puterea de judecată și dreapta socotință, făcând-o leneșă la rugăciune. Prin înfrânare omul îndepărtează toate aceste piedici,[57] astfel că ea ajunge să „înlesnească funcțiile sufletului",[58] făcând îndeosebi mintea trează și activă, întărind puterea ei de discernământ și de înțelegere,[59] duce la străpungerea inimii[60] și la rugăciune.[61]

Am văzut, de asemenea, că lăcomia trezește și hrănește numeroase alte patimi, printre care la loc de frunte stă desfrânarea. Înfrânarea are deci rostul de a „îmblânzi patimile trupului"[62] și, în final, de a le reteza,[63] dar contribuie și la micșorarea patimilor sufletești, îndeosebi a slavei deșarte,[64] a mândriei și iubirii de sine;[65] ea înlesnește restabilirea virtuților care li se împotrivesc acestora:[66] curăția și fecioria,[67] contrare desfrânării, smerenia,[68] opusă mândriei. Tot așa, în vreme ce lăcomia trezește mulțimea gândurilor pătimașe, înfrânarea „păstrează mintea nepătimașă față de lucruri și față de înțelesurile lor",[69] aducând pacea și odihna sufletului, curățind inima,[70] lucru care îl ajută pe om să ajungă la rugăciunea curată și la adevărata cunoștință.[71]

---

[52] Callinicos, *Viața Sfântului Ipatie*, XXIV, 62.
[53] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, IV, 86. Sf. Grigorie de Nazianz spune: „Stăpânește-ți pântecele, și te vei afla stăpânind toate patimile tale" (*Poeme*, II, 2, 6).
[54] Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mari*, 18 („Înfrânarea este... dătătoare de sănătate").
[55] Callinicos, *Viața Sfântului Ipatie*, XXIV, 62, 72.
[56] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, 71. Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire la Cântarea Cântărilor*, XII.
[57] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mari*, 18. Callinicos, *Viața Sfântului Ipatie*, XXIV, 24, 70.
[58] Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, XXII, 2.
[59] Cf. Callinicos, *Viața Sfântului Ipatie*, XXIV, 24, 62.
[60] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XIV, 17 („Când pântecele e strâmtorat, se smerește inima").
[61] Cf. *ibidem*, XXVIII, 13.
[62] Callinicos, *Viața Sfântului Ipatie*, XXIV, 63.
[63] Evagrie, *Tratatul practic*, 35. Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mari*, 16.
[64] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVI, Partea a III-a, 2.
[65] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 8.
[66] Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, 71.
[67] Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mari*, 18, Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XIV, 3 („Necăjirea pântecelui e pricinuitoare de curăție"). Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cuvânt ascetic*, 23.
[68] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XIV, 27; XXVI, Partea a III-a, 2.
[69] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 39.
[70] Cf. Callinicos, *Viața Sfântului Ipatie*, XXIV, 63. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, V, 22. Sf. Maxim Mărturisitorul, *loc. cit.*, IV, 72. Sf. Isihie Sinaitul, *Capete despre trezvie și virtute*, 75.
[71] Cf. Callinicos, *Viața Sfântului Ipatie*, XXIV, 63. Sf. Clement Alexandrinul, *Stromate*, VII, 12. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, IV, 57.

2

Tămăduirea desfrânării. Abstinență și castitate

Lucrarea de tămăduire a desfrânării vine imediat după lucrarea de tămăduire a lăcomiei, dat fiind faptul că desfrânarea este, ca și lăcomia, o „patimă trupească" și face parte dintre patimile grosolane și primitive împotriva cărora se cuvine să lupte omul în primul rând, dar și pentru că desfrânarea este nemijlocit legată de gastrimarghie, care cel mai adesea duce la apariția ei.[1]

Tămăduirea desfrânării se face deosebit de greu; ea cere multă tărie și strădanie și ia mult timp, după cum arată Sfântul Ioan Casian: „A doua luptă, după predania bătrânilor, este împotriva duhului desfrânării. Este un război lung și mai crâncen decât toate celelalte, terminat cu biruință de foarte puțini. Războiul acesta este înfricoșător (...)".[2]

Virtutea care se împotrivește desfrânării este castitatea (σωφροσύ, *castitas*), în sensul strict al acestui cuvânt. Se pot deosebi două modalități de castitate: castitatea din cadrul monahismului, a celibatului sau a văduviei,[3] sau castitatea din cadrul căsătoriei. Aceste două modalități, diferite ca formă, urmăresc în fond același scop: pe de o parte să așeze în trupul și sufletul omului curăția (άγνεια), fără de care el nu se poate uni cu Dumnezeu, iar pe de altă parte să-i îngăduie omului să-și îndrepte spre Dumnezeu, iar nu spre trup, toată dorința lui și toată puterea lui de a iubi.

---

[1] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, V, 11 („Cine nu va fi în stare să-și înfrâneze dorințele pântecelui nu va putea să țină piept niciodată imboldirilor poftei aprinse a cărnii"); 20; *Convorbiri duhovnicești*, V, 10 („Ca să se desființeze desfrânarea, trebuie dărâmat viciul lăcomiei la mâncare"); XXII, 6.

[2] *Așezămintele mănăstirești*, VI, 1.

[3] Noi o vom numi „castitate monahală", monahismul desemnând, etimologic, starea celui care alege să rămână singur. Amintim că în Biserica Ortodoxă celibatul nu constituie un statut în sine, ci doar o stare provizorie, înaintea unui angajări fie pe calea căsătoriei, fie pe calea monahismului, cele două căi duhovnicești cu putință de urmat. Citându-i pe Părinți, vom folosi, de asemenea, termenul de „feciorie" (παρτενία), luându-l, așa cum fac mulți dintre ei, în sensul său larg, de „abstinență desăvârșită", de „renunțare absolută la practica sexuală" (a se vedea introducerea lui M. Aubineau la Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité*, SC 119, p. 147).

1. Castitatea monahală

Se cuvine mai întâi de toate să amintim că din punctul de vedere al creștinismului sexualitatea nu are nici un sens și nu se poate manifesta sănătos și firesc decât în cadrul iubirii conjugale; pentru aceasta, ea este aprioric exclusă din cadrul celibatului și al vieții monahale. De aceea, virtutea castității, care, înțelesă în sensul strict al cuvântului, se opune patimii desfrânării, presupune și semnifică, în acest cadru, o totală abținere de la orice act sexual și, mai înainte de toate, de la orice dorință sexuală, acestea, sub orice formă, neputând fi considerate altfel decât ca patimă. Această abstinență totală presupune o înfrânare desăvârșită (ἐγκράτεια, *continentia*), adică capacitatea de a stăpâni și a reprima deplin impulsurile și dorințele sexuale.

În măsura în care sexualitatea este legată de reproducerea speciei, ea capătă forma unui instinct deosebit de puternic și adânc înrădăcinat în natura actuală a umanității, ceea ce face ca abstinența totală să fie în mod special greu de realizat și explică durata îndelungată și dificultatea luptei împotriva ei.

Pentru că desfrânarea este o patimă pe care trupul o trezește și o împlinește, pentru tămăduirea ei este nevoie, „în afară de acea grijă duhovnicească a sufletului, și de stăpânire trupească".[4] De aceea, postirile,[5] vegherile,[6] munca istovitoare,[7] care mortifică trupul, sunt pentru călugăr mijloace esențiale de împotrivire la ispite, de înfrânare, de păstrare a curăției și de biruire, la acest nivel, a desfrânării. Prin acest soi de nevoințe se urmărește slăbirea trupului, lipsirea lui de preaplinul de energie care ar putea fi ușor îndreptată spre lucrarea patimii, dar fiecare dintre ele are un rost anume. Munca are rostul de a-l feri pe om de trândăvia care înlesnește zămislirea gândurilor pătimașe și a nălucirilor necurate.[8] Prin privegherile de noapte se taie multa dormire, care și ea duce la desfrânare.[9] În ceea ce privește postul, el este de cel mai mare folos, de vreme ce mulțimea hranei aduce desfrânarea trupului. De altfel, din această pricină lucrarea de tămăduire a desfrânării nu poate fi începută înain-

---

[4] Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, 4. Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 248 („Patima rușinoasă și urâtă are nevoie de osteneala... trupului, ca să se dezrădăcineze... prin asuprire și supunere cu toată puterea").

[5] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, VI, 1-2; *Convorbiri duhovnicești*, V, 4; VII, 2; XII, 4, 5, 15. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XV, 12. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 45; II, 19; III, 13. Evagrie, *Tratatul practic*, 17. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 255.

[6] Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, 4; VII, 2; XII, 4, 5, 15. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XV, 12; XIX, 4. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 45; II, 19; III, 13.

[7] Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, 4; XII, 4, 5; *Așezămintele mănăstirești*, V, 10; VI, 1. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XV, 12. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 19; III, 13.

[8] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, VI, 1.

[9] A se vedea, de pildă, *Apoftegme*, N. 592/24.

te de nimicirea lăcomiei, căci nu poate fi aceasta biruită înaintea celeilalte.[10] Astfel, Sfântul Ioan Casian, vorbind despre anumite manifestări ale desfrânării, spune: „Doctorii duhovnicești, punând în discuție prima pricină a acestei boli, și-au dat seama că de obicei stă într-o hrană prea îndestulătoare".[11]

La aceste nevoințe trebuie adăugată „ocolirea prilejurilor",[12] care, practic, se face prin retragerea în singurătate.[13] „Este necesar să fie înlăturate chipul și materia care le ispitește, pentru ca pofta să nu încerce să se dezlănțuie",[14] spune Sfântul Ioan Casian. Iar în altă parte adaugă: „Această boală (desfrânarea), o dată cu pedepsirea trupului și cu căința inimii, are nevoie de singurătate și de retragere din lume pentru a putea ajunge la o stare de desăvârșită sănătate după lepădarea primejdioasei fierbințeli a patimii. Precum celor ce suferă de o numită boală, de cele mai multe ori este folositor să nu li se înfățișeze nici chiar privirii mâncări vătămătoare, ca nu cumva, numai văzându-le, să li se nască vreo poftă ucigătoare, tot astfel ajută cel mai mult la alungarea acestei boli mai ales liniștea și singurătatea. Mintea bolnavă nemaifiind tulburată de chipuri felurite, ajungând astfel la o privire lăuntrică mai curată, va putea să dărâme din temelii cuptorul încins al poftei otrăvitoare".[15] În lipsa singurătății, este nevoie de o aspră „pază a simțurilor", îndeosebi a văzului, care, alături de pipăit, este simțul care trezește cel mai lesne această patimă.[16]

Însă numai prin aceste nevoințe trupești – care sunt de mare ajutor și de care cel mai adesea omul nu se poate lipsi – nu se poate ajunge la nimicirea patimii.[17] Mai întâi, pentru că sălașul dorinței sexuale nu este numai trupul, ci și sufletul, sexualitatea omenească fiind nu numai de natură fizică, ci și psihică, dacă nu cumva chiar mai mult psihică. De aceea, împotriva desfrânării omul trebuie să lupte înlăuntrul inimii, chiar mai mult decât pe plan trupesc. Vrăjmașul, arată Sfântul Ioan Casian, ne atacă „pe două fronturi... De aceea, trebuie să i se țină piept, la fel, pe două fronturi, fiindcă, așa cum își trage forțele din boala trupului și a sufletului, tot așa nu se poate obține biruința decât de cei ce luptă pe amândouă fronturile".[18] Toți Sfinții Părinți spun răspicat că fecioria nu stă numai în înfrânarea trupească[19] și că aceasta

---

[10] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mânăstirești*, V, 11, 20; *Convorbiri duhovnicești*, V, 10; XXII, 3. *Patericul* (Pentru multele feluri de patimi și războaie ale curviei, ce se ridică asupra robilor lui Dumnezeu), 23.

[11] *Convorbiri duhovnicești*, XXII, 6.

[12] *Ibidem*, V, 4. Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 19.

[13] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, V, 5. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 13 („Pentru curvie, postește, priveghează, ostenește-te și petrece în singurătate").

[14] *Convorbiri duhovnicești*, V, 4.

[15] *Așezămintele mânăstirești*, VI, 3.

[16] Cf. *ibidem*, VI, 12. Sf. Vasile cel Mare, *Despre feciorie*, 4, 5, 13, 14.

[17] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mânăstirești*, VI, 1, 2. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XV, 13.

[18] *Așezămintele mânăstirești*, VI, 1.

[19] A se vedea, de pildă, Sf. Ioan Casian (*Așezămintele mânăstirești*,VI, 4; *Convorbiri duhovnicești*, XII, 10-11; XIII, 5), care subliniază faptul că abstinența, într-un anume

este lipsită de orice folos dacă sufletul rămâne bântuit de dorințe și năluciri necurate. Pentru că „dorința nu vine de la trup, deși se face prin trup",[20] castitatea trebuie mai întâi să se sălășluiască în inimă și, în esență, constă în „curăția inimii".[21] Pentru că dorințele, gândurile pătimașe, nălucirile și închipuirile necurate se nasc în inimă (cf. Mt. 15, 19), tămăduirea desfrânării se face în principal prin „paza inimii". Astfel, Sfântul Ioan Casian scrie: „Lecuirea acestui viciu depinde, într-adevăr, mai ales de (...) curăția inimii, de unde, precum se știe, iese izvorul vieții și al morții, după cuvântul lui Solomon: «Păzește-ți inima mai mult decât toate, căci din ea țâșnește viața» (Pilde 4, 23). Căci carnea îndeplinește hotărârea și porunca acesteia".[22] Această lucrare, care implică dreapta socotință și veghea plină de trezvie duhovnicească, constă, așa cum am văzut, în lepădarea gândurilor, amintirilor și imaginilor necurate de îndată ce se ivesc, când ele nu sunt decât simple momeli, pentru a ne feri de consimțirea și îndulcirea cu ele, nelăsând patima să pătrundă în suflet și, în urmă, să pună stăpânire pe trup.[23] Îndeosebi în lupta împotriva acestei patimi, din pricina marii ei puteri, e mai de folos tăierea grabnică a gândurilor amăgitoare decât combaterea lor prin contrazicere (vezi cap. *Lupta cu gândurile*, pct. 5, n. tr.), așa cum îndeamnă Sfântul Ioan Scărarul: „Nu voi să răstorni pe dracul curviei cu dovezi și cu cuvinte de împotrivire, pentru că acela are bune temeiuri, ca unul ce se luptă cu noi în chip firesc".[24]

Firește că paza inimii trebuie însoțită de rugăciune, mai ales de rugăciunea de un singur gând,[25] cele două lucrări fiind, așa cum am arătat, de nedespărțit. Atunci când rugăciunea de un singur gând nu este deplin statornicită în inimă, este de folos s-o unim cu „rugăciunea trupească", care ajută și ea la îndepărtarea acestei patimi.[26] „Celor care n-au dobândit încă adevărata rugăciune a inimii, mult le ajută chinuirea din rugăciunea trupească, adică ridicarea mâinilor, lovirea pieptului, privirea curată la cer, mulțimea suspinelor,

---

fel, nu este decât începutul castității, o castitate „parțială". Adevărata castitate presupune „curăția permanentă a trupului" și, pe deasupra, „fecioria minții".

[20] Clement Alexandrinul, *Stromate*, III, 4, 34,1.

[21] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, VI, 19. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XV, 5 („Nu este curat cel ce și-a păzit lutul neîntinat, ci cel ce și-a supus în chip desăvârșit mădularele sufletului").

[22] *Așezămintele mănăstirești*, VI, 2.

[23] *Patericul*, cap. VI (Pentru multe feluri de patimi și războaie ale curviei, ce se ridică asupra robilor lui Dumnezeu), 1, 3, 4, 8, 17, 18. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 86, 180, 248, 256. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XV, 3. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, VI, 9.

[24] *Scara*, 19.

[25] Cf. *Patericul*, cap. VI, 2, 8. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, V, 10. Cf. VI, 1. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XV, 7, 50. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 45; II, 19. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 180, 248, 255, 256, 258.

[26] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XV, 75.

plecarea necontenită a genunchilor".[27] Psalmodierea ajută și ea în lupta împotriva acestei boli.[28]

Prin rugăciune se cere mai ales harul dumnezeiesc, fără de care strădania omului de a birui această patimă este cu totul nevolnică și deșartă, lipsită de rod, vădindu-se astfel că fecioria este un dar al lui Dumnezeu.[29] Astfel, Sfântul Ioan Scărarul spune că „cel ce voiește să-și biruiască trupul, sau să se războiască din puterea sa proprie, în zadar aleargă".[30] Și încă: „Nimeni dintre cei ce au agonisit neprihănirea prin nevoință să nu creadă că și-a agonisit-o singur. Căci este cu neputință ca cineva să-și biruiască firea sa. Unde s-a biruit firea, acolo se cunoaște că se află de față Cel mai presus de fire".[31] Iar Sfântul Ioan Casian sfătuiește așa: „Dacă ne este la inimă să ne întrecem în lupta spirituală (...) după regulă, să ne silim cu toată încordarea minții să biruim acest duh întunecat fără a ne baza pe puterile noastre – căci strădania omenească nu este în stare s-o facă –, ci cu ajutorul lui Dumnezeu. Căci va trebui să fie asaltat sufletul nostru de acest viciu mult timp până să ajungă a recunoaște că poartă un război mai presus de puterile sale și că biruința n-o va putea dobândi prin propria lui osteneală și râvnă, fără a fi sprijinit de ajutorul și apărarea lui Dumnezeu";[32] „suportând asprimile (...) înfrânării trupești, conduși de experiență, învățăm că virtutea desăvârșită (a neprihănirii) se dobândește prin dărnicia harului dumnezeiesc".[33]

Încă alte două lucrări duhovnicești contribuie la tămăduirea omului de desfrânare și mai ales la ferirea de gândurile necurate pe care le trezește ea: citirea cu luare-aminte a Sfintelor Scripturi și cugetarea la ele[34] (pe care Sfântul Ioan Casian le trece în rândul leacurilor potrivite pentru bolile sufletului[35]), ca și aducerea-aminte de moarte,[36] pe care Sfântul Ioan Scărarul o socotește, alături de rugăciunea de un singur gând, ajutătoare în tămăduirea acestei patimi.[37] De asemenea, Sfinții Părinți văd în ascultarea față de părintele duhovnicesc[38] și în practicarea regulată a „descoperirii gândurilor"[39] mijloace de stingere a acestei patimi și de dobândire a neprihănirii.

---

[27] *Scara*, XV, 75.
[28] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 45.
[29] Cf. Sf. Clement Romanul, *Epistola către Corinteni*, 38, 2 („Cel curat cu trupul să nu se mândrească, știind că altul este cel ce i-a dat înfrânarea"). Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XV, 75. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, XII, 11, 13. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 255, 500, 503, 660. *Patericul*, Cuvânt pentru avva Agathon, 21.
[30] *Scara*, 20.
[31] *Ibidem*, 3.
[32] *Așezămintele mănăstirești*, VI, 5. Cf. *Convorbiri duhovnicești*, XII, 15, 16.
[33] *Convorbiri duhovnicești*, XII, 4.
[34] Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, VI, 1, 2; *Convorbiri duhovnicești*, V, 4; XIII, 4.
[35] *Convorbiri duhovnicești*, V, 4.
[36] Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 99.
[37] *Scara*, XV, 50.
[38] Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, V, 10. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XV, 33.
[39] Cf. *Apoftegme*, N 165.

Pentru că patimile se sprijină unele pe altele, tămăduirea desfrânării nu poate fi despărțită de lecuirea celorlalte patimi,[40] îndeosebi a celor care o înlesnesc. De aceea, lupta împotriva desfrânării trebuie însoțită în primul rând de războirea lăcomiei pântecelui, așa cum am văzut, dar și de lepădarea mândriei[41] și a slavei deșarte, a judecării aproapelui, a akediei; de stingerea mâniei,[42] de tăierea îndrăznelii față de orice om,[43] a vorbirii deșarte[44] și a iubirii de avuție,[45] patimi de care ea este nemijlocit legată.

Dar pentru că și virtuțile sunt legate una de alta, câștigarea neprihănirii se face prin lucrarea altor virtuți.[46] „Mai înainte de toate... să punem temelie adevăratei smerenii",[47] pentru că, așa cum spun bătrânii, „nu se poate ajunge la castitate până nu se va așeza în inimă umilința ca temelie puternică".[48] Tot așa, sunt de folos răbdarea[49] și blândețea:[50] „Cu cât va înainta cineva în pacea și răbdarea inimii, cu atât va avea bune roade și în curăția trupului", scrie Sfântul Ioan Casian,[51] adăugând: „Nu va putea cineva să înăbușe războaiele aspre ale poftelor împotriva trupului dacă n-a învățat să mânuiască mai întâi armele blândeții";[52] și puțin mai departe: „Răbdarea este un leac prielnic inimii".[53]

Semnificația desăvârșitei înfrânări monahale este dată de temeiul și menirea monahismului, adică de predarea deplină de sine înaintea lui Dumnezeu, alipirea de El și slujirea Lui. Monahul nu se căsătorește pentru a nu avea altă grijă decât grija de Dumnezeu, pentru a-L putea dori și iubi numai pe El, din toată inima și din tot cugetul și cu toată puterea sa. „Cel necăsătorit se îngrijește de cele ale Domnului, cum să placă Domnului" (1 Cor. 7, 32), „femeia nemăritată și fecioară poartă grijă de cele ale Domnului" (1 Cor. 7, 34); și unul și cealaltă sunt „fără de grijă (...) de cele ale lumii" (cf. 1 Cor. 7, 32-33). Dimpotrivă, „cel ce s-a căsătorit se îngrijește de cele ale lumii, cum să placă femeii (...) și cea care s-a măritat poartă grijă de cele ale lumii, cum să placă bărbatului" (1 Cor. 7, 33-34). Iar dacă Apostolul socotește că este „bine

---

[40] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, V, 11; VI, 2, 23.
[41] Cf. *ibidem*, V, 11.
[42] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, VI, 23; *Convorbiri duhovnicești*, XII, 6, 15. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XV, 9. Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 99.
[43] Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 261.
[44] Cf. *Patericul*, Pentru Avva Pimen, 62. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, XII, 15.
[45] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, V, 11.
[46] Cf. *ibidem*, 10-11.
[47] *Ibidem*, VI, 1. A se vedea, de asemenea: V, 10; VI, 23. *Convorbiri duhovnicești*, XII, 4. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XV, 9, 10. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 255, 256.
[48] Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, VI, 18.
[49] Cf. *ibidem*, 23; *Convorbiri duhovnicești*, XII, 6.
[50] Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, XII, 6.
[51] *Ibidem*.
[52] *Ibidem*.
[53] *Ibidem*.

pentru om să fie aşa" (cf. 1 Cor. 7, 26), spune aceasta ca să-i îndrepte „spre... alipirea de Domnul fără clintire" (2 Cor. 7, 35).

Am văzut că toţi Sfinţii Părinţi spun că dorinţa sexuală nu a făcut parte din firea originară a omului şi nu ţine în mod esenţial de ea, ci este o consecinţă a căderii în păcat,[54] după ce Adam şi Eva nu şi-au mai îndreptat dorinţa lor numai spre Dumnezeu. „Fecioria – spune Sfântul Ioan Damaschin – este dintru început şi dintru început a fost sădită în firea oamenilor (...). În rai domnea fecioria";[55] şi, aşa cum arată Sfântul Ioan Gură de Aur, Adam şi Eva în rai „duceau viaţă îngerească".[56] De aceea Părinţii văd în feciorie un mijloc de redobândire de către om a firii sale din starea paradisiacă,[57] stare care-l face asemenea îngerilor[58] şi preînchipuie viaţa cerească,[59] potrivit cuvintelor Domnului: „La înviere, nici nu se însoară, nici nu se mărită, ci sunt ca îngerii lui Dumnezeu în cer" (Mt. 22, 30). Iată pentru ce starea de feciorie nu numai că „are cununa întâietăţii în timp",[60] ci şi, fără putinţă de tăgadă, este mai presus de căsătorie şi cu totul desăvârşită.

Aceasta nu înseamnă câtuşi de puţin că în creştinism se condamnă sau se dispreţuieşte căsătoria. Sfinţii Părinţi, lăudând măreţia fecioriei şi a înfrânării monahale, nu uită să cinstească valoarea căsătoriei, pe care Însuşi Hristos a sfinţit-o prin prezenţa Sa la nunta din Cana, unde a şi făcut prima Lui minune din viaţa Sa publică. Este de notat că majoritatea scrierilor patristice referitoare la feciorie cuprind, alături de laudele aduse acesteia, apologia căsătoriei. Totuşi, dacă ei privesc căsătoria ca „bună" şi chiar „sfântă", întotdeauna spun că „fecioria este mai bună",[61] constatând că ea aparţine totuşi numai unei elite. Nu poate fi osândit cel care se căsătoreşte, spune Sfântul Ioan Gură de Aur; „dar i se poate spune că rămâne într-o stare mai modestă".[62] Însuşi Apostolul recomandă căsătoria, ca un pogorământ, celor care „nu pot să se înfrâneze", ca mai bună, „decât să ardă" (1 Cor. 7, 9) şi pentru se feri de desfrânare (1 Cor. 7, 2). El îi sfătuieşte astfel pe cei căsătoriţi: „Să nu vă lipsiţi unul de altul... ca să nu vă ispitească satana, din pricina neînfrânării voastre" (1 Cor. 7, 5).[63] Iar Sfântul Ioan Damaschin spune şi el, în acelaşi

---

[54] Cf. vol. de faţă, Partea întâi, cap. III, 2, b.
[55] Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 24. Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, XXV, 92-108.
[56] *Omilii la Facere*, XVIII; 4.
[57] Cf. Origen, *Omilii la Cartea Facerii*, III, 6; *Omilii la Cântarea Cântărilor*, 2; *Despre rugăciune*, XXV, 3. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, XII, 4.
[58] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, 11-12. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 24. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, II, 3; IV, 8. Sf. Vasile al Ancirei, *Despre feciorie*, 51. Sf. Vasile cel Mare, *Epistole*, XLVI, 2.
[59] Origen, *Fragmente (din tâlcuirea) la Romani*, 29.
[60] Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, 11-12.
[61] *Ibidem*, 13. Astfel, Sf. Ioan Damaschin scrie: „Ştim totuşi că fecioria este superioară căsătoriei, de vreme ce atât în virtuţi, cât şi în vicii sunt grade mai înalte şi mai joase" (*Dogmatica*, IV, 24).
[62] *Despre feciorie*, 10.
[63] Cf. *ibidem*.

seus: „Bună este căsătoria, din pricina destrăbălărilor. Căsătoria le curmă pe acesta și nu îngăduie furiei poftei să fie mânată spre fapte nelegiuite, din pricina împreunării legale din căsătorie. Bună este căsătoria pentru cei care nu se pot înfrâna. Dar mai bună este fecioria, deoarece cultivă nașterea de copii ai sufletului".[64]

Se cuvine totuși să arătăm că celibatul și castitatea monahală n-au valoare decât dacă îi sunt închinate lui Dumnezeu și dacă au ca scop o unire mai deplină cu El. Astfel, Sfântul Ioan Gură de Aur arată că fecioria nu este un bun prețios în sine și că valoarea ei stă în scopul pe care-l urmărește. Ea este „stearpă și lipsită de rod pentru păgâni, de vreme ce n-o dedică lui Dumnezeu".[65] El îi înfierează cu asprime pe cei pentru care ea nu este decât un mijloc de a scăpa de greutățile căsătoriei, iar nu slujire a unirii cu cerul,[66] spunând chiar că în acest caz „fecioria este mai nerușinată decât destrăbălarea".[67] Așadar, fecioria nu este prețuită pentru ea însăși, ci în măsura în care îi permite omului să se dăruiască deplin lui Dumnezeu. Vorbind despre fecioare, Sfântul Ioan Gură de Aur arată că desăvârșirea ei „stă mai puțin în curăția trupească, cât în faptul că ne face liberi să ne consacrăm viața lui Dumnezeu și să ne dedicăm pietății", adăugând că „cei care depun votul castității nu-și propun numai să rămână neprihăniți, ci mai ales să se îndeletnicească numai cu lucrurile dumnezeiești, dedicându-se cu totul slujirii lor".[68] Fericitul Augustin le îndeamnă astfel pe fecioare: „Hristos să ia în inima voastră locul pe care n-ați voit să-l dați căsătoriei".[69] Căsătoria apare deci ca o stare inferioară fecioriei numai în măsura în care ea nu-i îngăduie omului o asemenea afierosire deplină lui Dumnezeu, dorința și puterea de a iubi ale omului neputând fi deplin îndreptate către El. „Virtutea ne devine mai puțin la îndemână în căsătorie întrucât grija pentru soție și copii oprește sufletul nostru din năzuințele sale către cer și-l aduc cu sila la îndeletnicirile pământești", arată Sfântul Ioan Gură de Aur.[70]

2. Castitatea conjugală

Natura castității la cel căsătorit se deosebește în parte de cea care-i este proprie celibatului.

În timp ce acesta din urmă implică o înfrânare totală, în cadrul căsătoriei creștine, în virtutea caracterului ei strict monogam, înfrânarea ca atare se referă la manifestările sexuale extraconjugale, simpla dorință constituind deja adulter: „Ați auzit că s-a zis celor de demult: «Să nu săvârșești adulter». Eu

[64] *Dogmatica*, IV, 24.
[65] *Despre feciorie*, 4.
[66] Cf. *ibidem*, 1, 8.
[67] *Ibidem*, 8.
[68] *Către o femeie rămasă văduvă de tânără. Împotriva repetării căsătoriei*, II, 3.
[69] *Despre sfânta feciorie*, 56.
[70] *Despre feciorie*, 44.

însă vă spun vouă că oricine se uită la femeie, poftind-o, a și săvârșit adulter cu ea în inima lui" (Mt. 5, 27-28). Tămăduirea sau ferirea de desfrânare, la acest nivel, presupune punerea în lucrare a unora dintre mijloacele descrise mai înainte, îndeosebi „paza ochilor" și, mai înainte de toate, „paza inimii", „căci dinăuntru, din inima omului, ies cugetele rele: desfrânările..., adulterul..., nerușinarea" (Mc. 7, 21-22; Mt. 15, 19). Sfântul Ioan Gură de Aur spune că Hristos, făcând vădit rolul primordial al dorinței, ne arată și mijlocul prin care putem scoate răul din rădăcină: „Nu numai răul văzut, dar chiar rădăcina răului ne învață s-o tăiem Hristos. Și pentru că rădăcina preacurviei este pofta nerușinată, Domnul mustră nu numai adulterul, ci și pofta. Doctorii fac răspunzătoare pentru boală însăși pricina bolii (...). Tot așa face și Domnul".[71]

Desfrânarea însă nu este în nici un fel legată de unirea conjugală în sine, ci, dimpotrivă, aceasta este un mijloc de a se feri omul de ea. Majoritatea Sfinților Părinți văd în căsătorie, pentru cei care nu se pot înfrâna, un leac împotriva desfrânării; după unii, acesta și este unul dintre rosturile ei. Acest punct de vedere urmează întru totul învățătura Sfântului Apostol Pavel: „Din pricina desfrânării, fiecare să-și aibă femeia sa și fiecare femeie să-și aibă bărbatul ei" (1 Cor. 7, 2); „să nu vă lipsiți unul de altul..., ca să nu ispitească Satana, din pricina neînfrânării voastre" (1 Cor. 7, 5); „celor ce sunt necăsătoriți și văduvelor le spun: bine este pentru ei să rămână ca și mine. Dacă însă nu pot să se înfrâneze, să se căsătorească. Fiindcă mai bine este să se căsătorească, decât să ardă" (1 Cor. 7, 8-9).

Castitatea conjugală despre care vorbesc Părinții, urmând Apostolului care îndeamnă: „Cinstită să fie nunta întru toate și patul nespurcat" (Evr. 13, 4), nu înseamnă abstinență sexuală. Legătura sexuală ține în mod esențial de căsătorie. Apostolul Pavel o spune foarte limpede: „Bărbatul să-i dea femeii iubirea datorată, asemenea și femeia, bărbatului. Femeia nu este stăpână pe trupul său, ci bărbatul; asemenea nici bărbatul nu este stăpân pe trupul său, ci femeia. Să nu vă lipsiți unul de altul, decât cu bună învoială, pentru un timp, ca să vă îndeletniciți cu postul și cu rugăciunea, și iarăși să fiți împreună (...)" (1 Cor. 7, 3-5). Înfrânarea, așa cum vedem din sfatul Apostolului, își are un anume loc al său în cadrul vieții conjugale, dar numai pentru un timp și în vederea împlinirii unor cerințe duhovnicești foarte precise.[72] Sfântul

---

[71] *Omilii despre pocăință*, VI, 2.

[72] Biserica Ortodoxă recomandă abstinența sexuală în timpul postului din zilele de miercuri și vineri (în care se face pomenirea patimilor și răstignirii Domnului) și în timpul celor patru mari posturi de peste an. O asemenea „înfrânare periodică", spune Sf. Grigorie de Nazianz, urmând cuvântul Apostolului, trebuie să „se facă de comun acord de către soți, pentru a se putea dedica împreună rugăciunii, care este lucrarea cea mai de preț", adăugând: „Aceasta nu este o lege, ci un sfat" (*Cuvântări*, XL, 18). Această ultimă remarcă exprimă absența unei forme juridice în tradiția ortodoxă în această privință, care lasă pe seama conștiinței soților să judece ceea ce este mai potrivit pentru ei din punct de vedere duhovnicesc.

Grigorie de Nyssa chiar spune că „cel prea înfrânat își chinuiește conștiința, cum stabilește Apostolul (1 Tim. 4, 2)", și „se scârbește și de căsătorie ca de o desfrânare".[73]

Există cu adevărat o legătură conjugală castă; „este cu putință să te folosești cumpătat de căsătorie" și „unii au făcut copii, trăind în înfrânare cu femeile lor", scrie Clement Alexandrinul,[74] spunând despre cei care denigrează legătura conjugală: „Cum vor scăpa, dar, de spurcăciune cei care spun că este spurcată căsătoria, când ei s-au născut tot din căsătorie ?".[75] Tot el arată că viața duhovnicească și căsătoria sfințesc legătura trupească: „După părerea mea, este sfântă sămânța celor sfinți. Nouă trebuie să ne fie sfânt nu numai duhul, ci și purtarea, și viața, și trupul".[76]

Sfinții Părinți spun adeseori că legătura trupească nu este rea în sine și că totul depinde de felul în care se face uz de ea. „Când lucrarea este bună și curată, ceea ce se face este în cele din urmă bun; și este rău, când ea este rea și lipsită de rânduială", scrie Metodiu de Olimp.[77] Iar Avva Dorotei spune că „și în căsătoria legiuită și când desfrânează omul, același este lucrul care se face, dar se deosebește după cugetul cu care se face".[78]

Am văzut, analizând patima desfrânării, că ceea ce o caracterizează este abuzul de sexualitate, constând în folosirea ei de dragul plăcerii. Or, se poate vorbi în cadrul căsătoriei despre o pervertire a acestei funcții, care, prin fire, este destinată procreării și care trebuie să fie, fundamental, o manifestare a iubirii pe care soția și soțul o au unul pentru celălalt, în strânsă legătură însă cu celelalte modalități de unire a lor, și îndeosebi cu latura duhovnicească a acestei uniri. Tămăduirea desfrânării și dobândirea castității pe acest plan trebuie să se facă deci, mai înainte de orice, prin întoarcerea la această menire firească și normală a legăturii trupești dintre soți.

Cel dintâi principiu, pentru soți, trebuie să fie acesta: să nu se unească în vederea plăcerii simțurilor, să nu facă din desfătare scopul și obiectul legăturii lor.[79] Ei trebuie să vegheze să nu se lase stăpâniți de plăcere,[80] să nu-și lipească inima de ea, să n-o caute și, în cele din urmă, să nu mai fie în nici un chip atrași de ea. „Cât timp simțim că suntem mânați de pornirile trupului, vom ști că n-am ajuns încă pe culmile castității", scrie Sfântul Ioan Casian.[81] Aceasta nu înseamnă refuzul și excluderea plăcerii legate în chip firesc de legătura trupească, ci

---

Aceeași stare de spirit se manifestă și în învățătura Sf. Ioan Gură de Aur. (A se vedea, de pildă, *Omilii la I Corinteni*, XIX, 2.)

[73] *Viața lui Moise*, II, 289. Cf. *Despre feciorie*, VII, 2.

[74] *Stromate*, III, 6, 45, 4 și 52, 1.

[75] *Ibidem*, VI, 46, 5.

[76] *Ibidem*, vi, 46, 5 și 47, 1.

[77] *Banchetul*, II, 5.

[78] *Învățături de suflet folositoare*, XV, 162.

[79] Cf. *ibidem*. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 17.

[80] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, VII, 2.

[81] *Convorbiri duhovnicești*, XII, 10.

nealipirea de ea, refuzul de a face din ea un absolut al vieții în doi. Plăcerea este doar o urmare a legăturii dintre soți, un asupra de dar.

Legătura trupească, în care nu se cuvine să se urmărească desfătarea, trebuie să-și găsească locul firesc în cadrul mai larg al iubirii pe care soții o au unul pentru altul, înfăptuind pe plan trupesc o unire asemănătoare celei care se împlinește între sufletele lor și care duce la unirea lor deplină, prin care, potrivit cuvântului Scripturii, ei devin „un trup" și un singur duh. Castitatea conjugală presupune ca unirea trupească să nu fie nici ceva absolut, nici unicul lucru important în sine pentru cei doi soți, ci să fie parte a unirii lor mai profunde, sufletești, de care depinde întru totul, și, mai mult, să fie slujitoare supusă a unirii lor duhovnicești. Cu privire la acest subiect, Sfântul Vasile al Ancirei scrie următoarele: „Atunci când partea rațională a sufletului este prima care ține sufletele sub domnia ei și mai întâi le unește printr-o legătură întemeiată pe cele ce sunt de mai mare însemnătate, este firesc ca această unire a lor să se însoțească de unirea legiuită a trupurilor în care locuiesc ele. Dar când sufletele urmăresc în primul rând altceva, iar trupurile, căutând plăcerea și îngrijindu-se numai de ele, unesc două suflete numai pentru a le pune în slujba patimii care le frământă, faptul că sufletele sunt târâte de viciile trupului face nelegiuită unirea trupească".[82]

De asemenea, castitatea conjugală presupune ca omul să nu fie stăpânit de poftă și mânat de pornirile trupului, iar unirea trupească a soților să nu se facă din pricina lor. Astfel, Clement Alexandrinul dă acest principiu: „să nu facem nimic mânați de poftă".[83] Unirea soților nu trebuie inspirată de instinct, manifestare impersonală a naturii biologice, nici de dorință, ci de iubire. În acest sens castitatea conjugală presupune o anumită înfrânare, care constă într-o permanentă stăpânire de sine, pentru a înfrâna mișcările instinctuale, pentru a potoli dorințele și a se feri de orice gând sau închipuire lipsite de curăție. Astfel, Sfântul Grigorie de Nyssa îi îndeamnă pe soți „să se folosească de căsătorie cu cumpătare și măsură",[84] „cu multă grijă și înfrânare",[85] iar Sfântul Grigorie de Nazianz arată că se cuvine să fie cumpăniți și să nu-i dea prea multă libertate trupului.[86] Această cumpătare este necesară pentru ca unirea soților să nu devină un simplu mijloc de satisfacere a dorințelor și pentru ca persoana și libertatea fiecăruia dintre soți să fie respectate; și, de asemenea, pentru ca omul să nu devină „cu totul numai trup și sânge",[87] încetând astfel de a mai da întâietatea cuvenită duhului în viața sa.[88] Căci nu este „mică primejdia", arată Sfântul Grigorie de Nyssa, ca omul, „amăgit de gustarea desfătării, să nu mai prețuiască vreun alt bine în afară de cel pe care

[82] *Despre feciorie*, 38.
[83] *Stromate*, III, 7, 58, 1.
[84] *Despre feciorie*, VII, 3.
[85] *Ibidem*, VIII.
[86] *Cuvântări*, XXXVII, 9.
[87] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre feciorie*, VIII.
[88] *Ibidem*.

l-a simțit cu trupul, în oarecare chip pătimaș, și să nu devină cu totul trupesc, abătându-și cu totul mintea de la dorirea bunurilor duhovnicești, alungând de la el toată plăcerea care vine de la ele, ajungând «iubitor de desfătări mai mult decât iubitor de Dumnezeu» (2 Tim. 3, 4)".[89] Sfântul Părinte arată că mai ales puterea obișnuinței îl alipește pe om de voluptate și dă ca pildă faptul că mulți oameni, „odată dobândită o asemenea plăcere, după ce și-au întors toată puterea dorinței lor spre asemenea lucruri (...) și și-au abătut năzuința minții de la realitățile dumnezeiești, (îndreptând-o) spre ele, și-au deschis larg sufletul pentru patimi, până când orice pornire spre cele de sus a încetat cu totul, iar dorirea lor a secătuit, curgerea ei fiind întoarsă spre patimi".[90] De aceea el dă această regulă de conduită: „Iată ce știm cu privire la căsătorie: se cuvine să se dea întâietate grijii pentru lucrurile dumnezeiești și pentru dorirea lor".[91]

Într-adevăr, desfrânarea îl desparte pe om de Dumnezeu. Dimpotrivă, rostul castității este de a-l uni din nou cu El. „Castitatea este apropierea desăvârșită de Dumnezeu", scrie Sfântul Ioan Scărarul.[92] În vreme ce prin desfrânare dorința se desprinde de Dumnezeu și de realitățile duhovnicești și se îndreaptă spre realitățile trupești, căutând plăcerea legată de ele, unul dintre scopurile esențiale ale înfrânării și ale curăției trupești este de a o întoarce la menirea ei normală și firească, adică la dorirea lui Dumnezeu. Căci, atunci când am studiat această putere a sufletului, am văzut că ea nu se poate îndrepta spre obiecte diferite decât dacă se împarte între ele, lipsind pe unul de ceea ce-i dă celuilalt. Înfrânarea și curăția trupească în căsătorie au mai ales rostul de a stabili o anumită economie a dorinței, pentru ca ea să nu se îndrepte spre sexualitate într-atât încât să-și sleiască toată puterea, părăsind realitățile duhovnicești, care sunt esențiale.[93]

Toate acestea ne fac să înțelegem că tămăduirea desfrânării și dobândirea curăției trupești constau de fapt în convertirea dorinței, astfel ca iubirea duhovnicească să ia locul iubirii trupești. Așa putem înțelege cuvintele Sfântului Ioan Scărarul: „Curat este cel ce a respins de la sine dragostea prin dragoste și a stins focul material prin focul nematerial".[94] Și de aceea spune el: „Dragostea trupurilor să-ți fie chip al dragostei de Dumnezeu",[95] iar în altă parte: „Fericit este cel ce are față de Dumnezeu un dor asemănător celui pe care-l are îndrăgostitul nebun față de iubita sa".[96] Și încă: „Am văzut suflete necurate stăpânite nebunește de dragostea trupurilor. Dar luând din cercarea

---

[89] *Ibidem.*
[90] *Ibidem*, IX, 1.
[91] *Ibidem*, VII, 3.
[92] *Scara*, XV, 32.
[93] A se vedea ilustrarea pe care o dă acestui principiu Sf. Grigorie de Nyssa, în *Despre feciorie*, VII.
[94] *Scara*, XV, 1.
[95] *Ibidem*, XXVI, 31.
[96] *Ibidem*, XXX, 5.

dragostei pricină de pocăință, au întors aceeași dragoste spre Domnul. Și sărind îndată peste orice frică, s-au altoit fără sațiu în dragostea de Dumnezeu. De aceea și Domnul a zis despre acea păcătoasă, nu că s-a temut, ci că a iubit mult, și a putut schimba cu ușurință dragostea cu dragostea (cf. Lc. 7, 47)".[97]

În viața conjugală, desfrânare înseamnă iubirea celuilalt în afara lui Dumnezeu, iubire pur carnală, adică opacă la energiile dumnezeiești. Dimpotrivă, curăția în căsnicie înseamnă iubirea celuilalt în Dumnezeu, și iubirea lui Dumnezeu în celălalt. Curăția transfigurează iubirea celor doi, o urcă la înălțimi duhovnicești, unde ea devine cu totul transparentă față de Dumnezeu, căpătând un sens mistic (cf. Efes. 5, 32) și împlinind, în chip analogic, taina iubirii lui Hristos pentru Biserică, așa cum spune Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Efeseni, care se citește la slujba cununiei: „Bărbaților, iubiți pe femeile voastre, după cum și Hristos a iubit Biserica" (5, 25); „De aceea, va lăsa omul pe tatăl său și pe mama sa și se va alipi de femeia sa și vor fi amândoi un trup. Taina aceasta mare este; iar eu zic în Hristos și în Biserică" (5, 31-32).

Despre castitate, fie monahală, fie conjugală, nu se poate spune că a fost cu totul dobândită decât dacă a devenit o obișnuință de toată vremea,[98] dacă nu mai trebuie să ne luptăm pentru ea și dacă este însoțită de o liniște netulburată. „Aceasta este castitatea desăvârșită, care, nu luptând împotriva dorințelor trupești, ci respingându-le cu tot disprețul, își păstrează curăția neîncetată neîncetată și neatinsă", spune Sfântul Ioan Casian.[99]

Unul dintre semnele prezenței sale este privirea fără patimă și cu inimă curată a lucrurilor care pot stârni patima.[100] Sfântul Ioan Scărarul spune că este cast „cel care a dobândit o desăvârșită nesimțire față de deosebirea dintre trupuri"[101] și conchide: „Aceasta este regula și definiția desăvârșită a atotcuratei curății, să fie cu aceeași stare de suflet față de trupurile însuflețite și neînsuflețite, cuvântătoare și necuvântătoare".[102] Și tot el exclamă: „Fericit cu adevărat este cel care a câștigat o desăvârșită nesimțire față de orice trup, culoare, frumusețe".[103]

În Hristos „nu mai este parte bărbătească și parte femeiască" (Gal. 3, 28), adică dispare deosebirea dintre sexe nu numai ca principiu de despărțire, de opoziție, de dominare, ci și ca sursă a dorinței senzuale și a patimii. Celălalt este văzut în realitatea sa fundamentală, de persoană care are sădită în natura ei chipul lui Dumnezeu; devine icoană a lui Dumnezeu, transparent pentru El, prilej de a-L slăvi. Sfântul Ioan Scărarul dă mărturie despre treapta cea mai înaltă a acestei virtuți: „Mi-a istorisit cineva o pildă foarte înaltă de cură-

---

[97] *Ibidem*, V, 6.
[98] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Epistole*, 2. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XV, 2.
[99] *Convorbiri duhovnicești*, XII, 11.
[100] Cf. Evagrie, *Tratatul practic*, 89.
[101] *Scara*, XV, 2.
[102] *Ibidem*, 2.
[103] *Ibidem*, 4.

ție. Văzând cineva, zicea, o frumusețe deosebită, slăvea foarte pe Făcătorul din acest prilej și numai de vederea ei era mișcat la iubirea lui Dumnezeu și-i izvorau lacrimi. Și era lucru cu totul minunat să vezi că lucrul care pe altul l-ar fi fi făcut să cadă, acestuia îi dăruia cununa virtuții".[104]

Unul dintre roadele curăției este liniștea și lipsa de tulburare a inimii.[105]

De asemenea ea desființează încordarea și dezbinarea dintre suflet și trup, restabilindu-le armonia.[106]

Castitatea este ușa iubirii.[107] Fără ea, nu se poate ajunge la cunoașterea duhovnicească.[108] Virtutea curăției se vădește a fi pentru om izvor de sfințire;[109] prin ea Duhul Sfânt[110] și Hristos[111] se sălășluiesc în inima omului, făcându-l asemenea îngerilor[112] și chiar asemenea lui Dumnezeu.[113]

Curăția trupească este izvor de bucurie duhovnicească de nespus și mai presus de plăcerile trupești pe care le-a părăsit pentru ea cel care a câștigat-o.[114]

---

104 *Ibidem*, 57.
105 Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, XII, 11, 13.
106 Cf. *ibidem*, 11.
107 Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 45 („Sfințenia neprihănirii va aduce iubirea").
108 Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, VI, 18; V, 33 („Castitatea se poate afla chiar fără harul științei, dar știința spirituală fără curăția castității este cu neputință s-o ai").
109 Cf. *ibidem*, VI, 15.
110 *Ibidem*.
111 *Ibidem*. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XV, 1 („Curăția este casa prea iubită a lui Hristos").
112 Cf. Sf. Ioan Scărarul, *loc. cit.* Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, XII, 14.
113 Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XV, 32 („Curăția este... asemănarea cu El, pe cât este cu putință oamenilor").
114 Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, XII, 5, 10, 11.

3

Tămăduirea filarghiriei și a pleonexiei. Neagonisirea și milostenia

Așa cum am văzut, iubirea de arginți și de avuție sunt fundamental insațiabile. În vreme ce trupul pune unele limite dorințelor care susțin lăcomia și desfrânarea, dorința care stă la baza filarghiriei și a pleonexiei sporește pe măsură ce este împlinită, și aceste patimi devin cu atât mai greu de lecuit cu cât au fost mai mult lăsate în voia lor. De aceea Sfinții Părinți, înainte de a vorbi despre lecuirea lor, îndeamnă la ferirea cu totul de ele. Astfel, Sfântul Ioan Gură de Aur spune: „Vă îndemn să tăiați răul acesta de cum răsare. După cum febra nu dă de la început o sete arzătoare, dar când crește și aprinde trupul, aduce o sete atât de mare, încât cu greu poate fi stinsă, și oricât i s-ar da să bea nu o poate astâmpăra și mai mult se ațâță fierbințeala; tot așa se întâmplă și cu patima aceasta: dacă n-o smulgem de la început, dacă nu-i închidem ușa sufletului nostru, odată intrată, ne va aduce o boală de nevindecat (...). Îi rog deci pe cei care n-au ajuns s-o cunoască să se ferească de ea".[1] Sfântul Ioan Casian arată că așa se cuvine să facem cu toate patimile, dar mai ales când e vorba despre filarghirie:[2] „Cu cât mai ușor poate fi evitată și respinsă (această boală), cu atât devine mai primejdioasă decât toate și mai greu de alungat dacă, neluată în seamă la început, a și pătruns în inimă".[3]

Totuși, cei în care aceste patimi au ajuns să crească nu trebuie să deznădăjduiască din pricina lor; iar aici avem cel dintâi principiu al tămăduirii:[4] „Celor atinși (de această boală), dacă se folosesc de rațiune ca de un doctor priceput, le spun că este vindecare pentru ei prin harul lui Dumnezeu", adaugă Sfântul Ioan Gură de Aur la cele spuse mai sus,[5] chemându-i pe ascultătorii lui să ia aminte la nenumăratele pilde din Sfintele Scripturi ale „celor care au căzut în greșeală, dar au fost vindecați".[6]

Dar pentru ca nădejdea lor să se împlinească, ei trebuie să se folosească de anumite mijloace de tămăduire. De aceea, Sfântul Ioan Gură de Aur socotește de cuviință să dea „o regulă amănunțită, după cum fac și doctorii".[7]

---

[1] *Omilii la I Corinteni*, XI, 4-5.
[2] Cf. *Așezămintele mănăstirești*, VII, 21.
[3] *Ibidem*, 2.
[4] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la I Corinteni*, XI, 5.
[5] *Ibidem*.
[6] *Ibidem*.
[7] *Ibidem*.

Mai întâi de toate, cei care vor să se vindece de lăcomia de bani și de avuție trebuie să-și cunoască patima și să știe care sunt relele ei urmări, această cunoaștere fiind primul pas spre lecuire. De aceea, Sfinții Părinți, în învățătura cu privire la aceste două patimi, înainte de a da leacurile, fac o prezentare amănunțită a cauzelor și urmărilor lor. Sfântul Ioan Scărarul, atunci când vorbește despre ele în *Scara* sa, își începe astfel cuvântul: „Să spunem mai întâi câteva vorbe despre această boală; și apoi despre felul însănătoșirii de ea".[8] Sfântul Ioan Gură de Aur spune și mai explicit, vorbind despre filarghirie: „Ce nebunie mare și ce boală ! Însă, ni se va spune, nu e cazul să-i învinovățim pe bolnavi, trebuie doar să-i tămăduim de patima lor. Dar, cum să-i tămăduim, oare, dacă nu arătându-le cât de josnică e boala lor și câte rele nemăsurat de mari aduce după sine ?".[9] Tot el, în altă parte, arată că bolnavul trebuie „să se gândească nu numai la cei care s-au vindecat de răul acesta, dar și la suferințele celor care au stăruit în el".[10] Iar Sfântul Ioan Casian, în capitolul dedicat filarghiriei din *Așezămintele mânăstirești*, scrie: „Negreșit, fără a fi înfățișat mai întâi felul rănilor și fără a fi cercetate începutul și pricinile bolilor, nici bolnavilor nu le va putea fi asigurată îngrijirea cuvenită și nici celor sănătoși putința de a-și păstra o sănătate desăvârșită. Bătrânii care au cunoscut nenumărate poticniri și căderi ale multor monahi au expus de obicei în sfaturile lor aceste lucruri și altele cu mult mai numeroase, pentru învățarea tinerilor. Multe dintre acestea, înfățișate de bătrâni ca și cum ei înșiși ar fi fost tulburați de aceleași patimi, de nenumărate ori aflându-le și în noi, ne-am lecuit de ele fără să roșim de rușine, învățând în tăcere și leacurile, și cauzele viciilor care ne otrăveau".[11] Înțelegând cât de vătămătoare este boala de care suferă, bolnavul se scârbește cu totul de ea și caută din tot sufletul să se însănătoșească; cunoscând-o în profunzime, îi înțelege mecanismul și poate astfel să lupte împotriva ei.

În al doilea rând, tămăduirea iubirii de bani și de avuție presupune înțelegerea deșertăciunii lucrurilor după care aleargă cel împătimit de ea. Astfel, Sfântul Ioan Gură de Aur arată că omul trebuie „să înțeleagă nimicnicia lucrurilor pământești și să știe că bogăția este o slugă rea și nestatornică, care-i aruncă pe stăpânii ei în nenumărate rele".[12] Omul trebuie să știe, așa cum arată Sfântul Simeon Noul Teologul, că „toate sunt umbră și toate cele văzute trec" și că e cu totul de râs și rușinos „să te joci cu o umbră și să strângi la piept ca pe o comoară cele curgătoare", asemenea unui copil care vrea să scoată apă cu sita.[13] Cu adevărat, faptul că viața este trecătoare, iar moartea,

---

[8] *Scara*, XVI, 1.
[9] *Omilii la I Corinteni*, XXIII, 5.
[10] *Ibidem*, XI, 5.
[11] *Așezămintele mânăstirești*, VII, 13.
[12] *Omilii la I Corinteni*, XI, 5.
[13] *Cateheze*, XIX, 140-143.

sfârșitul tuturor lucrurilor, vădește, până la urmă, deșertăciunea avuției.[14] De altfel, timpul scurt care trece repede și nestatornicia celor care-i sunt supuse sunt invocate de Sfântul Apostol Pavel atunci când îndeamnă la dezlipirea de bunurile acestei lumi: „Și aceasta v-o spun, fraților: că vremea s-a scurtat de acum, așa încât (...) și cei ce cumpără (să fie), ca și cum n-ar stăpâni; și cei ce se folosesc de lumea aceasta, ca și cum nu s-ar folosi deplin de ea. Căci chipul acestei lumi trece" (1 Cor. 7, 29, 30-31).

În al treilea rând, pentru a stinge patima iubirii de bani și de avuție omul trebuie să se mulțumească cu ceea ce are, împotrivindu-se astfel acestor două patimi, care-l împing să-și dorească și să adune mai mult decât are nevoie. La aceasta îndeamnă și Apostolul Pavel: „Feriți-vă de iubirea de argint și îndestulați-vă cu cele ce aveți, căci însuși Dumnezeu a zis: «Nu te voi lăsa, nici nu te voi părăsi» (Evr. 13, 5)".

În cuvintele sale aflăm un al patrulea leac împotriva acestor boli: credința deplină în Dumnezeu. Așa cum spune limpede Sfântul Ioan Scărarul: „Credința adevărată curmă toate grijile".[15]

Am văzut că la rădăcina acestor două patimi stau neliniștea omului în fața viitorului pe care nu-l cunoaște și pe care nu-l poate stăpâni și încercarea de a-și asigura ziua de mâine prin păstrarea sau dobândirea unei mari mulțimi de bunuri materiale. Astfel, omul ajunge să se încreadă în propria bogăție și să se sprijine pe averea sa, în loc de a nădăjdui în ajutorul lui Dumnezeu. Pentru a se putea lecui de aceste patimi, este deci cu totul de trebuință ca, după ce ajunge să înțeleagă că este cu neputință să se bizuie pe bunurile materiale, nesigure și stricăcioase, omul să se încredințeze cu totul în mâna lui Dumnezeu și-n El să-și pună toată nădejdea. Drept urmare, omul trebuie să se străduiască să ajungă în împărăția lui Dumnezeu, iar în locul avuției deșarte și pieritoare să câștige bogățiile duhovnicești, nepieritoare și sigure, pe care El le dăruiește celor care aleargă la El. Așa învață Însuși Mântuitorul: „Nu vă îngrijiți pentru sufletul vostru ce veți mânca, nici pentru trupul vostru cu ce vă veți îmbrăca (...) cine dintre voi, îngrijindu-se, poate să adauge staturii sale un cot ? (...) Deci nu duceți grijă, spunând: Ce vom mânca, ori ce vom bea, ori cu ce ne vom îmbrăca ? Că după toate acestea se străduiesc neamurile; știe doar Tatăl vostru Cel ceresc că aveți nevoie de ele. Căutați mai întâi împărăția lui Dumnezeu și dreptatea Lui, și toate acesta se vor adăuga vouă" (Mt. 6, 25-33). „Nu vă adunați comori pe pământ, unde molia și rugina le strică și unde furii le sapă și le fură. Ci adunați-vă comori în cer, unde nici molia, nici rugina nu le strică, unde furii nu le sapă și nu le fură" (Mt. 6, 19-20). În lumina acestei învățături Sfântul Ioan Gură de Aur spune: „Să ne încredințăm (Stăpânului nostru) în toate lucrurile și să nu ne lăsăm hărțuiți de grijile vieții"; „dacă dăm întâietate bunurilor duhovnicești, nu va trebui să ne

[14] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Ioan*, LV, 3.
[15] *Scara*, XVI, 20.

îngrijim de cele materiale, căci ni le va dărui Dumnezeu";[16] „să tindem cu tot cugetul nostru spre bunurile duhovnicești, iar toate celelalte să le socotim mai prejos de desfătarea bunătăților ce vor să fie, și așa vom primi din belșug și cele din veacul acesta, potrivit făgăduinței".[17]

De altfel, alipindu-și sufletul de bunurile duhovnicești, omul ajunge să disprețuiască lucrurile materiale, câștigând o virtute opusă lăcomiei de bani și de avere, despătimirea. „Cel ce a gustat din cele de sus disprețuiește cu ușurință pe cele de jos", arată Sfântul Ioan Scărarul,[18] adăugând: „Puțin foc mistuie multă materie. Printr-o singură virtute, se poate scăpa de toate patimile. Aceasta se numește nepătimirea. Pe ea au născut-o cercarea și gustarea lui Dumnezeu (...)".[19]

Pentru a se alipi de bunurile duhovnicești, mai întâi trebuie ca omul să înțeleagă că „există o altă frumusețe, și o altă bogăție, și o altă desfătare, mai înalte și desăvârșite",[20] „bogății adevărate care aduc o desfătare nepieritoare",[21] și că nu există „o altă... bogăție sau cinste sau desfătare... mai mare decât Împărăția și slava lui Dumnezeu... și mai vrednică de dorit".[22] Dar la această înțelegere nu poate omul ajunge cu adevărat decât prin experierea realităților duhovnicești, atunci când încetează de a mai duce o viață cu totul trupească și când se unește cu Dumnezeu prin iubire și prin împlinirea poruncilor Lui. Numai „gustarea lui Dumnezeu", cum spune Sfântul Ioan Scărarul, îl face pe om în stare să vadă nimicnicia „bunurilor" materiale și cât de lipsite de preț sunt ele față de bunătățile dumnezeiești.

Faptul că despătimirea de bunurile materiale este în legătură cu alipirea de cele duhovnicești, și invers, se explică, așa cum am arătat în repetate rânduri, prin faptul că este cu neputință ca dorința să se îndrepte în același timp spre două „obiecte" diferite, după cum spune Însuși Domnul, vorbind chiar despre iubirea de avuție: „Nimeni nu poate să slujească la doi domni, căci sau pe unul îl va urî și pe celălalt îl va iubi, sau de unul se va lipi și pe celălalt îl va disprețui; nu puteți să slujiți lui Dumnezeu și lui mamona" (Mt. 6, 24) (*mâmôn* însemnând, în aramaică, „bogăție"). Înțelegem prin aceasta că omul nu-L poate iubi pe Dumnezeu atâta vreme cât iubește bunurile pământești; e vremea să amintim că scopul tămăduirii de lăcomia de bani și de avuție este să-l facă pe om în stare să se întoarcă spre Dumnezeu, să se unească cu El, să-L iubească din toată inima, din tot sufletul, din tot cugetul și din toată puterea lui, să-i scoată puterile sufletului din robia materiei, pentru ca să le poată îndrepta spre Dumnezeu, potrivit menirii lor firești. Starea duhovni-

---

[16] *Cateheze baptismale*, VIII, 19.
[17] *Ibidem*, 24.
[18] *Scara*, XVI, 15.
[19] *Ibidem*, XVI, 23.
[20] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la I Corinteni*, XXIII, 5.
[21] *Ibidem*, XI, 5.
[22] Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, III, 662-668.

cească a omului și soarta sa în veșnicie depind de felul bogăției pe care dorește s-o dobândească și de care-și lipește sufletul; problema lui fundamentală în această privință este dacă-și adună „comori pe pământ" (Mt. 6, 19) sau „comori în cer" (Mt. 6, 20); căci, spune Mântuitorul, „unde este comoara ta, acolo va fi și inima ta" (Mt. 6, 21).

Tămăduirea lăcomiei de bani și de avuție după cum vedem implică convertirea dorinței, întoarcerea puterii poftitoare a omului și a puterii sale de a iubi de la bogățiile acestei lumi la Dumnezeu și bunătățile duhovnicești. Dacă te întrebi: Cum mă pot vindeca de iubirea banilor și a avuțiilor pământești ?, ți se răspunde: „Îndrăgostește-te de altceva ! Îndrăgostește-te de bogăția cea din ceruri".[23]

Prin această convertire, cele două patimi sunt înlocuite de virtuțile care li se împotrivesc: neagonisirea și milostenia.

1. Sărăcia de bunăvoie (neagonisirea)

Pentru că filarghiria este iubirea banilor și, mai larg, a bunurilor materiale, iar pleonexia vădește lăcomia de avere cât mai mare, virtuțile care li se împotrivesc nemijlocit și care duc cel mai repede la ieșirea din robia lor sunt, firesc, neagonisirea și lepădarea avuției. Ele înseamnă respingerea de bunăvoie a oricărei forme de avere, oricare ar fi ea, în afara celor strict necesare vieții.[24]

Neagonisirea (ἀκτημοσύνη) în monahism este totuna cu sărăcia materială. Dar este cu totul de trebuință ca ea să corespundă unei stări lăuntrice, unui fel duhovnicesc de a privi bunurile materiale. E nu constă numai în a nu le poseda, pentru că, așa cum am văzut, se poate ca cel bogat să nu aibă aceste patimi, iar un sărac, lipsit de orice bogăție, să fie otrăvit de ele. Căci, într-adevăr, poți să n-ai de nici unele și să fii bântuit de duhul iubirii de bani și de lăcomia de avere și, dimpotrivă, să ai de toate fără a avea sentimentul posesiei, adică fără a avea sufletul alipit de ele. Ca stare duhovnicească de nealipire de lucrurile posedate, sărăcia are un sens și în afara cadrului monahal, cel la care se referă Sfântul Apostol Pavel atunci când îi îndeamnă pe cei care viețuiesc în lume: „Cei ce cumpără (să fie), ca și cum n-ar stăpâni; și cei ce se folosesc de lumea aceasta, ca și cum nu s-ar folosi deplin de ea" (1 Cor. 7, 30-31). Dar această virtute nu ajunge la desăvârșire, decât dacă omul urmează cuvântul Domnului: „Dacă voiești să fii desăvârșit, du-te, vinde averea ta, dă-o săracilor (...)" (Mt. 19, 21).

Lăuntric, sărăcia se manifestă prin lipsa de grijă față de bunurile materiale. „Neaverea (sărăcia de bunăvoie) este lepădarea grijilor, lipsa de îngrijora-

[23] *Omilii la Matei*, IX, 6.

[24] A se vedea, de pildă, Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, VII, 21, 29. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 33. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la 2 Corinteni*, XX, 1.

re a vieții (...)".[25] Este limpede că la această lipsă de preocupare și de îngrijorare nu poate ajunge cu adevărat decât cel care, în mod concret, a renunțat la orice formă de avere și la orice câștig.

Fundamentală în lupta împotriva iubirii de bani și a lăcomiei de avere, ca și în dobândirea virtuții sărăciei, este eliminarea cauzei răului, adică scoaterea din suflet a dorinței de avere de îndată ce s-a ivit, după cum spune Sfântul Ioan Casian: „Trebuie nu numai să ne ferim de a fi în stăpânirea unor sume de bani, dar chiar și dorința după ei s-o alungăm cu totul din suflet. Căci trebuie evitate nu numai efectele lăcomiei de bani, cât mai ales stârpită din rădăcini patima de bani; nu ne va fi de nici un folos a nu avea bani, dacă dorința de a-i avea stăruie în noi";[26] „chiar fără a avea bani poate suferi cineva de boala lăcomiei de avere și să nu-i aducă nici un folos sărăcia dacă n-a fost în stare să-și stârpească această patimă".[27] Fiind caracterizată prin lipsa de orice dorință sau gând sau închipuire legate de avuție sau de adunarea de bogății materiale, sărăcia de bunăvoie apare ca un element al virtuții fundamentale, „sărăcia cu duhul" (cf. Mt. 5, 3), care înseamnă lepădarea oricărui gând pătimaș, oricare ar fi el.

2. Milostenia

Am văzut că iubirea de bani și lăcomia de avere îl fac pe om să-și însușească în chip egoist cât mai multe bogății, lucru care se face pe seama aproapelui, ele instaurând o stare nefirească, prin faptul că se împotrivesc egalității voite de Dumnezeu când e vorba de împărțirea bogățiilor, pe temeiul egalității ființiale a tuturor oamenilor. În vreme ce este firesc ca banii și bunurile materiale să împlinească nevoile esențiale ale omului, acesta, mânat de aceste patimi, le pervertește rostul, conferindu-le o valoare în sine și slujindu-se de ele pentru propria sa plăcere. Omul, astfel, nu mai ia seama la semenul său, se leapădă de cel de-o fire cu el și nu-l primește, după cum spune Sfântul Ioan Gură de Aur, ca tovarăș al lui. Filarghiria și pleonexia se împotrivesc în acest fel, și încă și în multe alte feluri, iubirii.

De aceea, iubirea apare ca unul dintre leacurile cele mai folositoare pentru tămăduirea acestor două patimi,[28] și anume sub forma care li se opune în chip specific: milostenia. Iubirea cu adevărat disprețuiește bogăția[29] și o nimicește,[30] pentru că fiind iubire a lui Dumnezeu și a semenului nu poate sta

[25] *Scara*, XVI, 11.
[26] *Așezămintele mănăstirești*, VII, 21.
[27] *Ibidem*, 22.
[28] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XVI, 3 („Cel ce a dobândit dragoste va risipi banii").
[29] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 72.
[30] Evagrie, *Tratatul practic*, 18.

alături de iubirea avuțiilor, și de aceea o scoate afară.[31] Avva Isaia îndeamnă: „Să iubim milostenia către săraci, ca să ne mântuim de iubirea banilor".[32]

Virtutea milosteniei (ἐλεημοσύνη) la care ne îndeamnă Însuși Domnul de multe ori (Mt. 5, 42; 6, 2; 10, 18; 19, 21; Lc. 3, 11; 6, 30-38; 12, 33; Mc. 10, 21) și pomenită în nenumărate rânduri în Epistolele Sfântului Apostol Pavel (Rom. 12, 8; 1 Cor. 16, 1-3; 2 Cor. 8, 3-15; 9, 8; Gal. 2, 10) și în Faptele Apostolilor (Fapte 3, 26; 4, 35; 10, 2-4; 20, 35), constă în împărțirea a ceea ce ai,[33] în a da din ce-ți prisosește celor care sunt în nevoie (cf. Lc. 3, 11; 2 Cor. 8, 13-15)[34] și în a da chiar din puținul tău celor aflați în lipsă (cf. Mc. 12, 43-44).[35] Ea se împotrivește direct filarghiriei, care urmărește păstrarea bogățiilor, și cu atât mai mult pleonexiei, care nu știe de altceva decât de sporirea averilor. De aceea ea este leacul cel mai potrivit pentru tămăduirea de aceste boli ale sufletului. „Doctorul sufletelor este Hristos și El cunoaște toate și dă doctoria potrivită fiecărei patimi. Așa... iubirii de arginți, îi dă poruncile milosteniei", scrie Avva Dorotei.[36] Acest leac totuși este potrivit îndeosebi pentru cei care, trăind în lume, au unele bunuri, iar nu în primul rând pentru călugări, care nu au nimic al lor[37] și care au la îndemână, așa cum am văzut, leacul sărăciei de bunăvoie. Pentru ei, milostenia rămâne ca o datorie numai în alt înțeles al ei, anume ca milostenie prin cuvânt, adică împărtășirea cuvântului lui Dumnezeu și a bunătăților duhovnicești pe care le câștigă în această stare a lor, urmând celui ce a spus: „Am învățat fără viclenie și împărtășesc fără pizmă" (Înț. Sol. 7, 13).[38]

De altfel, cuvântul grec ἐλεημοσύνη nu semnifică numai milostenie, ci și milă, compătimire. Altfel spus, milostenie înseamnă, alături de dărnicie materială, și dăruire sufletească, și numai așa se apropie ea de iubire, nerămânând un simplu act de caritate (chiar dacă făcut deseori, căci Sfinții Părinți

---

[31] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 3.

[32] *Asceticon*, 16.

[33] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilie la cuvintele: „Având același duh al credinței"*, II, 9; *Omilii la Matei*, XLV, 2; LIII, 2.

[34] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 33. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilie la cuvintele: „Că trebuia să fie acolo certuri"*, 9; *Omilii la Evrei*, I, 4; XXVIII, 4.

[35] Cel care dă din puținul pe care-l are, este, firesc, mai aproape de desăvârșirea acestei virtuți decât cel care dă din ce-i prisosește și cu atât mai mult decât cel care dă numai o parte din prisosul său. Sf. Ioan Gură de Aur spune (în *Omilii la Ioan*, LX, 4) că cel care dă din puținul său „face mare milostenie".

[36] *Învățături de suflet folositoare*, XI, 1.

[37] A se vedea, de pildă, Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 33 („Că a zis careva dintre sfinți că nu aceasta e vrednicia viețuirii tale, ca să saturi pe cei flămânzi... Această viețuire e rânduită celor din lume...").

[38] La Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, XXXI, 74-88. Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 23. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 26 („Dragostea se face cunoscută nu numai prin dăruirea de bani, ci cu mult mai mult prin împărtășirea cuvântului lui Dumnezeu..."). Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, XIV, 10.

spun că milostenia trebuie făcută în fiecare zi[39]), ci devenind o stare lăuntrică permanentă, lucru cuvenit oricărei virtuți. Această stare lăuntrică din care izvorăște dărnicia este mai prețioasă chiar decât darul (în acest sens poruncește Iisus: „Dați mai întâi milostenie cele ce sunt înlăuntrul vostru" (Lc. 11, 41); în cele din urmă, ea este cea care face ca fapta de milostenie să capete valoare duhovnicească și din ea își trage omul folosul duhovnicesc. Căci, așa cum arată Sfinții Părinți, menirea milosteniei nu este doar de a-l ajuta pe cel sărac. Mai întâi de toate, ea face un bine duhovnicesc celui care dă, formându-l și transformându-l duhovnicește. Sfântul Ioan Gură de Aur spune chiar: „Nu pentru ușurarea sărăciei a poruncit Dumnezeu milostenia, ci pentru binele celor care-o fac".[40] De altfel, cel care dă are mai mult folos din dărnicia lui decât cel care primește,[41] lucru pe care-l arată și Sfântul Apostol Pavel atunci când spune: „Mai fericit este a da decât a lua" (Fapte 20, 35). Într-adevăr, pentru cel care-l primește, darul are o valoare esențialmente materială, deci trecătoare (unele daruri chiar dispar prin consumare), în vreme ce pentru cel care l-a făcut el este izvor de bunătăți duhovnicești veșnice. De aceea Sfântul Ioan Gură de Aur spune în repetate rânduri – pentru a izbi auzul ascultătorilor săi – că cel care face milostenie împrumută, de fapt, cu dobândă, adunând astfel mari bogății. Aceasta este întru totul în acord cu învățătura Mântuitorului: „Milostenia ta să fie într-ascuns și Tatăl tău, Care vede în ascuns, îți va răsplăti ție" (Mt. 6, 4); „vinde averea ta, dă-o săracilor, și vei avea comoară în cer" (Mt. 19, 21) și cu cea a Sfântului Apostol Pavel: cei bogați „să fie darnici, să fie cu inimă largă, agonisindu-și lor bună temelie în veacul viitor" (1 Cor. 6, 18-19).

Valoarea milosteniei nu este dată de mărimea ei. Ea trebuie doar să fie pe măsura mijloacelor celui ce-o face (cf. 2 Cor. 8, 3-14; Mc. 12, 43-44).[42] Sfântul Ioan Gură de Aur nu ostenește în a-i liniști pe cei care n-au de unde să facă milostenie, arătând că Dumnezeu caută la buna lor voință și la intenția lor curată.[43] Iar acestea sunt esențiale, pentru că unul dintre rosturile milosteniei este tămăduirea sufletească și desăvârșirea duhovnicească a celui care o face, după cum arată limpede Sfântul Ioan Gură de Aur: „nu-i pedepsită sau încununată (de Domnul) fapta, ci gândul e încununat"; spunând: „Luați aminte, să nu faceți milostenia voastră înaintea oamenilor spre a fi văzuți de ei" (Mt. 6, 1), Domnul arată că va judeca „nu săvârșirea milosteniei,

---

[39] A se vedea, de pildă, Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilie la cuvintele: „Având același duh al credinței"*, III, 12. Sf. Ioan Gură de Aur în mod obișnuit aseamănă milostenia cu untdelemnul din candelele fecioarelor înțelepte din parabola biblică (cf. *ibidem*; *Omilii la Matei*, L, 4; *Omilii la Ioan*, XXIII, 3; LX, 4).

[40] *Despre milostenie*, IV. Cf. *Omilii la 1 Corinteni*, XXI, 6. *Omilii la Romani*, XIX, 7.

[41] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre milostenie*, V.

[42] Cf. *idem*, *Omilii la Fapte*, XXI, 5; *Omilii la Romani*, XIX, 7; *Omilii la Coloseni*, I, 6; *Omilii la Evrei*, I, 4.

[43] *Omilii la Evrei*, I, 4. *Împotriva anomeilor*, VIII, 2. *Omilii la Facere*, LV, 4. *Omilii la Fapte*, XXI, 5.

ci gândul cu care o faci" și „după gând hotărăște paguba sau răsplata"; ceea ce cere El este „gândul și felul în care faci milostenia. Căci Dumnezeu vrea să-ți formeze sufletul și să te scape de boală".[44] De aceea, cum spune Sfântul Părinte, „ceea ce ne cere Domnul nu este datul milosteniei, ci felul datului".[45]

Pentru a avea o valoare duhovnicească, milostenia trebuie făcută fără ca omul să urmărească vreun folos, adică să nu aștepte de pe urma lui vreo răsplată sau vreun câștig, de orice fel ar fi el, și îndeosebi cel care i-ar veni din mulțumirea de sine. „În dar ați luat, în dar să dați", învață Domnul (Mt. 10, 8), îndemnându-ne să ne ferim de slava deșartă legată de milostenie: „Deci când faci milostenie nu trâmbița înaintea ta, cum fac fățarnicii (...), ca să fie slăviți de oameni (...). Tu însă, când faci milostenie, să nu știe stânga ta ce face dreapta, ca milostenia ta să fie într-ascuns" (Mt. 6, 2-4; cf. Lc. 18, 12).

Pe de altă parte, cel care dăruiește trebuie să facă aceasta fără nici o reținere, nici în ceea ce privește bunurile de care se desparte, nici față de cel căruia îi dă, ci, dimpotrivă, s-o facă cu mărinimie; numai dacă se face cu dărnicie, e cu adevărat milostenie, spune Sfântul Ioan Gură de Aur.[46] Tot așa îndeamnă Apostolul: cel ce dă să dea „cu mărinimie" (Rom. 12, 8), „nu cu părere de rău sau de silă" (2 Cor. 9, 7), „cu inimă largă", „din toată inima" (1 Tim. 6, 18; Col. 3, 23) și „cu voie bună" (2 Cor. 9, 7).[47] Este atât de important pentru om să dea cu bucurie, încât Sfântul Ioan Gură de Aur spune că bucuria este „însăși natura milosteniei";[48] milostenia, arată el, „nu stă în dar, ci în râvna și bucuria cu care-l dai".[49] Starea de bucurie a sufletului dovedește că milostenia se face cu adevărat în duh de iubire; ea este, spune Sfântul Ioan Gură de Aur, „veselie a iubirii care își revarsă preaplinul".[50]

Milostenia nu are valoare duhovnicească decât dacă este manifestare a dragostei și numai dacă se face din iubire de Dumnezeu și de aproapele, simțăminte care sunt de nedespărțit. Într-adevăr, dragostea de Dumnezeu este temeiul, pricinuitoarea și capătul iubirii semenului. De aceea Sfântul Ioan Gură de Aur, vorbind despre milostenie, spune: „Pe Dumnezeu se cuvine să-L iubim, și toate să le facem din iubire pentru El", „de dorul Lui".[51] Pe de altă parte, dragostea de aproapele și milostenia prin care ea se face arătată sunt condiția iubirii lui Dumnezeu, căci, așa cum spune Sfântul Apostol și

---

[44] *Omilii la Matei*, XIX, 1.

[45] *Ibidem.*

[46] Cf. *Omilii la 2 Corinteni*, XVI, 4.

[47] Cu privire la aceste cuvinte, „cu voie bună", Sf. Ioan Gură de Aur spune că, dacă Dumnezeu, îndemnând la milostenie, ar fi avut în vedere doar ajutorarea săracilor, El ar fi poruncit pur și simplu omului să dea, fără să-i mai ceară s-o facă „cu voie bună"; aceste cuvinte dovedesc limpede că El prețuiește starea sufletească a celui ce face milostenie (cf. *Despre milostenie*, IV).

[48] *Ibidem*, IV.

[49] *Omilii la Filipeni*, I, 4.

[50] *Omilii la Facere*, LV, 4.

[51] *Omilii la Evrei*, I, 4. Cf. *Omilii la Facere*, XXXI, 7.

Evanghelist Ioan: „Dacă zice cineva: iubesc pe Dumnezeu, iar pe fratele său îl urăște, mincinos este! Pentru că cel ce nu iubește pe fratele său, pe care l-a văzut, pe Dumnezeu, pe Care nu L-a văzut, nu poate să-L iubească" (1 In 4, 20) și: „Cine are bogăția lumii acesteia și se uită la fratele său care este în nevoie și-și închide inima față de el, cum rămâne în acela dragostea lui Dumnezeu?" (1 In 3, 17). Pentru că omul este făcut după chipul lui Dumnezeu, iar prin înfiere fiu al Lui și frate al lui Hristos, menit să devină dumnezeu prin har, tot ceea ce facem pentru aproapele, Lui Îi facem, și dacă-l nesocotim pe acesta, pe El Îl nesocotim, după cum limpede spune Iisus atunci când vorbește despre faptele de milostenie: „Adevărat zic vouă, întrucât ați făcut unuia dintr-acești frați ai Mei, prea mici, Mie Mi-ați făcut. (...) Întrucât nu ați făcut unuia dintre acești prea mici, nici Mie nu Mi-ați făcut" (cf. Mt. 25, 34-46). Astfel, se cuvine ca milostenia să se facă cu conștiința că, dăruind aproapelui, Îi dăm lui Dumnezeu însuși.[52] „Nu-i nici o deosebire dacă dai acestuia (săracului) sau Aceluia", spune Sfântul Părinte,[53] adăugând: „Când dăm deci celor săraci, să avem o astfel de stare sufletească ca și cum l-am da lui Hristos (...) Când vezi un sărac, adu-ți aminte de cuvintele Lui care-ți spun că El este cel hrănit și miluit".[54]

Ca formă a iubirii, milostenia presupune de asemenea conștiința și simțirea unicității naturii omenești, a egalității fundamentale și a strânsei unități care există între oameni, care sunt cu toții părtași uneia și aceleiași firi.[55] Astfel, Avva Dorotei învață: „Noi trebuie să facem milostenie (...) pătimind împreună cu alții ca și cu mădularele noastre", adăugând: „Aceasta este milostenia întru cunoștință".[56] De aceea, se cuvine ca milostenia să se facă fără deosebire către toți cei aflați în nevoie, către toți cei care cer, neprivind în nici un fel la fața omului și necercetând cine și de ce ne cere.[57] „Oricui îți cere, dă-i", poruncește Iisus (Lc. 6, 30; cf. Mt. 5, 42). Cel ce face așa împlinește voia lui Dumnezeu, se face asemenea Lui în faptele sale și-n felul de-a fi, și este cu adevărat fiu al Tatălui său Celui din ceruri, Care „face să răsară

[52] A se vedea, de pildă, Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, L, 4, unde Sf. Părinte dă această interpretare cuvintelor lui Hristos: „Pe săraci pururea îi aveți cu voi, dar pe Mine nu Mă aveți pururea" (Mt. 26, 11): „Tocmai pentru aceasta trebuie să-L miluim" – adică „să nu trecem cu vederea pe fratele nostru strâmtorat și necăjit" –, „că nu-L avem pe El pururea flămând, ci numai în viața aceasta".

[53] *Ibidem*, LXXXVIII, 3.

[54] *Ibidem*.

[55] A se vedea îndeosebi Sf. Grigore cel Mare, *Comentariu la Iov*, XXI, 16-19.

[56] *Învățături de suflet folositoare*, XIV, 9.

[57] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 23 („Dacă cineva, aflându-se pe cal, întinde mâna spre tine ca să primească milostenie, nu-l respinge. Căci cu siguranță în acel timp este lipsit, ca unul dintre săraci"; „Să nu deosebești pe bogat de sărac și nu căuta să faci deosebire între cel vrednic și cel nevrednic, ci să-ți fie ție toți oamenii deopotrivă de buni". Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilie la cuvintele: „Având același duh al credinței"*, II, 7. *Omilii la Romani*, XIV, 9.

soarele peste cei răi și peste cei buni și trimite ploaie peste cei drepți și peste cei nedrepți" (Mt. 5, 45). „Cel ce face milostenie imitând pe Dumnezeu nu cunoaște deosebire între rău și bun, între drept și nedrept când e vorba de cele ce sunt de trebuință trupului, ci împarte tuturor la fel, după trebuință", spune Sfântul Maxim Mărturisitorul.[58]

Prin neagonisire și milostenie se lecuiește omul nu numai de iubirea de bani și de lăcomia după avere, ci și de toate celelalte răutăți pe care le zămislesc aceste două patimi.

Am văzut că ele umplu sufletul de tulburare neîncetată, lăsându-l pradă mulțimii grijilor și frământărilor, ținându-l într-o continuă stare de teamă și neliniște, de chin și zbucium. Firește că prin vindecarea lor omul scapă de toate acestea. „Cel ce și-a biruit această patimă (a iubirii de bani) și-a tăiat grijile", arată Sfântul Ioan Scărarul.[59] Îndeosebi sărăcia de bunăvoie stinge tulburarea și aduce pacea sufletului;[60] așa cum spune același Sfânt Părinte, ea este „lipsa de îngrijorare a vieții".[61] „Nimic nu sădește atâta pace în minte ca sărăcia de bunăvoie", spune, la rândul său, Sfântul Isaac Sirul.[62]

Slobozindu-l pe om din robia grijilor inevitabil legate de orice formă de posesie, ea îl scoate cu totul din înstrăinarea în care-l ține alipirea de bunurile lumii acesteia; de acum el poate să se îngrijească doar de cele plăcute lui Dumnezeu, să împlinească voia Lui și numai Lui să-I slujească. Dezlipindu-se de bunurile materiale, omul se poate alipi, potrivit rostului firii sale, de bunurile cele duhovnicești. Hristos însuși arată că sărăcia de bunăvoie este calea desăvârșirii, pe care o aleg cei ce vor să-I urmeze Lui: „Dacă voiești să fii desăvârșit, du-te, vinde averea ta, dă-o săracilor (...), după aceea, vino și urmează-Mi" (Mt. 19, 21).

Cât privește milostenia, Sfântul Ioan Gură de Aur arată de nenumărate ori că ea este „leac" puternic[63] prin care omul își recapătă sănătatea sufletului.[64] „Dumnezeu – spune Sfântul Părinte – vrea (prin milostenie)... să te scape de boală".[65] „Să nu disprețuim (...) leacul rănilor noastre. Leacul acesta, da, mai cu seamă leacul acesta, ne va aduce atât de mare vindecare și va tămădui așa de bine rănile sufletelor noastre, încât nici urmă de ele nu va mai rămâne";[66] și încă: „Ați văzut, iubiților, puterea leacului ? Să ne procurăm cu toții leacul

---

[58] *Capete despre dragoste*, I, 24.
[59] *Scara*, XVI, 7. Cf. 24.
[60] Cf. *ibidem*, 13.
[61] *Ibidem*. Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, 69.
[62] *Cuvinte despre nevoință*, 23.
[63] Cf. *Omilii la Facere*, LV, 4. *Despre diavol*, II, 6. *Omilie la cuvintele: „Având același duh al credinței"*, I, 8. *Omilii la Matei*, LXXVII, 5. *Omilii la Ioan*, LXXXI, 3. *Omilii la Filipeni*, I, 4. *Omilii la Tit*, VI, 3.
[64] *Despre diavol*, II, 6.
[65] *Omilii la Matei*, XIX, 1.
[66] *Omilii la Facere*, LV, 3.

acesta. Nu e scump, deși are atât de mare putere".[67] Pentru aceasta el spune că săracii sunt „doctorii sufletelor noastre",[68] „cei care vindecă rănile sufletului, iar prin mâinile lor întinse către noi primim leacurile de care avem nevoie. Nici mâna doctorului, nici leacurile lui nu fac atât de bine trupului cât face săracul care-ți cere de pomană. Prin mâna lui, se iau de la tine toate relele".[69] Prin milostenie și neagonisire omul scapă și de celelalte boli sufletești. Așa cum spune Sfântul Ioan Gură de Aur, milostenia face parte dintre acele leacuri „prin care pot fi omorâte patimile care ne vatămă sufletul".[70]

De asemenea prin ele omul iese din alipirea de bogăția lumii acesteia și revine la o atitudine firească față de ea, adică nu se mai bucură în chip egoist de avuția sa și se face iconom al bunurilor pe care i le-a dat Dumnezeu, spre ajutorarea semenilor,[71] altfel spus împarte cele primite de la Dumnezeu cu ceilalți oameni (cf. Mt. 10, 8).[72]

Pe de altă parte, milostenia îl vindecă pe om de răutatea pe care lăcomia de bani și de avuție o aduc în relația omului cu aproapele său. Ea îl ferește de a fi nesimțitor față de nevoia celuilalt,[73] unul dintre rosturile pentru care Dumnezeu a dat porunca milosteniei fiind acela de a ne învăța să suferim împreună cu semenul nostru aflat în nevoie.[74] De asemenea, ea îl scapă pe om de pornirile mânioase la care-l împing aceste patimi. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că milostenia este leac împotriva mâniei.[75] Practicată cu smerenie, ea stinge disprețul față de aproapele și, dimpotrivă, duce la prețuirea lui.[76] Ea restabilește între oameni legătura iubirii și pune astfel capăt despărțirilor produse în natura umană de patimi, redându-i unitatea firească. Să amintim cu privire la aceasta cuvintele din Faptele Apostolilor: „Inima și sufletul mulțimii celor ce au crezut erau una și nici unul nu zicea că este al său ceva din averea sa, ci toate le erau de obște" (Fapte 4, 32). Sfântul Ioan Gură de Aur comentează astfel acest verset: „Iată folosul milosteniei(...): unirea pe dată a inimilor"; „ea este cea care face un trup din cei care sunt mădulare ale lui Hristos".[77]

---

[67] *Ibidem*, 4.
[68] *Omilie la cuvintele: „Având același duh al credinței"*, III, 11.
[69] *Omilii la I Timotei*, XIV, 2.
[70] *Omilii la Matei*, IV, 9.
[71] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a VII-a (Către bogați)*, 3 („Oamenii care judecă cu înțelepciune trebuie să fie încredințați că avuția li-i dată spre administrare, și nu spre desfătare"). Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre dreptul Lazăr*, II, 4-5; *Omilii la Matei*, LXXVII, 5 („Să nu-ți închipui că avuțiile sunt ale tale, din pricină că Dumnezeu, din larga Lui iubire de oameni, ți-a poruncit să le dai ca din ale tale (...) Când îi dai săracului, îi dai din averile lui").
[72] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *loc. cit.*, II, 5.
[73] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 79. Sf. Grigore cel Mare, *Comentariu la Iov*, XXI, 16-19.
[74] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, XIX, 7.
[75] Cf. *Capete despre dragoste*, I, 29. Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XVI, 19.
[76] Cf. Sf. Grigore cel Mare, *Comentariu la Iov*, XXI, 16-19.
[77] *Omilii la Tit*, VI, 3.

Milostenia este de asemenea leac împotriva tristeții[78] aduse în suflet de patima iubirii de bani și de avuție.

Ca rod al ei, omul primește de la Dumnezeu iertarea greșelilor și curăția inimii, după cum arată Sfinții Părinți,[79] urmând spusa lui Isus Sirah: „Milostenia curăță păcatele" (Is. Sir. 3, 29) și îndemnul proorocului Daniel: „Răscumpără păcatele tale prin fapte de dreptate, și nedreptățile tale prin milă către cei săraci" (Dan. 4, 24). „Milostenia șterge orice greșeală și nimicește toate păcatele. Nu e păcat care s-o copleșească, căci ea este leac puternic pentru rănile sufletului", învață Sfântul Ioan Gură de Aur;[80] „ea este doctorie pentru greșelile noastre, și prin ea se spală sufletul de întinăciune".[81]

Sfântul Ioan Gură de Aur socotește, de altfel, milostenia ca pe o bună însoțitoare a pocăinței:[82] „Milostenia face ca leacul pocăinței să lucreze repede și deplin. Doctoriile pe care le dau medicii adesea sunt un amestec din mai multe ierburi, dintre care unele au mai mare putere de vindecare. Tot așa este și cu leacul acesta al pocăinței; printre cele care intră în alcătuirea ei se află una mai bună decât toate celelalte, iar aceasta este milostenia".[83]

Din această pricină, milostenia are ca altă roadă a ei rugăciunea, pe care o face curată[84] și rodnică.[85]

În general, ea hrănește, întărește și luminează sufletul,[86] fiind pentru el izvor de bucurie duhovnicească.[87]

În vreme ce neagonisirea duce la smerenia deplină a sufletului,[88] milostenia sporește iubirea, al cărei rod este.[89]

Cel milostiv urmează lui Dumnezeu,[90] se arată a fi cu adevărat fiu al Lui[91] și ajunge să I se asemene atât cât îi stă omului în putință. „Aceasta este virtutea care ia în chip deosebit ca pildă pe Dumnezeu. Căci ea este o însușire proprie Lui", după cum „Domnul însuși zice: «Fiți milostivi, precum și Tatăl

---

[78] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Scara*, XVI, 11.

[79] Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, XIV, 8 („Trebuie să cunoască omul că binele milosteniei, adică harul ei, este așa de mare, că poate ierta păcatele"). Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii despre pocăință*, III, 1; *Cateheze baptismale*, VII, 27; *Omilie la cuvintele: „Având același duh al credinței"*, III, 12; *Omilii la Facere*, XXXI, 7; LV, 4; *Omilii la Matei*, LXXVII, 5; *Omilii la Ioan*, LXXXI, 3.

[80] *Omilii la Fapte*, XXV, 3. Cf. *Omilii la Tit*, VI, 2.

[81] *Omilii la Tit*, VI, 3.

[82] *Omilii despre pocăință*, VII, 6.

[83] *Omilii la Evrei*, IX, 4.

[84] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XVI, 14 („Bărbatul neagonisitor e curat în rugăciune"). Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Psalmul 140*, 5.

[85] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la 2 Timotei*, VI, 3.

[86] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Ioan*, XXIV, 3; LXXXI, 3.

[87] Cf. *ibidem*, XL, 4.

[88] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXV, 62.

[89] Cf. Avva Isaia Pustnicul, *Cuvânt despre nevoință*, 16, 55.

[90] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 24.

[91] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Filipeni*, Prolog, 3.

vostru cel din ceruri milostiv este» (Lc. 6, 36)", spune Avva Dorotei.[92] Iar Sfântul Ioan Gură de Aur spune la fel: „Numai prin milostenie și milă ajungem să ne asemănăm cu Dumnezeu".[93] Prin milostenie omul ajunge să-și împlinească menirea sa firească; din neomenos și plin de cruzime ca o fiară sălbatică, cum îl făcuse iubirea nesățioasă de bani și de avuție, redevine om adevărat: „Mare este binele milosteniei (...), cei milostivi se fac asemenea lui Dumnezeu pe cât este cu putință, căci mai ales ea ne face să fim oameni", spune în acest sens Sfântul Ioan Gură de Aur;[94] și încă: „Pentru ce te minunezi când spun că a milui înseamnă a fi om ? Spun încă ceva mai mult: a milui înseamnă a fi ca Însuși Dumnezeu".[95]

---

[92] *Învățături de suflet folositoare*, XIV, 8.
[93] *Omilii la 2 Timotei*, VI, 3.
[94] *Omilii la 2 Corinteni*, XVI, 4. Cf. *Omilii la Matei*, LII, V („Dacă nu ești milostiv, ai încetat să fii om !"; „a milui înseamnă a fi om").
[95] *Omilii la Matei*, LII, 5.

4

Tămăduirea tristeții. Lacrimile, străpungerea inimii și bucuria

Mai mult decât în cazul oricărei alte patimi, când e vorba despre tămăduirea tristeții, trebuie ca omul să fie conștient că ea este o boală și să vrea să se vindece. Căci nu rareori, după cum arată Sfântul Ioan Gură de Aur,[1] omul se complace în această stare și se lasă în voia ei, găsind în ea o desfătare morbidă: adesea el nici nu știe că a căzut pradă unei patimi deosebit de grave, mai ales prin relele ei urmări asupra întregii vieți duhovnicești. De aceea, Sfântul Ioan Casian, după ce vorbește despre aceste efecte dăunătoare, scrie: „Dacă dorim să ne ostenim după lege (1 Tim. 2, 5) în luptele duhului, trebuie să ne vindecăm de această boală nu cu o mai mică prevedere decât în cele de mai înainte";[2] iar Sfântul Ioan Gură de Aur spune: trebuie ca omul „să vrea și să nădăjduiască din tot sufletul să se vindece"; „Este de mare folos pentru a risipi negura tristeții să te simți cu totul nenorocit că suferi de o asemenea boală".[3]

Atunci când am vorbit despre această patimă, am văzut că ea poate avea diferite cauze. Fiecărei situații i se potrivește o anumită lucrare de tămăduire.

1) O primă cauză a tristeții este faptul că omul se simte lipsit de plăcere, fie prezentă, fie nădăjduită, și, deci, mai profund, are sentimentul lipsirii de un bun material sau al lipsei de împlinire a unei dorințe trupești. În acest caz, tămăduirea tristeții implică în mod esențial renunțarea la dorințele și plăcerile „trupești" și, legat de aceasta, dezlipirea de „bunurile" materiale, mergând până la disprețuirea lor.[4] Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că „cel ce fuge de toate poftele lumești se așază pe sine mai presus de toată întristarea lumească"[5] și sfătuiește: „Pentru întristare, disprețuiește... lucrurile materiale".[6] Sfântul Ioan Scărarul arată și el că: „cel ce a urât lumea a scăpat de întristare; iar cel ce e împătimit de ceva din cele văzute încă n-a scăpat de ea. Căci cum nu se va întrista de lipsa a ceea ce iubește ?".[7] Iar Evagrie spune: „Cel ce se

---

[1] *Către Staghirie Ascetul*, III, 14.
[2] *Așezămintele mănăstirești*, IX, 2.
[3] *Către Staghirie Ascetul*, III, 14.
[4] Cf. Avva Dorotei, *Sentințe*, 3.
[5] *Capete despre dragoste*, I, 22.
[6] *Ibidem*, III, 13.
[7] *Scara*, II, 11.

ferește de toate plăcerile lumești e o cetate de nepătruns pentru demonul tristeții. Căci tristețea este lipsa unei plăceri, fie prezente, fie viitoare. Și nu se poate respinge un astfel de vrăjmaș dacă noi avem vreo înclinare pătimașă pentru vreun lucru pământesc. Căci el așază năvodul și produce tristețea exact în locul spre care vede că suntem atrași cel mai mult".[8] Cum orice patimă are la bază dorința de plăcere sensibilă, este de la sine înțeles că tămăduirea tristeții este legată de vindecarea altor patimi. Astfel, Evagrie arată că „tristețea apare când nu dobândim ceea ce dorim în chip trupesc; or, pentru că de fiecare patimă este legată o dorință, cel care a biruit patimile nu va fi stăpânit de tristețe (...). Cel care stăpânește asupra patimilor a învins tristețea, iar cel care este biruit de plăcere nu va scăpa de legăturile ei. Cel care iubește lumea se va întrista adeseori (...). Dar cel care disprețuiește plăcerile lumești nu va fi tulburat de gândurile tristeții".[9]

Omul supus trupului râvnește nu numai bunuri materiale, ci și cinstea și slava lumească. Atunci când am vorbit despre patima tristeții, am arătat legătura strânsă dintre ea și slava deșartă, care face ca una dintre cauzele cele mai des întâlnite ale tristeții să fie dezamăgirea produsă de lipsa onorurilor, în cazul celor care n-au ajuns să le dobândească, sau de dorința nestinsă de mai multă slavă și cinste a celor care le-au câștigat. În acest caz, tămăduirea tristeții implică disprețuirea slavei și demnităților pământești,[10] o desăvârșită nepăsare față de ele, fie că le ai, fie că ești lipsit de ele: „Pentru întristare (...) disprețuiește și slava, și necinstea", îndeamnă Sfântul Maxim.[11]

2) Mânia este o a doua cauză a tristeții, care fie că este o urmare directă a ei, fie că se manifestă ca ranchiună, în urma unei jigniri.

Sfinții Părinți arată că pricina tristeții omului nu stă în cei împotriva cărora ne-am mâniat, nici în cei care ne-au jignit și cărora le purtăm ranchiună, ci în noi înșine. De aceea, a înceta orice relație cu persoanele în cauză nu poate fi o metodă potrivită de vindecare. Astfel, Sfântul Ioan Casian scrie: „Dumnezeu, Făcătorul a toate, cunoscând mai presus de toți calea de însănătoșire a creaturii sale și că nu în alții, ci în noi se află rădăcinile și cauzele greșelilor, a poruncit să nu părăsim obștea fraților și să nu-i ocolim pe cei ce socotim că i-am jignit noi, sau de care noi am fost jigniți".[12] Dimpotrivă, continuând să-l vezi și să-i vorbești celui care te-a întristat, ajungi să te vindeci mai repede, pentru că astfel te lupți direct cu greutățile care sunt pricina tristeții și le învingi mai iute și mai ușor. Altfel, în singurătate, există primejdia ca aceste motivele tristeții să rămână mai mult sau mai puțin necunoscute, ele continuând să acționeze și să-l țină pe om în întristare; se știe, pe de altă parte, că

---

[8] *Tratatul practic*, 19.
[9] *Despre cele opt duhuri ale răutății*, 11-12, PG 79, 1156D; 1157BC.
[10] Cf. Avva Dorotei, *Sentințe*, 3.
[11] *Capete despre dragoste*, III, 13.
[12] Așezămintele mănăstirești, IX, 7.

amintirea jignirilor, resentimentele, ranchiuna și în general toate urmările mâniei au tendința să se dezvolte în chip ascuns, sporind și întărindu-se sub efectul imaginației, răspândindu-se ca veninul și otrăvind sufletul în întregime. De aceea, Sfântul Ioan Casian spune că tristețea face parte dintre cele câteva patimi care „se vindecă prin meditația inimii curate, prin grija mereu trează și chiar prin sprijinul și îndemnul stăruitor al fraților. Cu cât tulburările sunt mai des văzute și combătute, cu atât mai repede vine și vindecarea".[13] Tot așa, în altă parte, el arată că pentru aceste patimi „trăirea în societate nu este vătămătoare, ba, din contră, de cel mai mare folos pentru cei ce doresc într-adevăr să se lipsească de ele, fiindcă prin legăturile cu oamenii ele se pot descoperi și, fiind date pe față și mai des puse la încercare, se pot vindeca mai repede".[14]

De aceea, Sfinții Părinți îndeamnă nu numai să nu ne supărăm pe cei care ne jignesc, dar să-i socotim adevărați binefăcători ai noștri, doctori care ne dau leacuri pentru bolile sufletului, să le fim recunoscători și să le mulțumim. Dacă un frate „te ocărăște sau cumva te întristează", învață un bătrân,[15] „roagă-te pentru el după cum au spus părinții, cu gândul că-ți face mare bine și că este doctor care te tămăduiește de iubirea plăcerii". Iar un altul spune: „Dacă-și va aduce omul aminte de cel care l-a ocărât sau batjocorit sau întristat, să-l socotească ca pe un doctor trimis de Hristos și binefăcător al său. Pentru că, de vreme ce te întristezi de batjocură sau de ocară, înseamnă că ai sufletul bolnav, căci nu te-ai mâhni dacă n-ai fi bolnav. Să-i mulțumești deci fratelui, că prin el ți-ai cunoscut boala; să te rogi pentru el și să primești cele ce-ți vin de la el ca pe leacuri date de Însuși Domnul. Dacă însă te vei mâhni, e ca și cum i-ai spune lui Iisus: Nu voiesc leacurile Tale".[16]

Se cuvine ca întotdeauna să-l iertăm pe cel care ne-a jignit, să lepădăm ranchiuna față de el și, dimpotrivă, să-i arătăm bunăvoință și iubire. Și ne vom putea purta așa, punând capăt tristeții din sufletul nostru, mai ales dacă ne rugăm pentru el.[17] „Întristarea este împletită cu amintirea răului", arată Sfântul Maxim Mărturisitorul; „când mintea va oglindi fața fratelui cu tristețe, vădit este că-și amintește răul de la el".[18] „Dacă îți amintești de răul făcut de cineva, roagă-te pentru el și vei opri patima din mișcare, despărțind prin rugăciune amărăciunea de amintirea răului ce ți l-a făcut. Iar devenind iubitor de oameni, vei șterge cu totul patima din suflet".[19]

Nu pe cel care ne-a jignit trebuie să-l osândim, ci mai curând pe noi înșine, fie socotind că într-adevăr suntem vrednici să primim batjocură, de vreme ce suntem păcătoși, fie înțelegând că într-un anume fel, prin cuvânt, sau

---

[13] *Ibidem*, VI, 3.
[14] *Convorbiri duhovnicești*, V, 4. Cf. XIX, 6.
[15] *Apoftegme*, XV, 136.
[16] *Ibidem*, XVI, 17. Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, VII, 4.
[17] Cf. Fericitul Nil Sorski, *Cuvinte duhovnicești*, 4.
[18] *Capete despre dragoste*, III, 89.
[19] *Ibidem*, 90.

prin purtare, sau prin vreo faptă a noastră, l-am făcut pe fratele nostru să se poarte astfel.[20] Avva Dorotei arată că, „de se va cerceta cineva pe sine cu frica lui Dumnezeu și-și va întreba cu de-amănuntul conștiința sa, se va găsi fără îndoială vinovat pe sine".[21] Întotdeauna, spune Sfântul Părinte, „pricina oricărei tulburări (ce-o suferă cineva de la un frate care-l necăjește) este, dacă vom căuta cu de-amănuntul, faptul de a nu ne învinovăți pe noi înșine. De aceea avem toată întristarea aceasta; din cauza aceasta nu aflăm niciodată odihnă; și vedem că nimeni n-a călătorit vreodată pe altă cale, ca să afle odihna (...) de nu va ține omul calea aceasta, nu va înceta niciodată să se supere și să se întristeze și va pierde toate ostenelile lui. Dar ce bucurie, ce odihnă nu va avea oriunde va merge cel care, precum a zis Avva Pimen, se va învinovăți pe sine însuși ! Căci orice pagubă, orice necinstire, sau orice necaz i s-ar întâmpla, de se va socoti de mai înainte pe sine vrednic de ele, nu se va tulbura niciodată. Și este oare cineva mai fără grijă decât acesta ?".[22]

3) Am văzut că, în afara tristeții căreia îi putem găsi o pricină, în sufletul omului se poate ivi o tristețe lipsită de orice noimă, care, în majoritatea cazurilor, este iscată nemijlocit de lucrarea diavolului. În acest caz nu se poate da un leac anume, ci este nevoie de o îngrijire mai generală, aceeași care, de altfel, completează formele de tămăduire arătate mai sus, pentru fiecare formă de tristețe în parte.

Este bine ca cel cuprins de tristețe să nu se închidă în sine, ceea ce-ar duce la sporirea bolii, ci să iasă din starea sa, să-și descopere gândurile unor părinți îmbunătățiți și să aibă cu aceia convorbiri duhovnicești.[23] Va putea astfel să scape de aceste gânduri[24] și va primi de la ei cuvinte de mângâiere care-i vor fi de mare folos. Sfântul Ioan Gură de Aur arată puterea tămăduitoare a cuvântului duhovnicesc pentru cei care suferă de întristare: „Îți voi da leacul cuvântului mângâietor până ce rana tristeții ți se va închide cu totul. De vreme ce doctorii îngrijesc rănile trupului până când se stinge toată durerea, oare nu tot așa trebuie să facem și când e vorba de suferința sufletului ? Tristețea este o rană a sufletului care trebuie spălată cu apa binefăcătoare a cuvântului plin de blândețe. Da, cuvintele blânde ușurează suferința sufletului mai bine decât răcorește apa rănile trupești. Doctorii se folosesc de un burete; noi ne folosim de limbă ca să dăm leacul cel bun; n-avem nevoie de foc ca să încropim apa, căci harul Sfântului Duh dă căldură cuvântului nostru. Și astăzi, iată, încercăm să vă mângâiem sufletele, căci dacă n-o facem noi, unde veți găsi ușurarea suferințelor voastre ?".[25]

---

[20] Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, VII, 4.
[21] *Ibidem.*
[22] *Ibidem*, 3.
[23] Cf. *Cuvinte duhovnicești*, 11.
[24] Cf. Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, II, 34.
[25] *Omilii la statui*, VI, 1.

De asemenea, omul poate afla ajutorul și mângâierea de care are nevoie în citirea unor texte potrivite din Sfintele Scripturi și în meditarea la înțelesul lor,[26] leac foarte potrivit, mai ales dacă este însoțit de rugăciune. Pentru a risipi întristarea, îl învață Sfântul Ioan Gură de Aur pe Staghirie: „folosește-te, pe lângă îmbărbătarea cugetului, de rugăciune neîncetată. Folosindu-se David adesea de acest îndoit leac, a putut să-și aline suferințele și mâhnirea. Acum cădea la rugăciune, strigând: «Necazurile inimii mele s-au înmulțit; din nevoile mele scoate-mă»; acum îi spunea sufletului său cuvinte pline de cucernicie: «Pentru ce ești mâhnit, suflete al meu, și pentru ce te tulburi? Nădăjduiește în Dumnezeu, că-L voi lăuda pe El» (Ps. 24, 18; 41, 16-17). Apoi iarăși se întorcea la rugăciune (...) și iar își îmbărbăta cugetul".[27]

Într-adevăr, rugăciunea este leacul cel mai puternic împotriva tristeții, oricare ar fi pricina ei. „Rugăciunea este izgonire a tristeții și a mâhnirii", învață Avva Nil.[28]

De asemenea, cântarea de psalmi se vădește a fi un leac foarte potrivit și foarte puternic împotriva tristeții care ne vine direct de la diavoli;[29] iar rugăciunea inimii, lucrată cu trezvie și luare-aminte, este leacul cel mare al oricărei tristeți. Sfântul Ioan Casian, care arată că tristețea face parte dintre patimile care „se vindecă prin meditația inimii curate și prin grija mereu trează",[30] spune, mai departe: „Vom putea goni din noi această patimă ucigătoare numai dacă (...) vom păstra mintea noastră stăpânită de o necontenită meditație duhovnicească. Într-adevăr, toate felurile de tristeți, fie cea izvorâtă dintr-o mânie de mai înainte, sau din pierderea unui câștig, ori din vreo pagubă suferită sau pricinuită de vreo jignire, de vreo tulburare fără noimă a minții, sau cele care ne împing la o deznădejde de moarte, vor putea fi (astfel) biruite".[31]

Lupta împotriva tristeții și biruirea acestei patimi nu-l duc de îndată pe om la starea opusă ei, adică la bucurie. El trebuie să se străduiască mai întâi să înlocuiască tristețea ca patimă cu o altă tristețe, cu fericita întristare, singura care-l poate duce la adevărata bucurie. Căci despre această tristețe s-a spus: „întristarea voastră se va preface în bucurie" (In 16, 20).

Cercetând patima tristeții, am arătat că la ea se ajunge prin pervertirea acestei tristeți virtuoase.

În vreme ce tristețea ca patimă – pe care Sfinții Părinți o desemnează prin cuvântul λύπη – stă în mâhnirea omului din pricina lipsirii de desfătare

---

[26] Cf. Evagrie, *Antireticul*, Tristețea.
[27] *Către Staghirie Ascetul*, III, 14.
[28] *Patericul*, Pentru Avva Nil, 3. Cf. Evagrie, *Cuvânt despre rugăciune*, 16 („Rugăciunea este alungarea întristării și a descurajării"). Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, II, 33.
[29] Cf. *Patericul*, Pentru Maica Singlitichia, 21.
[30] *Așezămintele mănăstirești*, VI, 3.
[31] *Ibidem*, IX, 13.

trupească, sau a pierderii bunurilor materiale sau a neîmplinirii plăcerilor simțurilor, sau a jignirilor, tristețea virtuoasă – numită și tânguire, plâns (πένθος; *luctus*), străpungerea inimii (κατάνυξις; *compunctio*)[32] – stă mai înainte de toate în mâhnirea omului de a se fi înstrăinat de Dumnezeu și a fi departe de El,[33] de se fi lipsit de bunătățile duhovnicești;[34] și atunci când se îndurerează din pricina stării sale decăzute și a păcatelor lui, și când își plânge greșelile, știute și neștiute, pe care le-a făcut și pe care în toată ziua cu nesocotință le face,[35] omul a ajuns la această fericită tristețe. De aici se poate vedea că ea este nemijlocit legată de pocăință,[36] iar lacrimile și suspinele sunt semnul văzut al acestei căințe.[37]

În al doilea rând tristețea virtuoasă stă în mâhnirea pentru aproapele, înstrăinat și el de Dumnezeu și lipsit de bunătățile cele duhovnicești, și în întristarea pentru greșelile și neputințele lui.[38]

---

[32] Este atât de dificil să faci distincție între πέντος și κατάνυξις, încât I. Hausherr, în magistralul studiu consacrat acestei chestiuni (*Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, Roma, 1944) consideră *katanyxis* „un sinonim, sau oricum foarte apropiat de *penthos*" (p. 14). De aici, șovăielile care apar când e vorba de traducerea lor.

[33] Cf. Sf. Efrem Sirul, *Omilii la Isaia*, XXVI, 10. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre zdrobirea inimii...*, I, 10.

[34] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre zdrobirea inimii...*, I, 10. Sf. Grigorie de Nyssa, *Omilii la Fericiri*, III, 3-5.

[35] Cf. *Patericul*, Pentru Maica Singliticbia, 21. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, VII, 24 Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre zdrobirea inimii...*, I, 10; *Către Staghirie Ascetul*, III, 13, 14; *Omilii despre pocăință*, VII, 6; *Omilii la mucenici*, 3. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 237, 394, 682. Pot fi găsite, de asemenea, cu privire la aceasta o mulțime de alte referințe în lucrarea citată a lui I. Hausherr, p. 35-50.

[36] Există între ele o puternică reciprocitate care face să se trezească și să se întărească una pe cealaltă. De aceea Sfinții Părinți când spun, urmând Apostolului Pavel (2 Cor, 7, 10), că întristarea după Dumnezeu aduce pocăință (a se vedea, de pildă, Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 242), când arată că pocăința aduce întristarea (a se vedea *Viața Sf. Chiril Fileotul*, citată de Hausherr, *Penthos*, p. 26).

[37] A se vedea, de pildă, Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 462 și mai ales 285. I. Hausherr consideră „lacrimile" ca un sinonim pentru „doliu" și „străpungerea inimii" (*op. cit.*, p. 16). Aceasta este adevărat numai când este vorba de un anume fel de lacrimi. Pentru că Sfinții Părinți deosebesc mai multe feluri de lacrimi. Noi ne referim aici numai la cele care sunt legate de străpungerea inimii. Nu vom acorda un loc aparte pentru ceea ce se numește „harisma lacrimilor"; pe de o parte, orice lacrimi duhovnicești pot fi privite ca un dar al lui Dumnezeu; iar, pe de altă parte, această expresie nu desemnează nimic altceva decât plânsul care a devenit curat și neîncetat. Cu privire la acest subiect, a se vedea studiul deja clasic al D-nei M. Lot-Borodine, „Le mystère du «don des larmes» dans l'Orient chrétien", *Supplément a La Vie spirituelle*, 48, 1936, p. 65-110, reluat în *La douloureuse joie*, Bellefontaine, 1974, p. 131-195.

[38] Sf. Ioan Gură de Aur, *Către Staghirie Ascetul*, III, 14; *Omilii la statui*, XVIII, 2, 3; *Omilii la Evrei*, XV, 4; *Omilii la Filipeni*, III, 4. Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mici*, 31; *Omilie la mucenița Iulita*, 9. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, IX, 29. Teodor Studitul, *Catehezele mici*, ed. Auvray, p. 25. Sf. Petru Damaschinul, *Cartea întâi*.

Sfinții Părinți pun față în față în mod constant cele două forme de tristețe, arătând cât de lipsită de rost și de temei este cea dintâi și îndemnând să o lepădăm; învățând în schimb să o câștigăm pe cea de-a doua, arătând cât de îndreptățită și cât de folositoare și de preț este pentru viața duhovnicească și pentru lucrarea mântuirii; urmând Apostolului (2 Cor. 7, 9-11), ei o numesc „întristarea cea după Dumnezeu", sau „întristarea iubitoare de Dumnezeu",[39] „întristare mântuitoare",[40] „întristare sfântă", „întristare folositoare",[41] „frumoasă întristare",[42] „lacrima fără durere",[43] „fericita tristețe bucuroasă"[44] etc. Despre ea vorbește Sfântul Pavel atunci când scrie: „mare îmi este întristarea și necurmată durerea inimii" (Rom. 9, 2). Și pe ea ne îndeamnă Ecclesiastul s-o câștigăm când spune: „Inima celor înțelepți este în casa cea cu tânguire" (Eccl. 7, 4).

Însuși Apostolul Pavel stabilește limpede această opoziție, atunci când scrie: „Întristarea cea după Dumnezeu aduce pocăință spre mântuire, fără părere de rău; iar întristarea lumii aduce moarte" (2 Cor. 7, 10). Urmând cuvintelor lui, Maica Singlitichia învață că „este o tristețe folositoare și una care omoară. Cea dintâi are plânsul pentru păcatele sale și mâhnirea pentru neputința fraților, ca nu cumva să cadă din hotărârea lui (cea bună) și să iubească bunătatea desăvârșită. Dar e și o întristare care vine de la vrăjmaș (...). Trebuie deci să alungăm acest duh (al relei întristări)".[45] Sfântul Maxim Mărturisitorul pune și el față în față „întristarea cea nerațională, a celor mulți, care apasă sufletul pentru că e lipsit de plăceri sau de bunuri materiale ce stârnesc în om porniri contrare firii spre cele ce nu trebuie și îl fac să fugă de cele de care nu trebuie să fugă", cu „cea folositoare", „cea rațională și încercată de cei înțelepți în cele dumnezeiești".[46] Iar în altă parte el scrie: „Cel ce iubește pe Dumnezeu... nu se întristează pentru cele vremelnice. Întristează și se întristează însă cu singura întristare mântuitoare".[47] Sfântul Ioan Gură de Aur învață și el la fel: „O, credinciosule, alungă întristarea ta cea de acum și îmbracă-te cu altă întristare, cea pe care Apostolul o numește întristarea după Dumnezeu, care poate să lucreze temeinic mântuirea. Altfel spus, căiește-te și plânge-ți păcatele pe care le-ai făcut".[48] Iar în altă parte spune limpede: Hristos „îi numește fericiți pe cei ce plâng, dar nu pe cei care varsă lacrimi din pricini omenești, cum ar fi pierderea vreunui bun vremelnic, ci pe cei care plâng așa cum se cuvine creștinilor, cu inima zdrobită, care-și deplâng

---

[39] Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 60.
[40] Această formulă apare ca o prescurtare a pasajului din 2 Cor. 7, 10. Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, VII, 50. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, 23.
[41] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 58.
[42] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii despre pocăință*, VII, 6.
[43] Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 60.
[44] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, VII, 11.
[45] *Apoftegme*, seria alfabetică, Maica Singlitichia, 21.
[46] *Răspunsuri către Talasie*, 58, PG 90, 579B.
[47] *Capete despre dragoste*, I, 41.
[48] *Despre mângâiere în fața morții*, II, 8.

ticăloșia și se căiesc pentru păcatele lor, și nu numai pentru ale lor, ci și pentru ale aproapelui".[49] Sfântul Ioan Casian scrie și el: „În afară de tristețea îngăduită, ori pentru căința mântuitoare, ori pentru zelul spre desăvârșire, sau pentru dorința după cele viitoare, pe care ni le insuflă, orice altă tristețe s-o socotim tristețe a lumii, care aduce moarte și trebuie dată afară din adâncul inimilor noastre și alungată...".[50]

Nu trebuie deci nimicită orice formă de tristețe din suflet, ci numai cea „după lume", care este păcătoasă și duce la patimă. Și în acest caz, lepădarea patimii nu înseamnă nimicirea unei funcții sufletești, ci tămăduirea ei, pentru a-și afla folosirea firească și normală și a lucra din nou în chip sfânt. De asemenea, și aici, tămăduirea capătă forma unei convertiri a funcției sufletești, a întoarcerii ei de la folosirea pătimașă, contra firii, la întrebuințarea ei virtuoasă, pentru care a fost menită. Sfântul Grigorie de Nyssa o spune limpede: după ce arată că „mintea trebuie să fie stăpână pe toate cele dinlăuntrul omului și să folosească, potrivit propriei lor meniri și în vederea binelui, puterile sufletului pe care Făcătorul nostru le-a creat pentru a ne sluji drept instrumente și unelte (...)", el spune: „Cât privește bunul de mare preț al tristeții, să ne îngrijim să-l avem la timpul cuvenit, al căinței pentru păcatele noastre (...), căci la nimic altceva nu ne este de folos, decât pentru aceasta".[51] Sfântul Ioan Gură de Aur, arătând că „de noi depinde felul în care ne slujim de mădularele noastre, fie pentru a făptui păcatul, fie pentru a lucra dreptatea",[52] spune în același sens că nu trebuie să lepădăm întristarea, ci să ne folosim de ea în chip rațional și cumpătat.[53] Și mai ales spune: „Cel păcătos (...) să se folosească de tristețe ca să-și curățească sufletul și să-l aducă la o stare mai bună".[54] „Domnul – spune Sfântul Părinte – a binevoit ca omul să pătimească (firesc) din pricina întristării (...), pentru ca să scoată din ea mari foloase și de mult preț. Cum le vom dobândi ? Întristându-ne pentru cele ce se cuvine să ne mâhnim. Nu din pricina nenorocirilor și a necazurilor, ci pentru păcatele noastre".[55] În altă parte el spune: „Nemăsurat de mare este stăpânirea tristeții; este o boală a sufletului care cere multă putere și bărbăție ca să i te împotrivești și să dai afară răul din ea, luând numai ceea ce este de folos. Căci într-adevăr este în ea ceva bun: când am păcătuit, atunci ea este bună și ne este de folos; dar este cu totul nefolositoare când e pricinuită de nenorocirile lumești".[56] Sfântul Varsanufie spune scurt și concis: „Nu trebuie să ne întristăm deloc pentru un lucru al lumii acesteia, ci numai pentru păcat".[57]

---

[49] *Omilii la Filipeni*, XIV, 1.
[50] *Așezămintele mânăstirești*, IX, 12.
[51] *Despre feciorie*, XXVIII, 3.
[52] *Omilii la statui*, IV, 5.
[53] *Către Staghirie Ascetul*, III, 14.
[54] *Ibidem*.
[55] *Ibidem*, 13.
[56] *Omilii la Ioan*, LXXVIII, 1.
[57] *Scrisori duhovnicești*, 674.

Întristarea virtuoasă nu este deci de o altă natură decât cea păcătoasă; se deosebește de aceasta doar prin scopul și prin obiectul spre care se îndreaptă. Acest scop diferit îi dă o formă diferită. Sfântul Casian prezintă astfel însușirile distinctive ale celor două forme de întristare: în timp ce tristețea păcătoasă este „morocănoasă, fără răbdare, neîndurătoare, pizmașă, de o stearpă amărăciune și de o dureroasă disperare" și „zdrobește sufletește pe cel pe care l-a cuprins, paralizându-i orice sârguință și dorință de mântuire, căci este fără noimă", dimpotrivă, „întristarea care aduce pocăință spre mântuire, fără părere de rău" (2 Cor. 7, 10), este „supusă, binevoitoare, smerită, blândă, bună și răbdătoare, ca una care este mișcată de dragostea de Dumnezeu. Din dorința de desăvârșire, ea se întinde, fără a obosi, până la toată durerea trupului și zdrobirea sufletului, dar rămânând într-o oarecare măsură voioasă și puternică, prin speranța izbânzii, având în ea însăși toate roadele Duhului Sfânt, pe care le numără Apostolul: «dragoste, bucurie, pace, îndelungă răbdare, bunătate, facere de bine, credință, blândețe, înfrânare» (Gal. 5, 22-23)".[58]

Omul trebuie să se întristeze nu numai pentru păcatele pe care le-a făcut, ci și pentru starea de cădere și înstrăinare de Dumnezeu în care se află, sau pentru îndepărtarea sa de Dumnezeu. Pentru aceasta, se cuvine ca în tot ceasul să aibă în suflet întristarea cea duhovnicească, „fericita întristare". Omul „trebuie de-a pururi să aibă plânsul (*penthos*) în sine", învață Avva Pimen.[59] Iar un alt bătrân spune: „Precum umbra noastră pururea o avem cu noi, oriîncotro mergem, așa ni se cade nouă să avem umilința și plângerea pururea cu noi, oriîncotro vom merge și oriunde vom fi".[60] În același sens, Sfântul Ioan Gură de Aur spune că „întotdeauna e vremea să plângem".[61] „Străpungerea adevărată este durerea neîmprăștiată a sufletului, care nu-și dă nici o mângâiere, ci își închipuie în fiecare ceas desfacerea (moartea)",[62] scrie Sfântul Ioan Scărarul, iar „plânsul este durerea îmbibată într-un suflet înväpăiat".[63]

Rostul întristării după Dumnezeu este ajungerea la desăvârșire,[64] iar pricina ei este dorința acestei desăvârșiri[65] și a fericirii ce va să fie.[66] Și cu cât se apropie mai mult omul de Dumnezeu, cu atât cunoaște cât de departe e de El;[67] și cu cât înaintează pe calea desăvârșirii, cu atât i se pare că nici n-a

[58] *Așezămintele mănăstirești*, IX, 11.
[59] *Patericul*, Pentru Avva Pimen, 26.
[60] *Ibidem*, Cap. III, *Pentru grijă și plângere*, 6.
[61] *Omilii la Evrei*, XV, 4. Cf. *Despre zdrobirea inimii...*, I, 9.
[62] *Scara*, VII, 30.
[63] *Ibidem*, VII, 51.
[64] Cf. *Apoftegme*, seria alfabetică, Maica Singlitichia, 21.
[65] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, IX, 10, 11, 13.
[66] *Ibidem*, IX, 10.
[67] A se vedea, de pildă, spusa Avvei Matoi: „Pe cât se apropie omul de Dumnezeu, pe atât se vede pe sine păcătos" (*Patericul*, Pentru Avva Matoi, 2).

început să umble pe ea; și cu cât se curățește mai mult de păcatele sale, cu atât se socotește pe sine mai păcătos și-și plânge greșelile și se căiește de ele.[68] Întristarea după Dumnezeu deci nu pălește și nu stinge o dată cu înaintarea duhovnicească, ci, dimpotrivă, așa cum arată Sfântul Ioan Scărarul, sporește tot mai mult: „Plânsul este durerea îmbibată în sufletul ce se pocăiește, adăugând în fiecare zi dureri peste dureri, ca femeia care stă să nască și suferă durerile nașterii".[69]

Ca toate virtuțile, întristarea cea bună este un dar al lui Dumnezeu.[70] Însă, ca toate virtuțile, ea cere osteneala neîncetată a omului de a-și însuși darul și de a-l păstra. Spre deosebire de tristețea păcătoasă, ea nu este o simțire pe care omul o îndură în chip supus, câteodată mai mult, câteodată mai puțin; ea este o stare duhovnicească la care se ajunge prin trudă și nevoință. În această conlucrare dintre harul dumnezeiesc și voința omenească, adeseori Dumnezeu este Cel care vine în întâmpinarea omului; dar, așa cum învață Sfântul Vasile cel Mare, El face aceasta pentru a trezi voința omului și a-i încălzi dorința, ca „sufletul, gustând din dulceața unei astfel de dureri, să se străduiască s-o păstreze", sau pentru a-i arăta că „sufletul poate, printr-o grijă mai stăruitoare, să fie întotdeauna în această (binecuvântată) stare".[71] Dacă însă omul n-o poate păstra la sine, aceasta este numai din pricina lipsei sale de grijă,[72] iar faptul că nu ajunge la ea vădește lipsa trezviei și a ostenelii pentru dobândirea ei.[73] Sfântul Varsanufie spune și el că „plânsul... nu-i vine (omului) decât cu osteneală, prin multă ocupare cu Dumnezeu și prin răbdare",[74] iar Sfinții Calist și Ignatie Xanthopol arată că lacrimile sunt rodul unei lupte.[75] Sfântul Ioan Scărarul arată că această virtute se dobândește și se păstrează prin stăruința în îndeletnicirea cu ea.[76]

pungerea inimii, prin care au ajuns la curăția inimii și a minții, li se dau și alt fel de lacrimi, iscate de această bucurie curată și din contemplarea tainelor dumnezeiești.[161] Dar această preafericită bucurie și aceste sfinte lacrimi nu le sunt date întotdeauna și ele nu iau cu totul locul celor dintâi.

De aceea, pentru toți oamenii, lacrimile și străpungerea inimii rămân esențiale în această viață: Sfântul Isaac vorbește îndelung despre acest lucru,[162] iar Sfântul Ioan Scărarul scrie: „Nu vom fi învinuiți, o, prieteni, la ieșirea sufletului că nu am săvârșit minuni, nici că n-am teologhisit, nici că n-am fost văzători, dar vom da negreșit socoteală lui Dumnezeu că n-am plâns".[163]

Am vorbit în cele de mai sus mai ales despre întristarea omului pentru păcatele sale. Aceasta nu trebuie să ne facă să uităm că el trebuie să se mâhnească și pentru greșelile aproapelui său.

Această formă de manifestare a tristeții este deosebit de importantă. Sfântul Clement Romanul arată că ține de purtarea firească a creștinului să se întristeze pentru păcatele aproapelui și să ia asupra sa slăbiciunile lui.[164] Iar Sfântul Teodor Studitul spune că, pentru a ne numi cu adevărat ucenici ai lui Hristos, Care s-a arătat milostiv față de toți oamenii, „nu se cuvine să ne îngrijim numai de noi înșine, ci să ne întristăm și să ne rugăm pentru întreaga lume".[165]

Întristarea pentru semeni izvorăște din mâhnirea pentru propriile păcate. Inima străpunsă de durere îl împinge pe om să verse lacrimi pentru greșelile fratelui ca și pentru ale sale,[166] cu atât mai mult cu cât, curățindu-se prin ele, vede limpede în el însuși mărimea ticăloșiei și suferinței omenirii căzute și înstrăinate de Dumnezeu.[167] Nevoitorul, plângându-se pe sine, plânge întreaga omenire, simțindu-se vinovat pentru toate și față de toți; mânat de milă, se pune pe sine în locul fiecărui păcătos, socotind ca ale sale toate păcatele lumii și luându-le asupra sa.

Foloasele duhovnicești pe care această întristare plină de milostivire față de semeni i le aduce omului sunt asemănătoare celor care-i vin de la Dumnezeu prin străpungerea inimii. „Adevăratul creștin se mâhnește pentru căderea fratelui, iar prin această întristare câștigă bunăvoința și prietenia Domnului", spune Sfântul Ioan Gură de Aur.[168]

---

[161] Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, IX, 29 („Uneori plânsul apare din contemplarea bunurilor veșnice și din dorul de acea lumină viitoare, pentru care izbucnesc izvoare bogate de lacrimi din nestăpânirea bucuriei și din mare entuziasm").

[162] *Cuvinte despre nevoință*, 85.

[163] *Scara*, VII, 73.

[164] *Epistola către Corinteni*, II, 6 („Plângeați pentru păcatele semenilor voștri și socoteați ca ale voastre slăbiciunile lor").

[165] *Catehezele mici*, ed. Auvray, p. 25.

[166] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, IV, 40.

[167] Cf. Sf. Teodor Studitul, *Catehezele mici*, ed. Auvray, p. 25.

[168] *Omilii la statui*, XVIII, 2.

sufletului, de frica de osândă și de muncile iadului,[90] de înțelegerea faptului că „cel ce nu se plânge pe sine aici dincolo se va plânge veșnic".[91]

Cântarea de psalmi și lecturile duhovnicești (îndeosebi din „Viețile sfinților"[92]), făcute cu luare-aminte și reculegere, înlesnesc și ele întristarea cea bună a inimii.[93] De asemenea ea este trezită de arătarea gândurilor și de convorbirile cu duhovnici îmbunătățiți.[94]

Sărăcia,[95] însingurarea și liniștirea (acestea două din urmă sunt cuprinse în termenul *isihia*)[96] sunt și ele de mare folos în dobândirea lacrimilor și în păstrarea lor.

În vreme ce tristețea ca patimă îl slăbește pe om, îl macină și-i nimicește viața lăuntrică și, după un cuvânt al Sfântului Apostol Pavel, „aduce moarte" (2 Cor. 7, 10), întristarea cea bună nu face nici un rău sufletului, căci, după cum spune Sfântul Pavel: „v-ați întristat după Dumnezeu, ca să nu fiți întru nimic păgubiți..." (2 Cor. 7, 9). „Tristețea după Dumnezeu nu-i face rău omului", arată Avva Isaia Pustnicul;[97] ea nu aduce neliniște și nu-i slăbește puterile. Dimpotrivă, ea înteţește viața duhovnicească și de aceea Dumnezeu a sădit-o în firea omului. „Domnul – spune Sfântul Ioan Gură de Aur – a binevoit ca omul să pătimească (firesc) din pricina întristării (...), pentru ca să scoată din ea mari foloase și de mult preț".[98] Iar un părinte din pustie spune: „Plânsul ne pricinuiește tot binele".[99]

Mai întâi de toate întristarea inimii este pentru om cale sigură de pocăință, prin care primește iertarea păcatelor și tămăduirea de patimi. Iar prin aceasta, ea este condiția însăși a mântuirii sale. Astfel, un bătrân spune: „Silește-ți inima să plângă și să verși lacrimi din ochii tăi. Așa fă, și te vei mântui"; și

---

Avva Evagrie, 1. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, III, 23. *Patericul*, Cap. IV: Pentru smerenie și umilință, 14.

[90] Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 257, 428. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, VII, 12. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cuvânt ascetic*, 27. *Patericul*, Pentru Avva Arsenie, 40. Pentru Avva Evagrie, 1. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre Fericiri*, Cuvântul III, 2. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre zdrobirea inimii...*, I, 10; II, 4. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, IX, 29. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, III, 23. *Cele 100 de capete ale lui Calist și Ignatie Xanthopol*, 25.

[91] *Patericul*, Pentru Avva Arsenie, 41.

[92] *Apoftegme*, N 553.

[93] Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 428. Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 73. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, IX, 26.

[94] Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, IX, 26. *Apoftegme*, PE II, 32. Sunt numeroase apoftegme de acest fel, care spun despre cel ce vine să-și descopere gândurile înaintea unui bătrân sau să primească un cuvânt de la el că se întoarce cu mult folos, „smerindu-se și umilindu-se în inima lui".

[95] Cf. *Apoftegme*, N 588; N 592/10; N 592/63.

[96] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, VII, 61. Avva Ammona, *Învățături duhovnicești*, IV, 60.

[97] *Asceticon*, XVI, 42.

[98] *Către Staghirie Ascetul*, III, 13.

[99] *Apoftegme*, QRT 33.

încă: „De vrei să te mântuiești, lăcrimează și plângi, și Dumnezeu te va mântui și te vei mântui".[100] Iar Avva Pimen spune răspicat: „Plânsul este calea pe care ne-au dat-o nouă Scriptura și părinții noștri, zicând: Plângeți, că altă cale nu este decât aceasta !".[101] Tot așa spune și Sfântul Simeon Noul Teolog: „De înlături lacrimile, înlături împreună cu ele și curățirea; iar fără curățire nu este nimeni care să se mântuiască",[102] urmând învățătura Apostolului Pavel, care spune: „v-ați întristat spre pocăință (...) Căci întristarea cea după Dumnezeu aduce pocăință, spre mântuire" (2 Cor. 7, 9-10). De aceea, Sfântul Simeon Noul Teolog nu se ferește să spună: „Înainte de plâns și de lacrimi... încă nu este în noi pocăință",[103] iar Avva Pimen socotește plânsul singurul mijloc prin care poate omul să se izbăvească de păcate.[104] Sfântul Ioan Gură de Aur nu ostenește vorbind despre puterea curățitoare a lacrimilor: „Ai păcătuit ? Plânge-ți păcatul și-l vei șterge cu totul", căci „lacrimile topesc păcatul";[105] „Întristarea din pricina păcatului îl curățește pe om de păcat";[106] „Dacă se întristează cineva după ce a păcătuit, păcatul se șterge, și greșeala se îndreaptă".[107] Sfântul Părinte arată că aceasta este menirea întristării și de aceea a sădit-o Dumnezeu în om: „ea are puterea să nimicească păcatul, ștergându-l cu totul, și pentru aceasta i-a dat-o Dumnezeu omului, iar nu pentru altceva".[108] Numind-o leac, arată că ea este doctoria cea mai potrivită pentru vindecarea păcatului: „Anume leacuri se dau pentru anume boli, pe care le pot vindeca, și ele nu sunt de nici un folos pentru cele pe care cu nimic nu le pot ușura (...). Tot așa este și cu tristețea; ea este un leac care nu ne folosește când e vorba de necazurile vieții; singura boală de care ne poate vindeca este păcatul. Este limpede că aceasta este singura ei menire, să ne scape de el".[109] Evagrie, într-o aceeași perspectivă terapeutică, numește lacrimile pe care le varsă omul din pricina păcatelor „antidotul (înlăturarea) patimilor".[110] „Nimic... nu omoară patimile din noi... ca plânsul și durerea inimii", spune în același sens Sfântul Isaac Sirul.[111] Iar Avva Ammona învață, în general: „Plânsul alungă toată greșeala, fără nici o tulburare".[112] Tot așa spune și Sfântul Ioan Scărarul: „Lacrima topește toată întinăciunea văzută și

[100] *Patericul*, Cap. III: Pentru grijă și plângere, 2 și 8. Cf. 5.
[101] *Patericul*, Pentru Avva Pimen, 119.
[102] *Cateheze*, 29.
[103] *Cele 225 de capete...*, III, 23.
[104] Cf. *Patericul*, Pentru Avva Pimen, 119 („Cel ce voiește să se izbăvească de păcate prin plâns se izbăvește").
[105] *Omilii despre pocăință*, II, 3.
[106] *Omilii la statui*, XVIII, 3. Cf. VII, 1.
[107] *Ibidem*, V, 4.
[108] *Ibidem*.
[109] *Ibidem*.
[110] *Cuvânt despre rugăciune*, 7.
[111] *Cuvinte despre nevoință*, 2.
[112] *Învățături duhovnicești*, IV, 14.

gândită".[113] De aceea, putem spune o dată cu Sfântul Isaac Sirul că „de la plâns se trece la curăția sufletului".[114]

Lacrimile au o asemenea putere de curățire și de tămăduire, încât Părinții nu se feresc să le privească ca un al doilea botez, prin care se spală păcatele făcute după cel dintâi și se dobândește harul dumnezeiesc.[115] Cu privire la aceasta, Sfântul Simeon Noul Teolog scrie că „fără lacrimi nu s-a auzit din veac să se fi curățit de întinăciunea păcatului vreun suflet care a păcătuit după Botez".[116] De aceea Sfântul Ioan Scărarul spune: „Deși cuvântul e îndrăzneț, izvorul lacrimilor după botez e mai mare decât botezul. Deoarece acela ne curățește de păcatele noastre de mai înainte. Iar acesta, de cele de după aceea. Și primindu-l pe acela toți fiind copii, ne-am întinat după aceea; prin acesta însă l-am curățit și pe acela".[117]

Astfel, lacrimile îl ajută pe om să ajungă la nepătimire.[118] Cu privire la aceasta, Sfântul Isaac Sirul scrie: „Nu poate plânge cineva neîncetat până e tulburat de patimi. Acest dar al lacrimilor și al plânsului e al celor nepătimitori. Și dacă pe cel ce plânge și se jelește pentru un timp lacrimile pot nu numai să-l conducă la nepătimire, ci și să șteargă cu desăvârșire patimile din mintea lui și s-o izbăvească pe aceasta de amintirea lor, ce să zicem despre cei ce au noaptea și ziua lucrarea aceasta întru cunoștință?".[119] Iar pacea cugetelor și desăvârșita pace a sufletului,[120] pe care le cunoaște omul ajuns la nepătimire, pot fi și ele privite ca roade ale plânsului.[121] Iar curăția inimii și a minții, ca și această pace a gândurilor, dobândite prin întristare, străpungerea inimii și plâns, îi deschid omului poarta spre contemplația tainelor dumnezeiești și a adevăratei cunoașteri a lui Dumnezeu,[122] potrivit făgăduinței lui Hristos: „Fericiți făcătorii de pace, că aceia fiii lui Dumnezeu se vor chema"

---

[113] *Scara*, VII, 33. Cf. *ibidem*, 35 („În lacrimile curate este... curățire... și spălare de păcate"); XXVI, 49 („Cei ce s-au întunecat din vin s-au spălat de multe ori cu apă. Cei din patimi s-au spălat cu lacrimi").

[114] *Cuvinte despre nevoință*, 85.

[115] Cf. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, XXXIX, 17; XL, 8-9. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 72. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, IV, 9. Sf. Teodor Studitul, *Catehezele mari*, 27. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, III, 45 („Căci, după ce ne-am botezat, abătându-ne spre fapte rele și de rușine, lepădăm cu totul și sfințirea însăși. Dar prin pocăință... și lacrimi primim pe măsura lor mai întâi iertarea păcatelor săvârșite și, prin aceasta, sfințirea și harul de sus"); *Cateheze*, XXXII. Sf. Nichita Stithatul, *Viața Sfântului Simeon Noul Teolog*, 90.

[116] *Cateheze*, XXIX, 191-192.

[117] *Scara*, VII, 8.

[118] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, VII, 35. Cf. 51.

[119] *Cuvinte despre nevoință*, 85.

[120] Cf. Evagrie, *Tratatul practic*, 57.

[121] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 9 („Din lacrimile neîncetate, sufletul primește pacea gândurilor"); 15 („Ochii (celui ce se liniștește) ajung ca un izvor de apă..., după acestea intră în pacea gândurilor").

[122] Cf. *ibidem*, 85.

(Mt. 5, 9); „Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu" (Mt. 5, 8). De aceea, vorbind despre întristarea inimii și lacrimi, Sfântul Isaac Sirul spune: „Toți sfinții doresc întristarea aceasta."[123]

Curățirea de păcate și patimi nu este singurul folos al omului de pe urma întristării celei după Dumnezeu. Prin ea i se sporește frica de Dumnezeu și iubirea Lui și-l face plin de râvnă în viața duhovnicească, așa cum spune Sfântul Apostol: „Că iată, însăși aceasta, că v-ați întristat după Dumnezeu, câtă sârguință v-a adus... și teamă, și dorință, și râvnă... !" (2 Cor. 7, 11). „Nimic... nu ne trezește și nu ne înviorează spre cele duhovnicești ca plânsul și durerea inimii", spune, urmând cuvintelor Apostolului, Sfântul Isaac Sirul.[124] Cu alte cuvinte, această virtute scoate sufletul din nesimțirea și uscăciunea aduse de păcat, îmblânzindu-i sălbăticia și înmuind învârtoșarea lui.[125] Ea îl ajută să fie pururea treaz.[126] Ea este soață bună pentru rugăciune,[127] o înaripează[128] și o face roditoare. Astfel, Evagrie îndeamnă: „Când începi să te rogi, silește sufletul să se îndurereze și să verse lacrimi, ca să aducă rugăciunea ta roade";[129] și încă: „Folosește-te de lacrimi pentru a dobândi împlinirea oricărei cereri. Căci foarte mult se bucură Stăpânul când te rogi cu lacrimi".[130] Sfântul Isaac Sirul socotește că în lacrimi stă deplinătatea rugăciunii[131] și că ele sunt semnul împlinirii ei.[132] Străpungerea inimii este unită în chip profund cu smerenia și iscată de ea; totodată, ea însăși este izvor al smereniei[133] și, așa cum spune Sfântul Simeon Noul Teolog, este cu neputință să ajungi la smerenie fără plâns și lacrimi.[134] De fapt, ea este calea care duce la toate virtuțile și prin ea ele sporesc și se întăresc.[135] Avva Moise învață că „prin lacrimi se câștigă faptele cele bune și iertarea păcatelor".[136] Sfântul Antonie cel Mare spune: „Cel care voiește să sporească în virtute să înmul-

---

[123] *Ibidem.*
[124] *Ibidem*, 2.
[125] Cf. Evagrie, *Cuvânt despre rugăciune*, 5. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, III, 23.
[126] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, VII, 2 („Plânsul este un ac de aur al sufletului... înfipt de tristețea cuvioasă în lucrarea de cercetare a inimii").
[127] A se vedea, de pildă, Evagrie, *Cuvânt despre rugăciune*, 6; *Despre feluritele gânduri ale răutății*, ed. Muyldermans, 35.
[128] A se vedea, de pildă, Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVIII, 13.
[129] Evagrie, *Parenetic*, ed. Frankenberg, p. 60.
[130] *Cuvânt despre rugăciune*, 6.
[131] *Cuvinte despre nevoință*, 34 („În harul lacrimilor stă plinătatea rugăciunii").
[132] *Ibidem*, 33 („Lacrimile din rugăciunea ta sunt un semn al milei lui Dumnezeu... și că ea a fost primită").
[133] Cf. *ibidem*, 37. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, VII, 10 („Din întristare se naște smerenia").
[134] *Cele 225 de capete...*, III, 23.
[135] Cf. *Pateric*, Pentru Avva Pimen, 119 („Cel ce voiește să agonisească fapte bune prin plâns le agonisește").
[136] *Apoftegme*, III, 22.

țească plângerea și lacrimile".[137] Iar Avva Pimen zice că nu este o altă cale pentru a ajunge la faptele cele bune;[138] tot așa spune și Sfântul Isaac Sirul: „Sufletul care și-a luat asupră-și grija pentru virtute... nu poate fi fără întristare în fiecare zi. Pentru că virtuțile au împletite în ele întristările. Cel ce iese din întristare se desparte fără îndoială și de virtute".[139]

Un rod al tristeții celei după Dumnezeu este mângâierea plină de dulceață a sufletului prin care, în chip minunat, se înlătură din plâns îndurerarea, fiind un semn vădit al ajutorului dumnezeiesc și al prezenței în suflet a harului. Astfel, Sfântul Ioan Gură de Aur spune că: „Mare e rodul suspinelor și minunată și plină de mângâiere și deplin încredințată e dulceața lui. (...). Lacrimile necontenite aduc mângâierea sufletului".[140] Sfântul Ioan Scărarul scrie și el: „Adâncul plânsului mângâiere a văzut. (...) Mângâierea este răcorirea sufletului îndurerat, care în același timp plânge și surâde în sine asemenea pruncului. Sprijinirea (dumnezeiască) este înnoirea sufletului care a căzut în întristare, prefăcând în chip minunat lacrima dureroasă în lacrimi fără durere".[141] Spusele lui se potrivesc întru totul cu învățătura lui Hristos: „Fericiți cei ce plâng, că aceia se vor mângâia" (Mt. 5, 5), Cel care spusese încă de mai înainte, prin proorocul Isaia: „Domnul M-a uns... M-a trimis să vindec pe cei cu inima zdrobită... Să mângâi pe cei întristați; celor ce jelesc Sionul, să le pun pe cap... untdelemn de bucurie în locul hainelor de tânguire" (Is. 61, 1-3).

Într-adevăr, pe cel întristat după virtute Dumnezeu nu numai că-l mângâie, dar îi dăruiește și bucuria duhovnicească, care este roada îndurerării, plânsului și zdrobirii inimii,[142] după cum Însuși Domnul spune: „Adevărat, adevărat zic vouă că voi veți plânge și vă veți tângui..., dar întristarea voastră se va preface în bucurie" (In 16, 20). De aceea Sfinții Părinți numesc tristețea cea după Dumnezeu, în chip greu de înțeles pentru omul trupesc, „fericita tristețe bucuroasă".[143] Avva Isaia spune simplu și limpede: „Întristarea după Dumnezeu este bucurie".[144] Sfântul Ioan Scărarul, care își intitulează treapta a șaptea a *Scării* sale: Despre plânsul de-bucurie-făcător, subliniază tocmai acest lucru mai presus de înțelegere: „Eu mă minunez când caut la calitatea străpungerii inimii. Cum, numindu-se plâns și întristare, are înăuntru împletite cu sine, ca mierea cu ceara, bucuria și veselia ?".[145] Și ajunge să vadă că, în chip minunat, „cel care a îmbrăcat plânsul fericit și plin de har ca pe o

---

[137] *Viața Sfinților Părinți*, VII, 38, PL 73, 1055C.
[138] *Patericul*, Pentru Avva Pimen, 119.
[139] *Cuvinte despre nevoință*, 37.
[140] *Omilii la mucenici*, 3.
[141] *Scara*, VII, 53.
[142] Cf. Avva Ammona, *Epistole*, II, 1.
[143] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, VII, 11. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, IX, 11 („tristețe voioasă"); *Convorbiri duhovnicești*, V, 23.
[144] *Asceticon*, XVI, 42.
[145] *Scara*, VII, 50.

haină de nuntă a cunoscut râsul duhovnicesc al sufletului".[146] În același sens, Sfântul Ioan Casian spune și el: „Nu este ușor de înțeles cum sau în ce chip ies aceste sentimente din încăperile tainice ale sufletului. Adesea, o bucurie de nespus, sau o înălțare duhovnicească, dă la iveală rodul simțămintelor (străpungerii) inimii, care se manifestă prin strigăte de mare bucurie, tresăltarea de mulțumire a inimii pătrunzând și în chilia fratelui".[147] Sfântul Ioan Gură de Aur arată și el că „întristarea din pricina păcatului aduce sufletului mare bucurie";[148] „întristarea după Dumnezeu naște desfătare și voioșie, după cum bine cunosc cei care se roagă cu îndurerarea sufletului și varsă lacrimi de pocăință. Cine ar putea spune mulțimea bucuriei care se revarsă asupra lor !".[149] Iar în altă parte spune că Hristos „îi numește fericiți pe cei ce plâng, dar nu pe cei care varsă lacrimi din pricini omenești (...), ci pe cei care plâng așa cum se cuvine creștinilor, cu inima zdrobită", și arată că bucuria la care ne îndeamnă Apostolul Pavel, spunând: „Bucurați-vă pururea întru Domnul. Și iarăși zic: Bucurați-vă" (Filip. 4, 4), „departe de a se împotrivi plânsului, dimpotrivă, din ea se iscă izvorul lor curat și îmbelșugat. Cel care-și plânge adevărata nenorocire (cea din pricina păcatelor) și o dă pe față, acela aduce sufletului său bucurie și fericire".[150]

Acest lucru minunat, că întristarea aduce bucurie și că în sufletul omului aceste două stări pot sta alături în același timp, poate fi explicat duhovnicește în mai multe feluri.

Să arătăm, mai întâi, că omul nu se întristează și nu se bucură pentru una și aceeași pricină. „Da, este cu putință, omule – spune Sfântul Ioan Gură de Aur –, și să fii mâhnit din pricina păcatelor, și să te bucuri pentru Hristos".[151]

Apoi, se cuvine să spunem că, întristându-se în chip duhovnicesc, omul împlinește voia lui Dumnezeu, ceea ce i se face pricină de mare bucurie.[152]

O altă explicație este faptul că, spre deosebire de tristețea păcătoasă, care naște deznădejde, întristarea după Dumnezeu este însoțită de nădejde. Mâhnindu-se pentru păcatele și bolile sale sufletești, omul totodată nădăjduiește să primească de la Dumnezeu iertarea și tămăduirea lor, iar aceasta este izvor de bucurie pentru el, cum spune Sfântul Nil: „Plângerea păcatelor are în ea întristare plină de dulceață și amărăciune ca a mierii, căci e dreasă cu nădejde bună și peste măsură de mare. Și pentru acesta, ea hrănește trupul și face să strălucească bucuria în adâncul sufletului".[153] Sfântul Grigorie de Nyssa scrie și el, în același sens: „Cum să nu socotim fericit acel plâns care se naște pentru greșeli și păcate ? (...) Cu adevărat, acest fel de pătimire a sufletului nu este fără fericire, când

[146] *Ibidem*, 41.
[147] *Convorbiri duhovnicești*, IX, 27. Cf. 28.
[148] *Omilii la statui*, XVIII, 3.
[149] *Ibidem*. Cf. *Omilii la mucenici*, 3.
[150] *Omilii la Filipeni*, XIV, 1. Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 58.
[151] *Loc. cit.*
[152] Cf. Avva Isaia Pustnicul, *Asceticon*, XVI, 42.
[153] *Scrisori*, I, 220, PG 79, 164. Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la statui*, XVIII, 3.

sufletul, ajuns la simțirea răului, își deplânge viața în păcat. Să luăm o pildă: în bolile trupești, când vreo parte a trupului a înțepenit din pricina vreunei boli, lipsa de durere a ei e un semn că (partea bolnavă) stă să moară; dar dacă prin vreun meșteșug doftoricesc i se redă iarăși simțirea, atât bolnavul, cât și cei se îngrijesc de tămăduirea lui se bucură, socotind venirea mădularelor la simțirea dureroasă a înțepăturilor ca un semn de întoarcere la viață".[154]

Se cuvine de asemenea să spunem că, cu cât se mâhnește omul mai mult pentru păcatele sale și se smerește înaintea lui Dumnezeu, cu atât mai mult se deschide harului dumnezeiesc, împărtășit de Sfântul Duh, Mângâietorul (cf. 2 Tes. 2, 16), izvor al oricărei bucurii adevărate (cf. Gal. 5, 22).

Această bucurie de nespus nu are nimic comun cu bucuria pricinuită de lucrurile lumii și nu poate sta în nici un chip alături de ea. Sălășluirea ei în suflet îndepărtează plăcerea născută de patimi, pentru că ea este, așa cum spun Părinții, „bucurie adevărată și deplină",[155] bucurie dumnezeiască, bucurie în Domnul (Ps. 31, 12; Filip. 4, 4), rod al harului[156] prin care i se dă omului fericirea cuvenită naturii sale, semn de sănătate a ființei lui. Ea este semn de sănătate a ființei lui revenită la starea ei firească și vădește că omul a devenit sălaș al lui Dumnezeu, loc în care lucrează energiile Lui îndumnezeitoare.

Să reamintim că tristețea și lacrimile nu-l părăsesc pe omul ajuns la desăvârșire. Dimpotrivă, așa cum am arătat mai sus, harisma lacrimilor este semn al acestei desăvârșiri. Astfel, Sfântul Isaac Sirul spune: „Toți sfinții au plecat plângând din viața aceasta. (...) Fericiți cei curați cu inima, că nu este timp în care să nu se bucure de desfătarea aceasta a lacrimilor și în ea pururea vor vedea pe Domnul. Și încă fiind lacrimi în ochii lor, se învrednicesc de vederea descoperirilor Lui în înălțimea rugăciunii lor".[157]

Aceasta se datorează faptului că, așa cum spune în altă parte Sfântul Isaac Sirul, „chiar și desăvârșirea celor desăvârșiți este nedesăvârșită".[158] Și numai după înviere Dumnezeu îi va da omului deplinătatea desăvârșirii, și numai atunci va înceta toată durerea, întristarea și suspinarea (cf. Is. 35, 10; Apoc. 7, 17; 21, 4), căci numai atunci păcatul, pricina întristării și lacrimilor, va fi cu totul nimicit.[159]

Sfinților care cunosc bucuria ce vine din plâns li se dă și o altă bucurie, care nu este legată de întristare, ci este arvună și pregustare a fericirii din veacul ce va să fie.[160] Tot așa, celor care au darul lacrimilor izvorâte din stră-

---

[154] *Despre „Fericiri"*, III, 2. Cf. Avva Isaia Pustnicul, *Asceticon*, XVI, 22.
[155] Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, V, 23.
[156] Termenii greci χαρά și χάρις au aceeași rădăcină.
[157] *Cuvinte despre nevoință*, 85.
[158] *Ibidem*, 55.
[159] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, VII, 50 („Omoară păcatul, și lacrima îndurerată a ochilor trupești va fi de prisos... nu va fi lacrima după înviere, când va fi încetat păcatul"). Sf. Nichita Stithatul, *Viața Sfântului Simeon Noul Teolog*, 69-70.
[160] Cu privire la aceste două soiuri de bucurii, a se vedea, de pildă, Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 60.

pungerea inimii, prin care au ajuns la curăția inimii și a minții, li se dau și alt fel de lacrimi, iscate de această bucurie curată și din contemplarea tainelor dumnezeiești.[161] Dar această preafericită bucurie și aceste sfinte lacrimi nu le sunt date întotdeauna și ele nu iau cu totul locul celor dintâi.

De aceea, pentru toți oamenii, lacrimile și străpungerea inimii rămân esențiale în această viață: Sfântul Isaac vorbește îndelung despre acest lucru,[162] iar Sfântul Ioan Scărarul scrie: „Nu vom fi învinuiți, o, prieteni, la ieșirea sufletului că nu am săvârșit minuni, nici că n-am teologhisit, nici că n-am fost văzători, dar vom da negreșit socoteală lui Dumnezeu că n-am plâns".[163]

Am vorbit în cele de mai sus mai ales despre întristarea omului pentru păcatele sale. Aceasta nu trebuie să ne facă să uităm că el trebuie să se mâhnească și pentru greșelile aproapelui său.

Această formă de manifestare a tristeții este deosebit de importantă. Sfântul Clement Romanul arată că ține de purtarea firească a creștinului să se întristeze pentru păcatele aproapelui și să ia asupra sa slăbiciunile lui.[164] Iar Sfântul Teodor Studitul spune că, pentru a ne numi cu adevărat ucenici ai lui Hristos, Care s-a arătat milostiv față de toți oamenii, „nu se cuvine să ne îngrijim numai de noi înșine, ci să ne întristăm și să ne rugăm pentru întreaga lume".[165]

Întristarea pentru semeni izvorăște din mâhnirea pentru propriile păcate. Inima străpunsă de durere îl împinge pe om să verse lacrimi pentru greșelile fratelui ca și pentru ale sale,[166] cu atât mai mult cu cât, curățindu-se prin ele, vede limpede în el însuși mărimea ticăloșiei și suferinței omenirii căzute și înstrăinate de Dumnezeu.[167] Nevoitorul, plângându-se pe sine, plânge întreaga omenire, simțindu-se vinovat pentru toate și față de toți; mânat de milă, se pune pe sine în locul fiecărui păcătos, socotind ca ale sale toate păcatele lumii și luându-le asupra sa.

Foloasele duhovnicești pe care această întristare plină de milostivire față de semeni i le aduce omului sunt asemănătoare celor care-i vin de la Dumnezeu prin străpungerea inimii. „Adevăratul creștin se mâhnește pentru căderea fratelui, iar prin această întristare câștigă bunăvoința și prietenia Domnului", spune Sfântul Ioan Gură de Aur.[168]

---

[161] Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, IX, 29 („Uneori plânsul apare din contemplarea bunurilor veșnice și din dorul de acea lumină viitoare, pentru care izbucnesc izvoare bogate de lacrimi din nestăpânirea bucuriei și din mare entuziasm").

[162] *Cuvinte despre nevoință*, 85.

[163] *Scara*, VII, 73.

[164] *Epistola către Corinteni*, II. 6 („Plângeați pentru păcatele semenilor voștri și socoteați ca ale voastre slăbiciunile lor").

[165] *Catehezele mici*, ed. Auvray, p. 25.

[166] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, IV, 40.

[167] Cf. Sf. Teodor Studitul, *Catehezele mici*, ed. Auvray, p. 25.

[168] *Omilii la statui*, XVIII, 2.

De asemenea, prin ea primește iertarea păcatelor și tămăduirea de patimi. De aceea Sfântul Vasile cel Mare învață: „Se cuvine să plângem împreună cu cei ce plâng; când vezi pe fratele tău suspinând pentru păcatele sale, plângi și tu cu el. Așa te vei vindeca pe tine însuți, luând aminte la greșelile altuia; căci cel care varsă lacrimi pentru păcatele celuilalt și se întristează pentru fratele său se tămăduiește pe sine".[169]

De asemenea, ea stimulează viața duhovnicească și înlesnește dobândirea virtuților.[170] Și tot prin ea omul primește de la Dumnezeu mângâierea și bucuria duhovnicească.[171]

Dacă nu aflăm la Părinți un acord în ceea ce privește roadele ei, aceasta se întâmplă pentru că ele sunt aceleași cu cele produse de iubire. Întristarea pentru greșelile aproapelui izvorând din milostivire,[172] care este o formă a iubirii, să ni se îngăduie, de aceea, ca pentru cele ce-ar mai fi de spus aici, să-l trimitem pe cititor la capitolul referitor la această virtute.

---

[169] *Omilie la mucenița Iulita*, 9.
[170] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la statui*, XVIII, 3.
[171] *Ibidem.*
[172] Cf. *Cartea Sf. Petru Damaschin*. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Filipeni*, III, 4.

5

Tămăduirea akediei

Atunci când am descris patima akediei, am văzut că ea are particularitatea de a cuprinde toate puterile sufletului și de a stârni aproape toate patimile și că, prin urmare, ea înseamnă moartea tuturor virtuților. De aceea, spre deosebire de celelalte patimi, akedia nu poate fi tămăduită printr-o virtute care să i se împotrivească direct și care să-i ia locul în sufletul omului. „Fiecare dintre celelalte patimi e nimicită de o virtute. Dar trândăvia sufletească (akedia) este moartea atotcuprinzătoare a călugărului", spune Sfântul Ioan Scărarul.[1] Această particularitate face ca tămăduirea acestei patimi să se facă pe mai multe căi, după cum arată Sfântul Ioan Casian: „Atletul lui Hristos, care trebuie să se întreacă după lege în lupta pentru desăvârșire... se cuvine să se războiască pe toate fronturile cu acest ticălos duh al neliniștii".[2]

Pentru vindecarea ei, mai întâi trebuie ca boala să fie scoasă la lumină și să fie cunoscută ca atare, pentru că această patimă nu are o pricină anume și de aceea adesea ea rămâne neștiută sau de neînțeles, cu atât mai mult cu cât unul dintre efectele ei este orbirea minții și întunecarea în întregime a sufletului. De aceea, Sfântul Ioan Casian mai spune că cel care vrea să i se împotrivească trebuie „să se grăbească a alunga din ascunzișurile sufletului această boală".[3] Iar Avva Pimen arată și el că „de o va cunoaște omul că aceasta este, se odihnește".[4]

Pentru că akedia obișnuiește să-l împingă, îndeosebi pe anahoret, să-și părăsească chilia, să umble dintr-un loc în altul, să caute întâlnirea cu ceilalți, pentru nevoi care i se par cu totul îndreptățite, în primul rând omul trebuie să înțeleagă că ele nu sunt decât pretexte vane pe care i le dictează însăși patima sa. Atunci când akedia se manifestă sub această formă, Sfinții Părinți, cu toții, recomandă ca mai întâi omul să se împotrivească pornirii de a-și părăsi locul, oricât de binecuvântată i s-ar părea pricina pentru care vrea să iasă. „Să nu-ți lași chilia la ceasul încercărilor – scrie Evagrie –, plăsmuindu-ți pricini bine întemeiate. Ci stai înăuntru, rabdă și întâmpină-i vitejește pe toți

---

[1] *Scara*, XIII, 6.
[2] *Așezămintele mănăstirești*, X, 5.
[3] *Ibidem*.
[4] *Patericul*, Pentru Avva Pimen, 149.

cei care dau năvală peste tine, și mai cu seamă pe demonul akediei (...)".[5] „Când se ridică asupra ta duhul akediei, nu-ți părăsi chilia și nu te feri de lupta cu el", scrie el în altă parte.[6] Tot așa spune și Sfântul Ioan Casian, că omul trebuie să lupte în așa fel încât să nu se lase „alungat dintre zidurile mânăstirii și să dispară ca un dezertor sub cine știe ce pretext, chiar de evlavie".[7]

Atunci când akedia se manifestă sub forma dorinței de a dormi, se cuvine de asemenea să i ne împotrivim, străduindu-ne să ieșim din toropeală și să nu ne lăsăm doborâți de somn.[8] În toate situațiile, după cum arată Sfântul Ioan Casian, „experiența a dovedit că de asaltul neliniștii nu trebuie să scapi ferindu-te, ci trebuie s-o birui înfruntând-o".[9]

A nu i te împotrivi este, oricum, o soluție greșită, care nu face decât să sporească boala. „Asaltat de vrăjmaș cu asemenea vicleșuguri, cât timp este sleit de duhul neliniștii (...) își află scăparea sau în somn, sau este dat afară din chilie, ca să-și caute în vizitarea unui frate o alinare a suferinței. Dar leacul folosit deocamdată îl va îmbolnăvi și mai rău curând după aceea, căci vrăjmașul îl va ataca și mai des și mai înverșunat pe cel pe care-l știe că, pornită lupta corp la corp, va întoarce spatele și-l vede bine că-și speră scăparea în fugă, nu în lupta până la victorie", arată Sfântul Ioan Casian,[10] care spune în altă parte despre cei pe care-i atacă akedia: „dacă-și îngăduie libertatea de a ieși mai des din chilie, slăbindu-și regulile schimniciei, vor ridica împotriva lor o furtună de neliniști mai rele decât cele pe care voiau să le lecuiască. Așa este cu bolnavii de friguri, care cred că-și potolesc febra lăuntrică bând apă rece, deși se știe că în felul acesta acel foc mai mult s-aprinde în loc să se stingă și, după o ușoară mângâiere, urmează atacul și mai puternic al bolii".[11]

Pentru că pricina acestei boli se află înlăuntrul omului, iar nu în starea de singurătate, atunci când se caută leacul pentru tămăduirea ei trebuie să se aplece omul asupra sa, și să nu-l caute în afară, în întâlnirile cu ceilalți. Cel mai adesea, credința că poate primi ajutor de la ceilalți pentru suferința lui este cu totul deșartă. Sfântul Isaac Sirul scrie cu privire la aceasta: „Însănătoșirea și leacul (akediei) izvorăsc din liniște (*isihia*[12]). Aceasta este mângâierea celui ispitit de ea. Dar din întâlniri nu primește niciodată lumina mângâierii și convorbirile cu oamenii nu-l tămăduiesc, ci-l odihnesc pentru o

---

[5] *Tratatul practic*, 28.
[6] *Către călugări*, 55, ed. Gressmann, p. 157.
[7] *Așezămintele mânăstirești*, X, 5. Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 57 („Eu te îndemn, frate, și te sfătuiesc... din sălașul tău să nu ieși"). Sf. Nil Sorski, *Cuvinte duhovnicești*, 12 („Se cuvine a răbda cu bărbăție înăuntrul ușilor, cu tăcere").
[8] Cf. Sf. Ioan Casian, *loc. cit.*, X, 3, 5.
[9] *Ibidem*, X, 25.
[10] *Ibidem*, 3.
[11] *Convorbiri duhovnicești*, XXIV, 5.
[12] Amintim că acest cuvânt, ἡσυχία, înseamnă în același timp tăcere; liniște (interioară și exterioară) și singurătate.

vreme, dar după aceea se ridică împotriva lui cu și mai multă tărie. (...) Fericit este cel ce rabdă acestea, rămânând în sălașul său".[13]

Firește, Părinții admit că în anumite cazuri „este neapărat nevoie de un om luminat, cercat în acestea, ca să se primească de la el luminare și întărire".[14] Dar aceasta rămâne o situație de excepție.[15] Sfântul Nil Sorski spune și el că uneori este nevoie de „omul mai cu păzire întru viețuire și mai folositor în vorbire, precum zice marele Vasile.[16] Că zice: de multe ori trândăvirea fiind în suflet, ducerea către unii la vreme potrivită și fără de vinovăție, grăirea într-o măsură oarecare poate s-o strice pe această patimă a trândăvirii. Și nevoitorul, întărindu-se puținel, mai cu dragoste se apropie de luptă. Iar a răbda întru liniște (*isihia*) mai de folos este, zic Părinții, cunoscând acesta din cercare".[17] Cel mai mare folos îi vine omului din lupta de unul singur cu patima și din împotrivirea cu bărbăție,[18] pentru că numai așa sufletul este încercat și întărit. De aceea Evagrie scrie: „Când se ridică asupra ta duhul akediei, nu-ți părăsi chilia și nu te feri de lupta cu el, la vremea potrivită, care-ți este de mare folos, căci, după cum se curăță argintul și se albește, tot așa sufletul tău se va lumina și se va face strălucitor";[19] și încă: „Să nu-ți lași chilia la ceasul încercărilor (...), ci întâmpină-i vitejește pe toți cei care dau năvală peste tine, și mai cu seamă pe demonul akediei. Acesta, fiind cel mai apăsător dintre toți, face sufletul foarte încercat".[20] Iar Sfântul Isaac Sirul spune: „Fericit este cel ce rabdă acestea, rămânând în sălașul său. Căci va ajunge după aceasta în locaș și în putere mare, cum zic Părinții".[21]

Se cuvine să știm că împotrivirea față de patimă nu-și dă îndată rodul ei. La biruință se ajunge în urma unei lupte îndelungi și neîncetate.[22] Firește că tămăduirea ei cere înainte de toate multă răbdare și stăruință, virtutea răbdării vădindu-se astfel unul dintre leacurile cele mai potrivite pentru ea.[23] „Akedia este îndepărtată prin răbdare (ὑπομονή)", scrie Evagrie.[24] Iar Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că acest leac ne-a fost dat de Însuși Hristos: „Moleșeala (akedia), făcându-se stăpână peste toate puterile sufletului, stârnește deodată aproape toate patimile. De aceea este și cea mai grea dintre toate celelalte

---

[13] *Cuvinte despre nevoință*, 57.
[14] *Ibidem*. Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Constituțiile ascetice*, VII, 2.
[15] Cf. Sf. Isaac Sirul, *loc. cit.*
[16] *Constituțiile ascetice*, VII, 2.
[17] *Cuvinte duhovnicești*, 12.
[18] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 57.
[19] *Către monahi*, 55, ed. Gressmann, p. 157.
[20] *Tratatul practic*, 28.
[21] *Cuvinte despre nevoință*, 57.
[22] Cf. *ibidem*.
[23] Cf. *Parafrază în 150 de capete... la cele 50 de cuvinte ale Sf. Macarie Egipteanul*, 129. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVII, 38. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 13. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, XIII, 2. Sf. Nil Sorski, *Cuvinte duhovnicești*, 12.
[24] *Către călugări*, PG 79, 1236A; Cf. *Tratatul practic*, 28.

patimi. Bine zice, așadar, Domnul, când dă doctoria împotriva ei: «Întru răbdarea voastră veți dobândi sufletele voastre» (Lc. 21, 19)".[25]

Un alt leac esențial care trebuie adăugat răbdării este nădejdea.[26] „Călugărul cu nădejde tare junghie lenea, omorând cu sabia acesteia pe aceea", spune Sfântul Ioan Scărarul.[27] Iar Evagrie sfătuiește așa: „Când dăm peste demonul akediei (...), semănând în noi bunele nădejdi, să rostim descântecul acesta al sfântului David: «Pentru ce ești mâhnit, suflete al meu, și pentru ce mă tulburi ? Nădăjduiește în Dumnezeu, că-L voi lăuda pe El; mântuirea feței mele este Dumnezeul meu» (Ps. 41, 16)".[28] Nădejdea pe care se cuvine să și-o sădească omul în suflet nu este numai aceea că, mai devreme sau mai târziu, va fi izbăvit de patimă și va ajunge la odihnă,[29] ci și nădejdea sigură a bunătăților viitoare, care, așa cum arată Sfântul Ioan Scărarul, este judecătoarea acestei patimi[30] „și o omoară cu desăvârșire".[31]

Un al treilea leac este pocăința, întristarea după Dumnezeu și străpungerea inimii. „Dacă-și va aduce aminte omul de păcatele sale, Dumnezeu îi va fi ajutor în toate și va lua de la el trândăvia", învață un Bătrân.[32] „Să fie legat acest tiran cu aducerea-aminte a păcatelor", îndeamnă Sfântul Ioan Scărarul;[33] și încă: „Cel ce se plânge pe sine nu cunoaște trândăvia sufletului".[34] Lacrimile de pocăință și plânsul cel duhovnicesc sunt cu adevărat un leac foarte puternic. „Akedia este îndepărtată prin lacrimi", arată Evagrie,[35] și tot el spune: „Plânsul amarnic este leac puternic împotriva vederilor de noapte zămislite de akedie. Acest leac îl dă patimilor sale proorocul David, spunând: «Ostenit-am întru suspinul meu, spăla-voi în fiecare noapte patul meu, cu lacrimile mele așternutul meu voi uda» (Ps. 6, 6)".[36]

Un alt remediu împotriva trândăviei sufletești este „aducerea-aminte de moarte" (μνήμη θανάτου),[37] lucrare ascetică de temelie, care stă în a-și aduce aminte omul neîncetat că este muritor și că în orice clipă poate veni

---

[25] *Capete despre dragoste*, I, 67.

[26] Cf. *Parafrază în 150 de capete... la cele 50 de cuvinte ale Sf. Macarie Egipteanul*, 129. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVII, 38. Sf. Nil Sorski, *Cuvinte duhovnicești*, 12.

[27] *Scara*, XXX, 17.

[28] *Tratatul practic*, 27. Evagrie dă același leac antiretic și propune același verset din Scriptură în *Antireticul* său, VI, 20.

[29] Cf. *Patericul*, XXI, 8.

[30] *Scara*, XIII, 10.

[31] *Ibidem*.

[32] *Apoftegme*, PA 32, 7c.

[33] *Scara*, XIII, 10.

[34] *Ibidem*, 9. Cf. XXVII, 38.

[35] *Către o fecioară*, 39, ed. Gressmann, p. 149. Cf. *Tratatul practic*, 27.

[36] *Antireticul*, VI, 10, ed. Frankenberg, p. 522, 32-35. Cf. 19, aceeași ed., p. 524, 20-22: „Sufletul care crede că lacrimile nu sunt de folos împotriva akediei să-și amintească de David care făcea la fel, spunând: «Făcutu-mi-s-au lacrimile mele pâine ziua și noaptea» (Ps. 41, 3)".

[37] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XIII, 10.

moartea. Amintirea morții se cuvine a fi însoțită de cugetarea că fiecare zi trebuie trăită ca și cum ar fi cea din urmă, sfat pe care Părinții îl dau adeseori nu pentru a-l pregăti pe om pentru moarte, ci pentru a-l ajuta să trăiască așa cum se cuvine. Gândul morții face ca omul să nu risipească timpul, atât de prețios pentru mântuirea sa, ci „să răscumpere vremea", după cum spune Apostolul (Efes. 5, 16), și să trăiască în chip duhovnicesc fiecare clipă a vieții sale, să se ferească de păcat, să împlinească poruncile și să se predea cu totul lui Dumnezeu. Amintirea morții este îndeosebi folositoare în vindecarea akediei, în care este lipsă de grijă pentru mântuire, toropeală duhovnicească, trândăvie în lucrarea virtuții și care-l mână pe om la lucrări și la întâlniri cu semenii lipsite de orice folos, care, din punct de vedere duhovnicesc, sunt o adevărată pierdere de timp. Astfel, „l-au întrebat odată pe un bătrân: Cum de nu te deznădăjduiești ? Și a răspuns: Pentru că aștept să mor în fiecare zi".[38] Iar Sfântul Antonie cel Mare învață: „Spre a nu ne face nepăsători, e bine să cugetăm la spusa Apostolului: «Mor în fiecare zi» (1 Cor. 15, 31). Căci dacă am trăi și noi ca cei ce mor în fiecare zi, n-am păcătui. Iar ceea ce se spune prin aceasta trebuie s-o înțelegem așa: sculându-ne, în fiecare zi să socotim că nu vom rămâne în viață până seara, și când ne culcăm să socotim că nu ne vom mai scula".[39] Evagrie, în *Antiretic*, sfătuiește ca, împotriva gândurilor aduse de akedie, să rostim aceste versete din Scriptură: „Omul ca iarba, zilele lui ca floarea câmpului; așa va înflori. Că vânt a trecut peste el și nu va mai fi și nu se va mai cunoaște încă locul său" (Ps. 102, 15-16)[40] și: „Zilele noastre pe pământ nu sunt decât o umbră" (Iov 8, 9); „Nu sunt, oare, zilele mele destul de puține ?" (Iov 10, 20).[41] Și amintește de sfatul părintelui său duhovnicesc: „Sfântul și preaîncercatul nostru învățător spunea așa: Călugărul trebuie să se țină tot timpul gata, ca și cum ar muri a doua zi. (...) Astfel, spunea el, smulge gândurile akediei și se face mai râvnitor (...)".[42] Lucrul acesta este de folos pentru că, așa cum arată Evagrie în altă parte, demonul akediei „îi înfățișează călugărului cât de lungă este viața"[43] și cât de grele și nesfârșite sunt „chinurile ascezei",[44] insuflându-i dezgust față de osteneala duhovnicească și gândul că nu poate împlini mulțimea nevoinței care-i stă înainte.

Frica de Dumnezeu este și ea un remediu puternic împotriva acestei patimi: „Nimic nu poate alunga așa de mult trândăvia ca frica (de Domnul)", spune Sfântul Ioan Scărarul.[45]

---

[38] *Apoftegme*, XXI, 7.
[39] Sf. Atanasie cel Mare, *Viața Cuviosului Părintelui nostru Antonie*, 19.
[40] *Antireticul*, VI, 25.
[41] *Ibidem*, VI, 32, 33.
[42] *Tratatul practic*, 29.
[43] *Ibidem*, 12.
[44] *Ibidem*.
[45] *Scara*, XXVII, 34.

Printre leacurile prescrise de Părinți este și lucrul de mână.[46] Într-adevăr, munca îl ferește pe om de plictisul, toropeala și nestatornicia la care-l împinge această patimă și care sunt stările ei alcătuitoare. Munca îl ajută să dobândească anumite calități: stăruința și statornicia în lucrare, atenția și efortul susținut, atât de necesare pentru viața sa duhovnicească și pe care akedia încearcă să le spulbere. Prin ea omul se împotrivește direct trândăviei, o formă a akediei și izvor de nenumărate rele pentru suflet. Sfântul Casian vorbește îndelung despre lucrul mâinilor ca remediu împotriva akediei pe care el o arată îndeosebi sub această formă, a trândăviei, referindu-se îndeosebi la învățătura Sfântului Pavel: „Fericitul Apostol, fie că văzuse această boală născută din duhul neliniștii furișându-se chiar atunci, fie, prevăzând prin descoperirea Duhului Sfânt, că se va ivi mai târziu, se grăbește ca un adevărat doctor al sufletului s-o prevină prin medicamentele mântuitoare ale poruncilor sale. De aceea, scriindu-le tesalonicenilor, ca cel mai priceput și desăvârșit medic, mai întâi susține slăbiciunea suferinzilor prin tratamentul blajin și ușor al cuvântului. Pornind de la dragoste, pentru care îi laudă, le potolește durerile rănii ucigătoare printr-un medicament mai ușor, pentru ca, odată trecută furia bolii, să poată suferi și doctorii mai tari".[47] După ce arată acest fel plin de bunătate și înțelepciune cu care Sfântul Apostol își începe cuvântul vindecător de suflet, Sfântul Părinte luminează sfaturile date de Apostol, care sunt în fapt leacurile acestei patimi: 1) „Și să râvniți, ca să trăiți în liniște" (cf. 1 Tes. 4, 11), adică, comentează Sfântul Părinte, „rămâneți în chiliile voastre și nu vă lăsați tulburați de feluritele zvonuri care se nasc din dorințele și taifasurile celor ce lenevesc"; 2) „să faceți fiecare cele ale sale" (cf. 1 Tes. 4, 11), adică „să nu doriți să cercetați, din curiozitate, faptele lumii și să nu iscodiți felul de viață al altora, în loc să vă dați osteneala spre îndreptarea voastră și spre cultivarea virtuților"; 3) „și să lucrați cu mâinile voastre, precum v-am dat poruncă" (cf. 1 Tes. 4, 11). Apoi, Sfântul Ioan Casian amintește și tâlcuiește[48] cuvântul Sfântului Apostol, prin care acesta se dă drept pildă de bună purtare: „Căci voi înșivă știți cum trebuie să vă asemănați nouă, că noi n-am umblat fără de rânduială (...), ci cu muncă și cu trudă, am lucrat noaptea și ziua, ca să nu împovărăm pe nimeni dintre voi" (2 Tes. 7-8). Iar după ce citează urmarea acestui verset, în care Apostolul îi pomenește pe cei ce „umblă fără rânduială, nelucrând nimic, ci iscodind" (2 Tes. 3, 11), Sfântul Părinte arată că Apostolul „se grăbește să aducă cuvenita curățire (...). Se întoarce din nou la inima de părinte iubitor, sau de medic compătimitor, și aduce printr-un sfat sănătos lecuire fiilor săi celor suferinzi, zicând: «Unora ca aceștia le poruncim și-i rugăm, în Domnul nostru Iisus Hristos, ca să muncească în liniște și să-și mănânce pâinea lor !» (2 Tes. 3, 12). Prin mântuitoarea povață a muncii a tratat, ca cel mai priceput medic, cauzele atâtor

---

[46] Cf. *ibidem*, XIII, 16. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mânăstirești*, X, 7-24.
[47] *Așezămintele mânăstirești*, X, 7.
[48] *Ibidem*, 8-9.

plăgi care decurg din trândăvie, știind că și celelalte boli, care se înmulțesc din aceeași tulpină, pot fi îndată stinse, o dată ce a fost suprimată cauza maladiei principale".[49] Totodată, Sfântul Părinte arată că, în afara valorii tămăduitoare, sfaturile Apostolului au și un rost prevenitor: „Totuși, ca medic pătrunzător și prevăzător, dorește nu numai să vindece rănile celor suferinzi, dar și celor sănătoși le dă la fel povețe potrivite pentru a-și păstra o neștirbită sănătate".[50] Încheindu-și învățătura în această privință, Sfântul Ioan Casian îl dă drept pildă pe Avva Pavel care, cu toate că avea hrana asigurată de o mică grădină, iar orașul era prea departe ca să merite să-și vândă roadele muncii, „își impunea totuși o muncă zilnică neîntreruptă, ca și cum din asta ar fi trebuit să-și asigure traiul. Iar după ce-și umplea peștera cu munca întregului an, dădea foc, să ardă tot ce strânsese cu grijă neostoită"; și conchide: „În felul acesta, dovedea el că monahul nu poate sta locului fără să-și pună în lucrare mâinile, nici să se înalțe vreodată pe culmea desăvârșirii, și chiar dacă nici o nevoie de hrană nu l-ar sili să facă aceasta, el totuși s-o îndeplinească numai pentru curăția inimii, pentru statornicirea gândurilor, pentru a rămâne întruna în chilie și pentru a dobândi o izbândă deplină asupra neliniștii".[51]

În sfârșit, rugăciunea este marele leac al akediei,[52] pentru că numai cu ajutorul harului dumnezeiesc poate fi omul izbăvit cu totul de această patimă, iar harul se dobândește dacă este cerut în rugăciune. Fără rugăciune, toate celelalte leacuri rămân lipsite de folos deplin și numai din ea își trag ele virtuțile tămăduitoare. De aceea, războirea cu această patimă, împotrivirea față de ea, răbdarea de care trebuie să dea omul dovadă, tăria nădejdii, întristarea cea cuvenită, plânsul, amintirea morții, lucrul mâinilor, toate trebuie însoțite de rugăciune, care le întemeiază pe credința în Dumnezeu și care face ca ele să nu rămână simple mijloace omenești de luptă cu patima.

Dar akedia, prin însăși natura ei, îl împiedică pe om să alerge la rugăciune și-l face să renunțe la ea. De aceea, el trebuie să se împotrivească acestei ispite și să continue să se roage, dacă n-a încetat s-o facă, sau să se reîntoarcă la ea, dacă între timp a părăsit-o. Și pentru că akedia îngreunează și trupul o dată cu sufletul, Părinții sfătuiesc ca rugăciunea să fie însoțită de mătănii, care-l scot din toropeala și îngreunarea aduse de această patimă. Astfel, Sfântul Simeon Noul Teolog îndeamnă: „Cunoscând deci pricina și izvorul de unde ți-au venit acestea, intră cu sârguință în locul obișnuit al rugăciunii tale și căzând la iubitorul de oameni Dumnezeu, roagă-te din inimă cu suspine, întru durere și lacrimi, cerând izbăvirea de povara trândăviei și a gân-

---

[49] *Ibidem*, 14.
[50] *Ibidem*, 15.
[51] *Ibidem*, 24. Cu privire la semnificația muncii manuale în cadrul vieții de nevoință, a se vedea studiul lui A. Guillaumont, „Le travail manuel dans le monachisme ancien. Contestations et valorisation", în *Aux origines du monachisme chrétien*, Bellefontaine, 1979, p. 117-126.
[52] Cf. Evagrie, *Cuvânt despre rugăciune*, 16. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XIII, 16.

durilor rele; și ți se va da degrabă ție, celui ce bați și stăruiești cu osteneală, izbăvirea de acestea".[53]

Îndeosebi cântarea de psalmi este foarte folositoare în tămăduirea akediei,[54] ca și rugăciunea inimii, cu trezvie și luare-aminte, după cum arată Sfântul Diadoh al Foticeei: „De această patimă moleșitoare și aducătoare de toropeală vom scăpa de ne vom ține cu tărie cugetul nostru între hotare foarte înguste, căutând numai la pomenirea lui Dumnezeu. Căci numai întorcându-se astfel mintea la căldura ei va putea să se izbăvească fără durere de această împrăștiere nesocotită".[55]

După biruirea akediei, omul cunoaște un moment de răgaz în războiul duhovnicesc. Pentru că, într-un anume fel, în ea sunt cuprinse toate patimile, odată nimicită, nici o altă patimă nu se ivește îndată după stingerea ei. „Acest demon nu este urmat îndeaproape de nici un altul; o stare de liniște... cuprinde sufletul după încheierea bătăliei", spune Evagrie.[56]

Iar pe lângă odihnă și pace, un alt rod al biruirii ei este „bucuria de nespus" de care se umple sufletul omului.[57]

---

[53] *Cele 225 de capete...*, I, 66. Cf. Sf. Nil Sorski, *Cuvinte duhovnicești*, 12.
[54] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XIII, 16.
[55] *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 58.
[56] Cf. *Tratatul practic*, 12; Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 72. Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie și virtute*, II, 34.
[57] Cf. Evagrie, *loc. cit.*

6

Tămăduirea mâniei. Blândețea și răbdarea

Pentru că iubirea de plăcere (φιληδονία) este pricina relei folosiri a puterii irascibile a sufletului, pe ea trebuie mai întâi de toate să și-o smulgă omul din suflet dacă vrea să se vindece de patima mâniei.[1]

Iubirea de plăcere fiind esențial legată de dorințele simțurilor, tămăduirea mâniei presupune omorârea poftei trupești.[2] Astfel, Sfântul Maxim spune că „iuțimea (θυμός) ce se înfurie și latră la cei înrudiți, fără cuviință" poate fi potolită „stingând pofta". Căci „iuțimea, înfuriată de plăceri în chip lipsit de rânduială", se potolește îndată ce a fost omorâtă pofta.[3]

Pentru ca să se poată tămădui omul de mânie, trebuie să se vindece mai întâi de patimile legate de poftele trupești, îndeosebi de lăcomie, de desfrânare și iubirea de bani, care adesea sunt pricinuitoarele acestei patimi, și să lucreze virtuțile care li se împotrivesc acestora. Sfinții Părinți îndeamnă mai ales la lepădarea iubirii de bani, arătând că, în mod paradoxal, un leac foarte puternic împotriva mâniei este milostenia. Astfel, Evagrie scrie: „Să fim cu luare-aminte la câte ne învață Doctorul sufletelor: prin milostenie tămăduiește mânia".[4] Iar Sfântul Maxim Mărturisitorul, arătând că „sunt unele leacuri care (...) împuținează și duc spre micșorare patimile", spune că în cazul mâniei este potrivită milostenia[5]: „Milostenia tămăduiește iuțimea sufletului".[6]

De altfel, milostenia este o manifestare a iubirii, virtutea care se împotrivește nemijlocit mâniei, de vreme ce aceasta se pornește împotriva aproape-

---

[1] Cf. Evagrie, *Tratatul practic*, 99. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, XII, 7. Despre tămăduirea acestei patimi am vorbit, parțial, în Partea a IV-a, cap. 2, 3, atunci când am arătat felul în care poate fi vindecată puterea irascibilă, din care se naște nemijlocit mânia. Am arătat mai ales faptul că tămăduirea implică o convertire a elementului irascibil, care constă în întoarcerea lui dinspre semen și îndreptarea lui numai și numai spre rău, spre diavoli, spre patimi, spre păcat. În felul acesta, mânia pătimașă poate fi înlocuită cu o mânie virtuoasă. Nu vom reveni în paginile de față asupra acestui aspect, ci vom arăta modul de tămăduire al mâniei și care sunt virtuțile care i se împotrivesc, din perspectiva relației cu aproapele, care nu a fost luată atunci în seamă.

[2] Cf. Evagrie, *Cuvânt despre rugăciune*, 27 („Înarmându-te împotriva mâniei, nu vei suferi niciodată pofta, căci aceasta dă mâncare mâniei").

[3] *Tâlcuire la Tatăl nostru*, PG 90, 885AB.

[4] *Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor*, 3.

[5] *Capete despre dragoste*, II, 47.

[6] *Ibidem*, I, 79.

lui, manifestându-se ca ură față de el.[7] „Iubirea vindecă partea mânioasă a sufletului", arată Evagrie,[8] spunând că: „Partea mânioasă a sufletului are nevoie de mai multe leacuri decât partea poftitoare. De aceea și iubirea e numită «mare» (1 Cor. 13, 13), întrucât ea înfrânează partea mânioasă".[9] Același lucru îl spune și Sfântul Maxim: „Mai anevoie de biruit sunt patimile iuțimii decât ale părții poftitoare. De aceea a și dat Domnul, ca o doctorie mai tare împotriva ei, porunca dragostei".[10] Și tot el zice că: „iuțimea tulburată continuu (...) o tămăduiește bunătatea, iubirea de oameni și mila".[11] Evagrie arată și el că mila pentru semen micșorează iuțimea[12] sporită de mânie.[13] Avva Dorotei învață că „unde este compătimire și dragoste, iuțimea și ținerea de minte a răului nu mai au nici o putere".[14] Sfântul Ioan Scărarul, îndemnând să înjugăm împotriva mâniei iubirea cu blândețea și răbdarea,[15] spune limpede: „Cel ce a dobândit iubirea s-a înstrăinat de nebunia mâniei";[16] „Mulțimea dragostei risipește ura".[17] Sfântul Maxim, vorbind despre ținerea de minte a răului, scrie în același sens: „devenind iubitor de oameni, vei șterge cu totul patima din suflet".[18] Și, în general, îndeamnă: „învinge ura cu dragostea".[19]

Iar pentru că, pe de altă parte, mânia este iscată de mândrie și de slava deșartă, luptând împotriva acestor patimi, ne vom putea tămădui și de mânie. Sfântul Maxim, care spune că slava deșartă este unul dintre motivele pentru care se „tulbură partea mânioasă (iuțimea)",[20] arată că fără disprețuirea slavei omenești omul „nu poate tăia de la sine prilejurile de mânie".[21] Sfântul Ioan Gură de Aur, la rândul său, insistă asupra faptului că mândria este pricinuitoarea acestei patimi și că ea trebuie biruită mai înainte de toate: „Cât privește bolile sufletului, cuvântul nostru are două lucruri de făcut: mai întâi, să vindece boala; apoi, după după vindecare, să împiedice revenirea bolii. Acum însă căutăm o metodă pentru o tămăduire greu de împlinit; nici vorbă încă de sănătate deplină. Cum să sfârșim odată cu această patimă vrednică de plâns ? Cum să stingem fierbințeala cumplită a mâniei ? Să vedem mai întâi

---

[7] Cu privire la această opoziție, a se vedea, de pildă, Evagrie, *Tratatul practic*, 76.
[8] *Capete gnostice*, III, 35.
[9] *Tratatul practic*, 38. Cf. *ibidem*, 15.
[10] *Capete despre dragoste*, I, 66.
[11] *Ibidem*, II, 70.
[12] *Tratatul practic*, 20.
[13] *Ibidem*.
[14] *Învățături de suflet folositoare*, VIII, 6.
[15] *Scara*, VIII, 29 („Să fie deci legată tirana mânie în cătușele blândeții și lovită de îndelunga-răbdare, trasă la judecată de sfânta iubire...").
[16] *Ibidem*, IX, 4.
[17] *Ibidem*, 5.
[18] *Capete despre dragoste*, III, 90.
[19] *Ibidem*, IV, 22.
[20] *Ibidem*, III, 20. Cf. 13 („Pentru mânie disprețuiește slava și necinstea"); IV, 41 („Cel ce iubește încă slava deșartă... are ură față de oameni").
[21] *Ibidem*, I, 75. Cf. Avva Dorotei, *Sentințe*, III, 202.

ce anume o pricinuieşte şi să nimicim cauza. De unde vine ea, îndeobşte? Din semeţia peste măsură de mare şi din mândrie. Să înlăturăm deci pricina, şi boala va dispărea".[22] Or, aşa cum vom vedea, antidotul slavei deşarte şi al mândriei este smerenia. De aceea, pentru a se tămădui omul de mânie, trebuie să câştige smerenia. De vreme ce „iuţimea este semnul închipuirii de sine (al mândriei)", „întoarcerea cuiva de la păcat la sine însuşi are nevoie de multă smerenie", spune Sfântul Ioan Scărarul,[23] care, în altă parte, arată că smerenia „alungă iuţimea şi mânia"[24] şi „precum la arătarea luminii se retrage întunericul, aşa mireasma smereniei face să piară toată amărăciunea şi iuţimea".[25] Sfântul Grigorie de Nyssa spune şi el: „smerita cugetare e ca o maică a deprinderii blândeţii. Pentru că dacă scoţi din purtare îngâmfarea, patima mâniei nu mai are prilej să se ivească. Căci pricina acestei boli este ocărârea şi batjocorirea. Dar simţirea ocării nu-l atinge pe cel ce se deprinde pe sine cu smerita cugetare".[26] Omul trebuie să stăruie „în deprinderea adâncă a smeritei cugetări, după a cărei dobândire mânia nu va mai avea nici o intrare în suflet".[27] Iar Avva Dorotei aminteşte cuvintele unui Bătrân: „Smerenia nu se mânie, nici nu mânie pe cineva".[28]

De aceea, cel care vrea să se tămăduiască îndată de această patimă, trebuie nu numai să primească cu bucurie ocara şi dispreţul, ci chiar să le caute; iar primindu-le, să le sufere fără să se tulbure din pricina lor. „Nemânierea – spune Sfântul Ioan Scărarul – este dorinţa nesăturată de necinstire (...). Blândeţea este starea nemişcată a sufletului care rămâne aceeaşi în necinstiri, ca şi în laude".[29] Astfel, cel care ocărăşte şi necinsteşte pe cineva este, fără să vrea, doctorul sufletului aceluia, după cum arată un Bătrân, vorbind despre legătura dintre tămăduirea prin suportarea necinstirii şi cea a omorârii poftei şi a iubirii: „Dacă te ocărăşte fratele sau te mâhneşte în vreun fel, roagă-te pentru el, cum au spus Părinţii, cu gândul la binele pe care ţi-l face vindecându-ţi sufletul de iubirea de plăcere. Aşa ţi se va stinge mânia, iubirea fiind, cum spun Părinţii, frâul mâniei".[30]

Puterea tămăduitoare a smereniei sporeşte atunci când este însoţită de pocăinţă şi străpungerea inimii. Astfel, Sfântul Ioan Scărarul spune că pocăinţa, plânsul şi cuvioasa smerenie „sunt ca un lanţ preacuvios", iar „însuşirea cea dintâi şi cea mai aleasă a acestei bune şi vrednice de laudă treimi este primirea cu cea mai mare bucurie a necinstirii, care e aşteptată cu mâinile deschise ale sufletului

[22] *Omilii la Fapte*, XXXII, 3.
[23] *Scara*, VIII, 12.
[24] *Ibidem*, XXV, 5.
[25] *Ibidem*, VIII, 8.
[26] *Despre „Fericiri"*, II.
[27] *Ibidem*.
[28] *Învăţături de suflet folositoare*, II, 4.
[29] *Scara*, VIII, 2, 3.
[30] *Apoftegme*, XV, 136.

și e îmbrățișată ca una care alină și topește bolile sufletului și mari păcate. A doua însușire e pierderea a toată iuțimea și cumpătarea ce se arată în potolirea ei".[31] Tot el arată în altă parte puterea pe care o au lacrimile izvorâte din inima care-și plânge păcatele de a potoli mânia: „Precum apa, adăugându-se câte puțin în foc, schimbă văpaia cu desăvârșire, așa și lacrima plânsului adevărat stinge toată văpaia mâniei și a iuțimii".[32] Regăsim la Sfântul Simeon Noul Teolog aceeași imagine: „Cine, plângând în fiecare zi, va rămâne să trăiască cu mânie și nu se va face blând ? Căci așa cum apa azvârlită peste foc îi stinge flacăra (Înț. Sir. 3, 30), tot așa plânsul și lacrimile sting iuțimea sufletului; și pe cât stăruie cineva mai mult în ea, pe atât iuțimea sufletului său se strămută, ajungând nemișcată".[33] Odată dobândită vindecarea, întristarea după Dumnezeu îl ferește pe om de a mai cădea în această patimă. Sfântul Ioan Scărarul spune că „mânia e ținută de lacrimi ca de un frâu".[34] Iar Sfântul Ioan Casian vorbește și el despre puterea pe care o are căința și plânsul iscat de ea de a alunga „toată izbucnirea furiei pătimașe" a sufletului.[35]

Firește că toate aceste remedii duhovnicești trebuie însoțite de rugăciune. Sfântul Ioan Casian arată că mânia, ca toate celelalte patimi, „se vindecă prin meditația inimii curate".[36] Iar Sfântul Nil învață, tot așa, că „rugăciunea este odraslă a blândeții și a nemânierii".[37] Dintre toate formele de rugăciune, cântarea psalmilor este cea mai potrivită pentru stingerea iuțimii sufletului aprins de mânie.[38] „Psalmul – spune Sfântul Vasile cel Mare – este liniște a sufletelor, conducător al păcii; potolește tulburarea și vâlvătaia gândurilor, înmoaie mânia sufletului și înfrânează pornirile pătimașe".[39]

Pe un alt plan, tămăduirea mâniei se face prin străduința de a ne feri să ne folosim de ea împotriva aproapelui, spre care se îndreaptă ea îndeobște. Este primul pas pe care trebuie să-l facă omul, după cum îndeamnă Avva Dorotei: „De-a fost un om mânios..., să înceteze a se mânia".[40] Pentru aceasta, firește că omul trebuie să știe că nimic nu îndreptățește mânia împotriva semenului. De aceea Sfântul Ioan Casian scrie: „Tămăduirea de această boală va cere mai întâi să credem că nu este îngăduit în nici un chip a ne mânia, fie pentru cauze drepte, fie nedrepte".[41] Prin aceasta urmăm însăși învățătura lui Hristos

---

[31] *Scara*, XXV, 7, 8.
[32] *Ibidem*, VIII, 1.
[33] *Cateheze*, XXXI, 57-66.
[34] *Scara*, VIII, 27.
[35] *Așezămintele mânăstirești*, VIII, 9.
[36] *Ibidem*, VI, 3.
[37] *Patericul*, Pentru Avva Nil, 2.
[38] Cf. Evagrie, *Tratatul practic*, 15 („Partea pătimașă agitată se domolește prin cântarea psalmilor...").
[39] *Omilie la Psalmul I*, 2.
[40] *Învățături de suflet folositoare*, XII, 8.
[41] *Ibidem*, VIII, 22.

Care spune: „Eu însă vă spun vouă: că oricine se mânie pe fratele său vrednic va fi de osândă" (Mt. 5, 22).

Părinții, de altfel, arată că faptele sau vorbele rele ale cuiva îndreptate împotriva noastră nu pot în nici un chip îndreptăți mânia și nu sunt o explicație pentru ea; cauza ei trebuie întotdeauna căutată numai și numai în noi înșine. Aceasta arată că stă în puterea noastră să scăpăm de ea și nu trebuie să așteptăm ajutorul celorlalți. „Nu cuvintele unuia sau altuia provoacă în noi supărare, ci mândria noastră de a ne socoti mai buni decât cel care ne-a jignit, prețuirea exagerată pe care fiecare o avem despre noi. Dacă vei smulge din suflet aceste două gânduri, jignirile vor fi ecoul unor sunete lipsite de conținut".[42] De aceea, spune Sfântul Ioan Casian: „îndreptarea și liniștea noastră deplină nu trebuie să se întemeieze pe o bunăvoință străină, care, de altfel, nu stă în putința noastră, ci mai degrabă în tăria noastră. Înăbușirea mâniei nu e bine să atârne de desăvârșirea morală a altuia, ci să coboare din puterea noastră duhovnicească".[43] El arată că, de altfel, „nu este de ajuns să lipsească oamenii împotriva cărora să se aprindă mânia (...), căci ea se poate porni chiar împotriva lucrurilor neînsuflețite și mute".[44] De aceea fuga de oameni nu poate fi un mijloc de tămăduire,[45] de vreme ce adevărata pricină a mâniei zace înlăuntrul omului.

Pentru a nu se mânia, omul trebuie înainte de toate să înăbușe orice pornire spre iuțime, împiedicând-o să se manifeste. Astfel, Sfântul Vasile cel Mare îndeamnă: „Liniștește-ți inima mânioasă și înfuriată ! (...) să silim mânia să asculte de rațiune, ca și calul de frâu".[46]

Se cuvine, în primul rând, să ne înfrânăm de la gesturile și vorbele prin care în chip obișnuit mânia tinde să se manifeste; aceasta se poate face cel mai ușor păstrând tăcerea. Sfinții Calist și Ignatie Xanthopol amintesc această învățătură a Părinților: „Frânarea iuțimii se face prin tăcerea la vremea cuvenită".[47] „Începutul nemânierii este tăcerea buzelor în vremea tulburării inimii", spune Sfântul Ioan Scărarul,[48] care arată că cel care „e anevoie de urnit la cuvânt... e nemișcat spre mânie".[49] De altfel, în treacăt fie spus, tăcerea este cea mai potrivită atitudine față de cel care se pornește cu mânie împotriva noastră, căci așa poate fi ea ușor potolită.[50]

---

[42] *Omilia a X-a.* Împotriva celor ce se mânie, VII.
[43] *Așezămintele mânăstirești*, VIII, 17.
[44] *Ibidem*, 19.
[45] Cf. *ibidem*.
[46] *Omilia a X-a.* Împotriva celor ce se mânie, V.
[47] *Cele 100 de capete...*, 78.
[48] *Scara*, VIII, 4.
[49] *Ibidem*, XXVII, 4.
[50] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Omilia a X-a.* Împotriva celor ce se mânie, III („Te-a insultat cineva când era mânios ? Potolește răul prin tăcere").

Firește că tămăduirea acestei patimi nu se face numai prin ferirea de manifestările ei exterioare, de gesturi sau vorbe necuvenite. Înfrânarea mâniei începe prin liniștirea gândurilor. Tăcerea buzelor trebuie însoțită de „tăcerea gândurilor".[51] Se cuvine, de aceea, să împlinim ceea ce spune Scriptura: „Să nu dușmănești pe fratele tău în inima ta" (Lev. 19, 17), căci din inimă ies toate cugetele cele viclene și gândurile rele (cf. Mt. 15, 18-19; Mc. 7, 21), iar din acestea curge mulțimea cuvintelor și faptelor rele. Așadar, la acest nivel omul poate stăpâni cel mai bine mânia, evitând aprinderea și sporirea ei.[52] De aceea, Sfântul Vasile cel Mare îndeamnă „să oprim chiar de la început acest rău, izgonind din suflete, prin orice mijloc mânia".[53]

Dar pentru ca să împiedice ivirea mâniei în inima sa, și cu atât mai mult manifestarea ei în gesturi și cuvinte, omul trebuie să dea dovadă de o neîncetată luare-aminte. După cum spune Sfântul Ioan Casian, mânia nu poate fi tămăduită decât printr-o „grijă mereu trează".[54]

Tulburarea gândurilor iscată de mânie trebuie de îndată stinsă nu numai pentru că de aici pornește șuvoiul faptelor și vorbelor prin care ea se face arătată, ci și pentru că această patimă poate stărui în suflet în chip ascuns, sub forma supărării, a urii și amintirii răului. Astfel, patima n-a fost cu adevărat nimicită, iar viața lăuntrică este primejduită de un rău ascuns, înăbușit, dar nu stârpit cu totul. Sfântul Ioan Casian învață că „trebuie să înlăturăm mânia nu doar din fapte, dar chiar din străfundul inimii noastre s-o smulgem cu totul. (...) Cuvântul Evangheliei ne poruncește să stârpim mai degrabă rădăcinile viciilor decât roadele, care fără îndoială vor dispărea după ce le-a fost nimicită vatra, când acestea vor fi alungate nu de la suprafața faptelor noastre, ci din adâncul gândurilor noastre".[55]

Paza gândurilor se vădește a fi mijloc esențial de tămăduire atunci când mânia a căpătat forma urii sau a ținerii de minte a răului. Dacă acestea sunt legate de vreo jignire, primul lucru pe care trebuie să-l facem este să „uităm ocara", altfel spus s-o iertăm. Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că „nepomenirea răului oprește mânia și n-o lasă să crească".[56] Așa învață, de altfel, Sfintele Scripturi: „Să nu ai ură împotriva fiilor poporului tău" (Lev. 19, 18).

Acest remediu trebuie însoțit de un altul: împăcarea cu aproapele, așa cum ne poruncește Iisus: „Dacă îți vei aduce darul tău la altar, și acolo îți vei aduce aminte că fratele tău are ceva împotriva ta, lasă darul tău acolo, înaintea altarului, și mergi întâi și împacă-te cu fratele tău, și apoi, venind, adu da-

[51] *Scara*, VIII, 4.
[52] Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, VIII, 2.
[53] *Omilia a X-a*. Împotriva celor ce se mânie, III.
[54] *Așezămintele mănăstirești*, VI, 3.
[55] *Ibidem*, VIII, 20.
[56] *Capete despre dragoste*, II, 47.

rul tău. Împacă-te cu pârâşul tău degrabă, până eşti cu el pe cale" (Mt. 5, 23-25). Sfântul Ioan Gură de Aur arată că această învăţătură a lui Iisus este de mare preţ pentru vindecarea sufletului. Hristos, spune el, „ştie că duşmănia trebuie scoasă iute din suflet şi, ca un doctor iscusit, nu dă numai doctorii ce ne pot feri de boli, ci şi doctorii care tămăduiesc bolile".[57] Sfântul Ioan Casian tâlcuieşte în acelaşi fel învăţătura lui Iisus: „Doctorul sufletelor şi cunoscătorul celor ascunse dinlăuntrul nostru a voit să înlăture cu totul orice prilej de mânie din inimile noastre. Astfel, el ne porunceşte nu numai să-i iertăm pe fraţii noştri care ne-au supărat şi să ne împăcăm cu ei, alungând din minte toată jignirea sau întristarea pricinuită de ei, dar, mai mult: dacă ştim că ei au vreo pornire dreaptă sau nedreaptă împotrivă-ne, la fel ne impune să lăsăm darul nostru, adică să întrerupem ruga, şi să ne grăbim mai întâi a-i împăca. După ce le-am potolit mânia, putem înălţa nepătate darurile rugăciunilor noastre".[58] Împăcarea cu semenul implică recunoaşterea faptului că avem şi noi o parte de vină; căci mai întotdeauna, atunci când cineva este supărat pe noi, suntem şi noi vinovaţi într-un fel sau altul. De aceea, se cuvine să ne învinovăţim pe noi înşine[59] şi să-i cerem iertare fratelui că i-am fost prilej de ispită.[60]

Dar, ca în cazul oricărei patimi, nu este de ajuns să tăiem orice formă de mânie, ci trebuie să punem în locul acesteia virtutea care i se împotriveşte. Or, în ceea ce priveşte purtarea faţă de semen, virtutea care se opune mâniei în primul rând este blândeţea (πραότης).[61] De aceea Avva Dorotei, după ce spune: „De-a fost un om mânios..., să înceteze de a se mânia", adaugă: „şi să dobândească blândeţea".[62] „Cum poţi să lupţi împotriva mâniei ? (...) Prin blândeţe; căci a te lupta cu ceva înseamnă a fi de partea a ceea ce i se împotriveşte", arată Sfântul Ioan Gură de Aur.[63] Mânia şi blândeţea fiind stări antagoniste, se exclud una pe alta. „Căci natura firii omeneşti e desfăcută numaidecât în două porniri, fie în mânie, fie în blândeţe (...)",spune Sfântul Grigorie de Nyssa.[64] De aceea, după cum mânia alungă blândeţea, blândeţea are şi ea puterea de a stinge mânia şi de a o împiedica să se aprindă. „Blândeţea spulberă mânia", arată Sfântul Ioan Gură de Aur.[65] Evagrie spune la

[57] *Omilii la Matei*, XVI, 10.
[58] *Aşezămintele mănăstireşti*, VIII, 14.
[59] Cf. Avva Dorotei, *Învăţături de suflet folositoare*, VIII, 1, 2.
[60] Cf. *ibidem*, 1-6.
[61] A se vedea, de pildă, Avva Dorotei, *Învăţături de suflet folositoare*, XII, 9. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre „Fericiri"*, II.
[62] *Învăţături de suflet folositoare*, XII, 9.
[63] *Omilii la Fapte*, XVII, 3.
[64] *Despre „Fericiri"*, II.
[65] *Omilii la Fapte*, XV, 4. Cf. XLVIII, 3.

fel: „blândețea micșorează mânia",[66] și învață ca sufletul „să-și înfrâneze iuțimea prin blândețe",[67] iar în altă parte scrie: „învață-i pe frații tăi blândețea, ca să le fie cu anevoie întoarcerea la mânie".[68] Sfântul Ioan Scărarul, la rândul său, spune că „blândețea este lespede așezată peste marea mâniei, care risipește toate valurile ce se izbesc de ea, nesuferind nici o clătinare".[69]

Blândețea duhovnicească nu are nimic de-a face cu nepăsarea sau moliciunea.[70] Ea nu este o stare pasivă, ci una activă[71], stabilitate a sufletului care, ajunsă la desăvârșire, devine seninătate învecinată cu nepătimirea.[72] Sfântul Ioan Scărarul o definește astfel: „Blândețea este starea nemișcată a sufletului, care rămâne același în necinstiri, ca și în laude".[73] Vedem deci că ea se împotrivește nu numai mâniei, ci și celorlalte patimi care pot tulbura sufletul când e vorba de relațiile cu semenii. Se cuvine să adăugăm că ea este o virtute care se îndreaptă de asemenea spre aproapele, manifestându-se prin rugăciunea pentru el și printr-o atitudine iubitoare. „Blândețea stă în a ne ruga în chip netulburat și din inimă pentru cel ce ne tulbură, în vremea tulburărilor ce ni le pricinuiește", spune Sfântul Ioan Scărarul,[74] și: „Este semn al celei mai înalte blândeți a rămâne senin cu inima și plin de iubire față de cel ce ne supără, chiar când e de față".[75]

Blândețea poate fi câștigată în principal prin rugăciune.[76] De asemenea, o naște iubirea,[77] ea însăși fiind o formă a iubirii, postul,[78] răbdarea,[79] străpungerea inimii și plânsul.[80]

Nu trebuie însă uitat că strădania omenească singură nu este de ajuns pentru a ajunge la blândețe; ea este un dar al lui Dumnezeu. Sfântul Apostol Pavel o numără între darurile Sfântului Duh (Gal. 5, 22); ca orice dar dum-

---

[66] *Tratatul practic*, 20.
[67] *Scrisori*, 19. A se vedea, de asemenea, *Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor*, versiunea neprescurtată, 27: „liniștind partea irascibilă prin blândețe (...)".
[68] *Scrisori*, 56.
[69] *Scara*, XXIV, 2.
[70] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre „Fericiri"*, II. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Fapte*, XLVIII, 3.
[71] Sf. Grigorie de Nyssa, *loc. cit.*
[72] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, VIII, 27 și 4.
[73] *Ibidem*, VIII, 3. Găsim o aproape aceeași definiție în Cuvântul XXIV, 2: „Blândețea este starea neclătinată a minții, care rămâne la fel în cinstiri și necinstiri".
[74] *Scara*, XXIV, 2.
[75] *Ibidem*, VIII, 13.
[76] Cf. *Patericul*, Cuvânt pentru Avva Nil, 2. *Cele 100 de capete ale lui Calist și Ignatie Xanthopol*, 78.
[77] *Cele 100 de capete ale lui Calist și Ignatie Xanthopol*, 78.
[78] *Ibidem*.
[79] *Ibidem*.
[80] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, VIII, 1.

nezeiesc, și acesta este primit numai dacă omul îl caută cu stăruință și-l cere prin rugăciune (cf. 1 Tim. 6, 11; Col. 3, 12).

Blândețea este un remediu nu numai pentru mânie, ci și pentru toate bolile sufletului, cum citim în Pilde: „Omul blând este leac pentru inimă" (Pilde 14, 30). Blândețea, scrie Sfântul Ioan Casian, „este un leac atât de prielnic inimii..., încât stinge deopotrivă focul nu numai al mâniei, al tristeții, al pizmei, al slavei deșarte, al trufiei, ci și al poftei și al tuturor viciilor",[81] arătând și puterea ei de a-l feri pe om de patimi: „Cine este blajin și liniștit nu se aprinde de tulburarea mâniei, nu se istovește de înăbușeala trândăviei și a tristeții, nu se umflă de deșertăciunea slavei și nici nu este chinuit de boala trufiei".[82]

Stârpind atâtea patimi din suflet, și în primul rând mânia, blândețea îl eliberează astfel de tulburarea pricinuită de acesta și-l ferește de ispitele care vin asupra lui,[83] făcându-l nesimțitor la ocară și necinstire.[84]

De aceea, blândețea este o piedică pentru lucrarea dracilor.[85] Evagrie spune chiar că ea este virtutea de care ei se tem cel mai mult să n-o aibă omul,[86] lucru de înțeles dacă ne gândim că mânia este o însușire a diavolilor, și prin ea omul ajunge să li se asemene[87] (cf. Ps. 57, 4), în vreme ce blândețea, dimpotrivă, îl scoate pe om din starea demonică și-l apropie de starea îngerească.[88]

Contribuind la tămăduirea sufletului de numeroase patimi, blândețea îi înlesnește omului dobândirea multor bunătăți.

Ea este izvor al liniștii, al odihnei și al păcii lăuntrice;[89] întărește sufletul și-l face puternic în fața ispitelor venite de la semeni;[90] îi dă omului îndrăznire la vremea rugăciunii.[91] Blândețea apare mai ales ca temei al discernământului duhovnicesc, după cum arată Sfântul Ioan Scărarul:[92] „Domnul va povățui pe cei blânzi întru judecată" (Ps. 24, 10), mai bine zis în lucrarea deo-

---

[81] *Convorbiri duhovnicești*, XII, 6. Sfântul Ioan Casian spune acestea despre răbdare, dar în acest pasaj el se referă în același timp și la blândețe, și la răbdare, ca și cum nu ar vedea vreo deosebire între ele.

[82] *Ibidem*.

[83] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 80.

[84] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, IV, 2 („Îmbrăcați în platoșele de fier ale răbdării și ale blândeții, (atleții lui Hristos) resping prin ele toată ocara și înțepătura și săgeata cuvântului").

[85] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXIV, 2 („Blândețea este... legarea dracilor").

[86] Cf. *Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor*, 14, PG 79, 1216CD.

[87] Cf. Evagrie, *Capete gnostice*, I, 68; III, 34; V, 11; *Scrisori*, 56.

[88] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXIV, 2.

[89] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, XXXVI. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, LXI, 5. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre „Fericiri"*.

[90] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Evrei*, XXII, 2.

[91] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXIV, 2.

[92] *Ibidem*.

sebirii (discernământului)".[93] De asemenea, ea este izvor de înțelepciune, căci scris este că Domnul „învăța-va pe cei blânzi căile Sale" (Ps. 24, 10) și „îndrepta-va pe cei blânzi la judecată" (*Ibidem*). Cu privire la aceasta, Evagrie scrie unui frate: „Sunt încredințat că blândețea ți-a pricinuit marea ta știință. Cu adevărat, nu este altă virtute care să nască înțelepciunea ca blândețea, pentru care Moise a fost lăudat și numit cel mai blând dintre oameni".[94]

Numeroase sunt virtuțile născute din blândețe: ea este „ușa sau mai bine zis maica iubirii",[95] „propteaua răbdării",[96] „ajutătoarea ascultării (smereniei)",[97] izvor al neprihănirii și curăției,[98] „înaintemergătoarea smeritei cugetări",[99] virtute de care este strâns legată și prin care ajunge să se statornicească în sufletul omului.[100]

Blândețea izvorăște sufletului bucuria duhovnicească,[101] care este arvuna fericirii făgăduite celor blânzi, potrivit cuvântului Domnului: „Fericiți cei blânzi, că aceia vor moșteni pământul" (Mt. 5, 5). Dar ce înseamnă aceasta: pământ? „Adică inima, care face ca o sământă să rodească prin puterea harului", tâlcuiesc Sfinții Calist și Ignatie Xanthopol;[102] sau și: Împărăția cerurilor,[103] de ale cărei bunătăți sfinții se bucură în parte încă de aici, de pe pământ. Câștigul blândeții, scrie Sfântul Grigorie de Nyssa, este „fericirea și moștenirea pământului ceresc, în Hristos Iisus".[104] Într-adevăr, prin această virtute omul se face asemenea lui Hristos,[105] Care este blândețe desăvârșită (cf. Mt. 11, 29; 21, 5; 2 Cor. 10, 1).

Adeseori Părinții pun alături de blândețe răbdarea, care are aceeași putere de a se împotrivi mâniei și a feri sufletul de ea. Astfel, Sfântul Ioan Gură de Aur spune: „Mânia este foc, vâlvătaie care cuprinde sufletul, îl aprinde și-l mistuie. S-o stingem prin blândețe și răbdare".[106] Iar Sfântul Ioan Scărarul învață așa: „Să fie legată, de aci înainte, tirana mânie în cătușele blândeții. Și lovită de

---

[93] *Ibidem*, XXIV, 4.
[94] *Scrisori*, 36. Cf. 41. Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXIV, 4 („În sufletul lin va încăpea cuvântul înțelepciunii... Sufletele celor blânzi se vor îmbogăți întru cunoștință").
[95] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXIV, 2.
[96] *Ibidem*.
[97] *Ibidem*.
[98] Cf. Sf. Ioan Casian, *Cuvântări duhovnicești*, XII, 6.
[99] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXIV, 1.
[100] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre „Fericiri"*, II. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXV, 10.
[101] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, LXI, 5.
[102] *Cele 100 de capete...*, 77.
[103] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre „Fericiri"*, II.
[104] *Ibidem*.
[105] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXIV, 2.
[106] *Omilii la Evrei*, XXII, 3.

îndelunga-răbdare",[107] Sfântul Maxim vede și el în aceste două virtuți moduri de lecuire și de ferire de patimi pe care e bine ca omul să le folosească împreună: „Sunt unele leacuri care opresc patimile din mișcarea lor și nu le lasă să sporească în creștere (...)". Pentru mânie sunt potrivite „îndelunga răbdare... și blândețea, care o opresc și n-o lasă să crească".[108] În ceea ce-l privește, Sfântul Ioan Casian practic le socotește ca unul și același leac: „E limpede că răbdarea este un leac prielnic inimii, potrivit cuvintelor lui Solomon: Bărbatul blând este doctor al inimii". Iar după ce arată că răbdarea stinge deopotrivă mânia și alte patimi, spune: „Cine este blajin și liniștit nu se aprinde de tulburarea mâniei (...). Pe drept se spune: «Este mai bun cel răbdător decât cel puternic și cel ce-și stăpânește mânia decât cel ce cucerește o cetate» (Pilde 16, 32)".[109] De aceea, Sfântul Părinte socotește răbdarea ca virtutea care se împotrivește cu cea mai multă putere mâniei: dacă „mânia nimicește răbdarea",[110] atunci, în sens invers, răbdarea alungă mânia, pentru că: „atunci când patimile vor fi învinse de poporul lui Israel, adică de virtuți, care luptă împotriva lor", „locul pe care-l ocupase furia îl va lua răbdarea".[111]

Răbdarea[112] constă în a suferi în liniște relele care ne vin de la întâmplările vieții sau de la semeni și, în acest din urmă caz, mai ales a suporta fără nici o tulburare criticile, ofensele, cuvintele insultătoare.[113] Sfântul Maxim o definește astfel: „Îndelunga răbdare (înseamnă)... a sta neclintit în împrejurări aspre și a răbda relele; a aștepta sfârșitul încercării și a nu da drumul iuțimii la întâmplare; a nu vorbi cuvânt neînțelept, nici a gândi ceva din cele ce nu se cuvin unui închinător al lui Dumnezeu".[114] Iar Sfântul Ioan Casian spune: „Toți știm că răbdarea înseamnă suportarea suferințelor și de aceea este sigur că nimeni nu poate afirma că este răbdător în afară de acela care suportă fără supărare necazurile care i-au fost pricinuite".[115] Sfântul Ioan Gură de Aur

---

[107] *Scara*, VIII, 29.

[108] *Capete despre dragoste*, II, 47.

[109] *Convorbiri duhovnicești*, XII, 6.

[110] *Așezămintele mănăstirești*, XII, 3.

[111] *Convorbiri duhovnicești*, V, 23.

[112] Răbdarea este o virtute deosebit de bogată și multiformă, după cum ne putem da seama citind, de pildă, descrierea pe care i-o dă Sf. Ciprian (*Despre folosul răbdării*, 20). De aceea, aici ne vom referi la ea numai ca virtute care se împotrivește direct mâniei. Sfinții scriitori de limbă greacă folosesc două cuvinte pentru a desemna răbdarea: μακροθυμία și ὑπομονή. Μακροθυμία, care cel mai bine se traduce prin „îndelungă răbdare", înseamnă mai curând suportarea necazurilor de ordin moral; ὑπομονή înseamnă „perseverență", altfel spus capacitatea de a duce la capăt o lucrare, în ciuda greutăților întâmpinate, dar desemnează și răbdarea propriu-zisă, adică puterea de a aștepta în chip liniștit ceea ce întârzie să se petreacă.

[113] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, IV, 2. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, VII, 3, 1; *Convorbiri duhovnicești*, XVIII, 13-14.

[114] *Cuvânt ascetic*, 21.

[115] *Convorbiri duhovnicești*, XVIII, 13.

arată și el că „omul cu adevărat răbdător duce povara necazului fără a se lăsa doborât de ea";[116] „omul răbdător aleargă la răbdare ca la un port în care își află liniștea cea mai deplină; paguba pe care i-o pricinuiești nu poate mișca stânca pe care stă; jignirile tale nu pot dărâma turnul în care s-a suit".[117]

Virtutea răbdării se câștigă înainte de toate prin dragostea de Dumnezeu, care-l face pe om să-L ia drept pildă în tot ce face pe Iisus, Care, „răsplătit cu nerecunoștință și cu hulă, se purta cu îndelungă răbdare; bătut și omorât de ei, răbda, neînvinuind pe cineva".[118] „Cel ce a dobândit în sine dragostea dumnezeiască nu ostenește urmând Domnului Dumnezeului său, asemenea dumnezeiescului Ieremia (XVII, 7), ci suferă cu vitejie orice osteneală, batjocură și ocară, neluând în seamă câtuși de puțin răul, de la nimeni".[119]

Răbdarea se naște, de asemenea, și din iubirea aproapelui,[120] dar mai ales din smerenie. De aceea, Sfântul Ioan Casian spune că „virtutea răbdării nu izvorăște din nimic altceva decât din umilință, care... îndură cu mărinimie orice jignire venită de la alții".[121]

Răbdarea este una dintre virtuțile de cel mai mare folos pentru mântuirea omului. „Prin răbdarea voastră veți dobândi sufletele voastre", învață Iisus (Lc. 21, 19). Ea se vădește a fi un leac potrivit pentru toate bolile sufletului,[122] și nu numai pentru mânie. „Răbdarea este un leac prielnic inimii", scrie Sfântul Ioan Casian.[123] De asemenea, ea are o mare putere de ferire a omului de patimi. „Nu numai că prin ea păstrăm cele ce ne sunt de folos; dar ea ne apără de cele care ne sunt contrare", arată Sfântul Ciprian.[124] Iar Sfântul Ioan Gură de Aur spune că ea „scoate duhurile rele din suflet"[125] și-l ferește de săgetările lor.[126]

Dar răbdarea nu numai că-l izbăvește și-l ferește pe om de rău, dar este totodată și „izvor al tuturor bunătăților".[127] Astfel, ea este de cel mai mare folos pentru restabilirea sănătății sufletești.

Mai întâi de toate, răbdarea dă sufletului puterea de a lupta și de a se nevoi în vederea sporirii duhovnicești.[128] „Ea dă o putere de neînvins", arată

---

[116] *Omilii la Fapte*, VI, 4.
[117] *Omilii la I Corinteni*, XXXIII, 1.
[118] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, IV, 55. Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Ioan*, LXXXIV, 1.
[119] *Capete despre dragoste*, I, 28.
[120] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la I Corinteni*, XXXIII, 1.
[121] *Așezămintele mănăstirești*, VII, 31. Cf. IV, 32, 9.
[122] Cf. Sf. Ciprian, *Despre folosul răbdării*, 20.
[123] *Convorbiri duhovnicești*, XII, 6.
[124] *Despre folosul răbdării*, 14.
[125] *Omilii la Ioan*, LXXXIV, 1.
[126] Cf. *Omilii la I Corinteni*, XXXIII, 1.
[127] *Ibidem*.
[128] Cf. Sf. Ciprian, *Despre folosul răbdării*, 17. Cf. 14.

Sfântul Ioan Gură de Aur.[129] Pe lângă aceasta, pentru că tămăduiește sufletul de mânie și de orice altă tulburare iscată de patimi, a căror tărie ea o slăbește, răbdarea aduce sufletului pacea și statornicia în bine.[130]

Răbdarea este pricinuitoare a nenumărate virtuți,[131] îndeosebi a curăției și neprihănirii.[132] Ea face neclintită înfrânarea.[133] Răbdarea este virtutea care-i unește pe oameni întreolaltă, prin ea se regăsește și se menține buna înțelegere între ei,[134] așa cum arată Sfântul Pavel, atunci când învață: „Umblați cu vrednicie... cu toată smerenia și blândețea, cu îndelungă-răbdare, îngăduindu-vă unii pe alții în iubire, silindu-vă să păziți unitatea Duhului, întru legătura păcii" (Efes. 4, 2).

Din răbdare îi vine omului mângâierea de sus și bucuria cea duhovnicească. Astfel, Sfântul Isaac Sirul scrie: „Când se înmulțește răbdarea în sufletele noastre, e semn că am primit în ascuns harul mângâierii. Tăria răbdării e mai mare ca gândurile de bucurie ce se ivesc în inimă".[135]

Părinții îndeamnă ca blândețea și răbdarea să fie însoțite de iubire, care apare astfel ca a treia virtute prin care omul se poate împotrivi mâniei.[136]

De altfel, trebuie spus că între iubire și răbdare există o legătură foarte strânsă. Pe de o parte, iubirea implică răbdarea, care este una dintre însușirile ei, după cum arată Sfântul Apostol Pavel: „Dragostea îndelung rabdă" (1 Cor. 13, 4). La întrebarea: „Cum îmblânzește iubirea iuțimea ?", Sfântul Maxim răspunde: „Fiindcă are puterea să se milostivească și să facă bine aproapelui, și să fie cu îndelungă răbdare față de el, și să îndure cele ce-i vin de la el (...). Având-o, prin urmare, pe acestea, îmblânzește iuțimea celui ce a dobândit-o".[137] Sfântul Ciprian, tâlcuind cuvântul de mai sus al Apostolului, zice că iubirea nu poate fi statornică și tare decât dacă a fost călită prin răbdarea tuturor încercărilor.[138] Pe de altă parte, pentru a fi cu adevărat virtuoasă, răbdarea trebuie să izvorască din iubire, căci, așa cum arată Sfântul Ioan Gură de Aur, „uneori, ea poate duce la răzbunare", pentru că „întețește

[129] *Scrisori către Olimpiada*, VII, 4.

[130] Cf. Sf. Ciprian, *Despre folosul răbdării*, 17. Sf. Ioan Gură de Aur, *Scrisori către Olimpiada*, VII, 4. Cf. *Omilii la Fapte*, VI, 3.

[131] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Scrisori către Olimpiada*, VII, 4.

[132] Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, XII, 6 („Cu cât va înainta cineva în pacea și răbdarea inimii, cu atât va avea bune roade și în curăția trupului"). Sf. Ciprian, *Despre folosul răbdării*, 20.

[133] Cf. Evagrie, *Tratatul practic*, Prolog.

[134] Cf. Sf. Grigorie cel Mare, *Comentariu la Iov*, LXXII, 21. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, IX, 7. Sf. Ciprian, *Despre folosul răbdării*, 15.

[135] *Cuvinte despre nevoință*, 73.

[136] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, VIII, 29.

[137] *Cuvânt ascetic*, 20.

[138] *Despre folosul răbdării*, 15.

flacăra în sufletele aprinse de mânie" și „aduce ură și ranchiună",[139] ceea ce ne îndreptățește să spunem că „răbdarea lipsită de mărinimie este de-a dreptul un cusur".[140] De aceea – spune Sfântul Părinte –, Apostolul, după ce zice: „Dragostea îndelung rabdă", adaugă: „dragostea este binevoitoare" și: „dragostea nu pizmuiește" (1 Cor. 13, 4), îndemnând: „îngăduiți-vă unii pe alții în iubire" (Efes. 4, 2).

Iar pentru a ajunge la o asemenea iubire față de semeni, calea cea mai sigură este rugăciunea pentru el. „Ți-a venit vreo ispită de la fratele și supărarea te-a dus la ură ? Nu te lăsa biruit de ură, ci învinge ura cu dragostea. Și vei învinge în chipul acesta: rugându-te pentru el cu adevărat lui Dumnezeu".[141] Și tot el învață: „Dacă îți amintești răul de la cineva, roagă-te pentru el și vei opri patima din mișcare".[142] Iar în altă parte, spune: „Pentru ținerea de minte a răului, roagă-te pentru cel ce te-a supărat și te vei izbăvi".[143]

Cât privește natura și roadele iubirii, vom vorbi despre ele la vremea cuvenită, când vom prezenta această virtute sub toate aspectele ei.

---

[139] *Omilii la 1 Corinteni*, XXXIII, 1.
[140] *Ibidem*.
[141] *Capete despre dragoste*, IV, 22.
[142] *Ibidem*, III, 90. Cf. Evagrie, *Către monahi*, 14. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, VIII, 6.
[143] *Capete despre dragoste*, III, 13.

7

Tămăduirea fricii. Frica de Dumnezeu

Frica şi stările legate de ea, ca teama, neliniştea, spaima, anxietatea, angoasa, sunt fundamental legate, aşa cum am văzut, de alipirea de bunurile materiale. Omul nu se poate deci tămădui de ele decât desprinzându-se de lumea aceasta[1] şi aruncând toată grija la Dumnezeu, cu nădejdea tare că prin pronia Sa va primi toate cele ce-i sunt de trebuinţă. Iisus însuşi ne învaţă: „Nu duceţi grijă, spunând: Ce vom mânca, ori ce vom bea, ori cu ce ne vom îmbrăca ? Că după toate acestea se străduiesc neamurile; ştie doar Tatăl vostru Cel ceresc că aveţi nevoie de ele. Căutaţi mai întâi împărăţia lui Dumnezeu şi dreptatea Lui, şi toate acestea se vor adăuga vouă. Nu vă îngrijiţi de ziua de mâine" (Mt. 6, 31-34). În lumina acestei învăţături, Sfântul Isaac Sirul spune: „De crezi că Dumnezeu poartă grijă de tine, pentru ce te îngrijeşti de cele vremelnice şi de trebuinţele trupului tău ? (...) Aruncă grija ta asupra Domnului, şi El te va hrăni (Pilde 3, 25). Şi nu te vei înfricoşa de spaima ce vine asupra ta";[2] „apropie-te, zice, ca să nădăjduieşti întru Mine, şi te vei odihni de orice lucru şi de orice teamă".[3]

Cea dintâi pricină a fricii este, aşa cum am văzut, lipsa de credinţă. De aici urmează că în sufletul celui cu credinţă puternică în Dumnezeu frica nu-şi mai are locul. „Credinţa neclintită – spune Evagrie – nu primeşte bântuielile fricii".[4] Cel care crede cu tărie în Dumnezeu şi în purtarea Sa de grijă are siguranţa că va primi de la El în orice împrejurare ajutor şi apărare, şi deci n-are a se teme de nimic, nici de întâmplările vieţii, nici de duşmănia oamenilor, nici chiar de moarte. Sfântul Pavel aminteşte că „Însuşi Dumnezeu a zis: Nu te voi lăsa, nici nu te voi părăsi"; pentru aceea, putem zice cu credinţă tare: „Domnul este într-ajutorul meu; nu mă voi teme !" (Evr. 13, 5-6). Iar Psalmistul spune: „Domnul este luminarea mea şi mântuirea mea; de cine mă voi teme ? Domnul este apărătorul vieţii mele; de cine mă voi înfricoşa ? (...) De s-ar rândui împotriva mea oştire, nu se va înfricoşa inima mea (...)" (Ps. 26, 1-2, 5); „Că de voi şi umbla în mijlocul morţii, nu mă voi teme de rele; că Tu cu mine eşti" (Ps. 22, 4).

---

[1] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la statui*, XVIII, 4.
[2] *Cuvinte despre nevoinţă*, 5.
[3] *Ibidem*, 58.
[4] *Capete gnostice*, IV, 48.

Nu credința să îl scapă pe om de frică, ci ajutorul lui Dumnezeu, care-i vine ca răspuns la credința în El și-l sprijină și-l întărește.[5] Astfel, Sfântul Isaac Sirul spune: „Când vede (omul) că inima lui nu are liniște din partea fricii și tremuratului, va înțelege și va cunoaște că această frică îi arată că este lipsit de altcineva, care să-l ajute. Căci inima dă mărturie prin frica ce-o apasă și o războiește înăuntru că-i lipsește cineva. (...) Căci ajutorul lui Dumnezeu este, zice, cel ce mântuiește".[6]

Iar acest ajutor omul trebuie să-l ceară prin multă rugăciune, cu credința că Dumnezeu i-l poate da și cu nădejdea că-l va primi.[7] Leacul cel mai puternic împotriva fricii și a celorlalte patimi care-i stau în preajmă – neliniștea, anxietatea, angoasa – este îndeosebi „rugăciunea lui Iisus". Sfântul Ioan Scărarul învață așa: „Lovește-i și biruiește pe vrăjmași cu numele lui Iisus, căci nu e în cer și pe pământ armă mai tare. Izbăvit de boală, preamărește pe Cel ce te-a izbăvit. Căci mulțumindu-I, te va acoperi în veci".[8] Iar Evagrie scrie: „Cel ce are grijă de rugăciunea curată va pătimi de la draci ocări, loviri, strigăte și vătămări. Dar nu va cădea, nici nu-și va părăsi gândul, zicând către Dumnezeu: «Nu mă voi teme de rele, căci Tu cu mine ești» și cele asemenea".[9] Tot el arată că „este firesc ca cel a cărui minte este întotdeauna îndreptată spre Dumnezeu, având în partea mânioasă deplina aducere-aminte de El, iar partea poftitoare cu totul întinsă spre El, să nu se teamă de cei care umblă răcnind în jurul trupurilor, adică de duhurile răzvrătite, care ne dușmănesc".[10] Într-adevăr, prin rugăciunea inimii omul se află tot timpul unit cu Dumnezeu, primind ajutorul Lui neîncetat, astfel că nici o pricină de teamă nu i se poate strecura în suflet. „Un bătrân a zis: Fie că dormi, fie că veghezi și în tot ce faci să-L ai pe Dumnezeu înaintea ochilor, și nu va putea vrăjmașul să te înspăimânte. Dacă gândul tău rămâne ațintit la Dumnezeu, puterea Lui rămâne și ea în tine".[11] Cu cât rugăciunea este mai curată, cu atât piere frica. „Semnul că s-a ajuns la (rugăciunea adevărată) este că omul nu se mai tulbură chiar dacă lumea întreagă s-ar porni împotriva lui", scrie Sfântul Varsanufie.[12] La stingerea fricii și a patimilor iscate de ea se ajunge, în acest caz, datorită prezenței continue a puterii dumnezeiești în sufletul omului, adusă de rugăciunea neîncetată. Dar omul se poate izbăvi de frică și rugându-se anume lui Dumnezeu pentru aceasta. Astfel, Avva Ioan din Singurătate spune: „Dacă cerem de la Domnul, El ne dă putere și ne ajută să scăpăm de frică".[13] Iar un cuvânt al bătrânilor ne spune că: „Întrebat-a oarecine pe avva Theodor: De se va

---

[5] Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 131. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 5.
[6] *Cuvinte despre nevoință*, 21.
[7] Cf. *ibidem*.
[8] *Scara*, XX, 6.
[9] *Cuvânt despre rugăciune*, 97.
[10] *Capete gnostice*, IV, 73.
[11] *Apoftegme*, N 377.
[12] Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 150.
[13] *Dialog despre suflet și patimile omenești*, ed. Hausherr, p. 94.

întâmpla vreo năprasnă, și tu te temi, avvo ? I-a zis lui bătrânul: De se va lipi cerul de pământ, Theodor nu se teme. Căci s-a rugat lui Dumnezeu ca să se ridice de la dânsul frica".[14]

Lucrarea de tămăduire a fricii implică din partea omului lepădarea voii proprii și o stare de smerenie. Astfel, unui frate care-l întreabă: „Ce trebuie să facă cineva ca să scape de tulburarea gândurilor", Sfântul Varsanufie îi răspunde: „Taie voia ta în toate și păstrează smerita cugetare (...) și vei fi izbăvit prin harul lui Dumnezeu. Și oriunde vei fi, neliniștea nu va avea putere asupra ta".[15] Am văzut că frica este legată de mândrie, și atâta vreme cât omul se încrede în propriile sale puteri, el este bântuit de această patimă. Pentru a putea s-o biruiască prin puterea lui Dumnezeu, pentru a primi această putere și a o păstra mereu în suflet, omul trebuie să se lepede de sine și să-și recunoască neputința; altfel harul dumnezeiesc nu se poate sălășlui în el. De aceea Sfântul Isaac Sirul spune că cel care vrea să fie izbăvit de frică trebuie să se roage mai întâi să câștige smerenia: „Cu cât înmulțește (rugăciunea), cu atât se smerește mai mult în inima sa. (...) Iar când omul se smerește, îndată îl înconjoară mila, și atunci inima simte ajutorul lui Dumnezeu. Și află în el o putere de încredere ce se mișcă în ea".[16]

Tot așa, omul poate birui frica prin iubire, căci, după cuvântul Apostolului Ioan: „În iubire nu este frică, ci iubirea desăvârșită alungă frica (...)" (1 In 4, 18). Urmând acestuia, Sfântul Ioan Scărarul arată că „cel ce s-a umplut de iubire" este fără frică.[17] Aceasta este adevărat în ceea ce privește iubirea față de aproapele: cel care-l iubește pe fratele său nu se teme de el. Dar, fundamental, această învățătură se referă la iubirea lui Dumnezeu, care scoate din sufletul omului frica lumească și îndeosebi frica de moarte, care, cel mai adesea, este pricina a toată frica.[18] Din iubirea lui Dumnezeu omul primește „puterea de încredere", care biruie frica;[19] unit cu Cel căruia îi sunt supuse toate, nimic nu-i poate face rău, nimic nu poate să-l vatăme.[20] Prin iubire omul ajunge să viețuiască în preajma lui Dumnezeu și se înstrăinează de cele ale lumii, fie ele din afara lui, fie lăuntrice, care-i înfricoșează inima, și se desfată de bunătățile duhovnicești, care nu pot fi nicicum luate de la el. „Câtă vreme ești cu oamenii, așteaptă-te la necazuri și la primejdii și la bântuielile vânturilor nemateriale; dar când vei ajunge la cele gătite ție, atunci vei fi fără frică", scrie Sfântul Varsanufie.[21]

---

[14] *Patericul*, Pentru Avva Theodor al Fermei, 23.
[15] *Scrisori duhovnicești*, 150.
[16] *Cuvinte despre nevoință*, 21.
[17] *Scara*, XXX, 4.
[18] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 58.
[19] Cf. *ibidem*, 21.
[20] Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 196.
[21] *Ibidem*, 8.

Omul cu adevărat trebuie să se tămăduiască de frică, însă el nu trebuie să lepede din suflet orice fel de teamă, căci „nu orice frică este patimă".[22] Există, așa cum am văzut, o frică virtuoasă, pe care Dumnezeu i-a dat-o omului ca mijloc de mântuire și pe care Părinții o numesc „frică mântuitoare", „neliniște mântuitoare" și în alte feluri asemănătoare. Această frică este numită de tradiția ascetică „frica de Dumnezeu". Frica pătimașă trebuie nimicită pentru a face loc temerii de Dumnezeu. În fapt, ambele forme de frică se întemeiază pe tendința firească a omului de a se teme.[23] Numai că prima se iscă din pricina lumii acesteia și nu se îndreaptă, așa cum se cuvine naturii ei, spre Dumnezeu. Ca și în cazul celorlalte patimi, trebuie deci ca omul s-o convertească, s-o întoarcă spre Dumnezeu. Bazându-se pe una și aceeași tendință a sufletului, ele se exclud una pe alta. De aceea unul dintre remediile fundamentale în cazul fricii este tocmai frica de Dumnezeu, care, pe măsură ce sporește în inima omului, micșorează frica pricinuită de lume și îi ia locul. „Cel care se teme de Domnul n-are teamă de nimic și nu tremură" (Înț. Sir. 34, 14). Iar Sfântul Ioan Scărarul, vorbind despre teama de Dumnezeu, spune că frica aceasta „alungă toată frica".[24] Tot el spune: „Cel ce s-a făcut rob Domnului nu se va teme decât numai de Stăpânul său. Dar cel care nu se teme încă de Acesta se teme și de umbra sa".[25] Avva Serapion arată că „dacă omul ia aminte înaintea lui Dumnezeu cu frică în tot ceasul, nimic dintr-ale vrăjmașului nu pot să-l îngrozească".[26] Sfântul Simeon Noul Teolog spune și el că „cel ce se teme de Domnul nu are frică de asaltul dracilor, nici de neputincioasele lor atacuri, dar nici de amenințările oamenilor răi".[27]

Frica de Dumnezeu poate fi socotită în toate privințele ca o virtute fundamentală. În Sfintele Scripturi sunt numeroase textele în care este vorba despre ea,[28] iar Părinții o prezintă ca pe o condiție a mântuirii.[29] Sfântul Ioan Casian spune: „Începutul mântuirii noastre și al priceperii este, după Scriptură, frica de Dumnezeu (Pilde 9, 10)".[30] Iar Sfântul Varsanufie scrie: „Dacă nu dovedim prin fapte amintirea fricii de Dumnezeu și străpungerea pricinui-

---

[22] Clement Alexandrinul, *Stromate*, II, 8, 40.
[23] Ceea ce îi face pe mulți Părinți să îndemne: „Să ne temem de Domnul ca de fiare. Această comparație este folosită de doi dintre marii învățători ai sfintelor nevoințe: Sf. Macarie Egipteanul (*Apoftegme*, Eth. Pat. 417) și Sfântul Ioan Scărarul (*Scara*, I, 26).
[24] *Scara*, VI, 10.
[25] *Ibidem*, XX, 10. Cf. Evagrie, *Cuvânt despre rugăciune*, 100.
[26] *Patericul*, Pentru Avva Serapion, 3.
[27] *Cele 225 de capete*..., 68. Cf. 69 („Cel ce umblă întru frica de Dumnezeu, chiar dacă petrece în mijlocul oamenilor răi, nu se teme").
[28] Cât privește Noul Testament, a se vedea: Lc. 18, 2, 4; 23, 40; Fapte 9, 31; 10, 2, 22; 13, 16, 26; Rom. 3, 18; 2 Cor. 5, 11; 7, 1; Efes. 5, 21; Filip. 2, 12; 1 Pt. 1, 17; 2, 17; Apoc. 14, 7; 19, 5.
[29] A se vedea, de pildă, *Patericul*, Pentru Avva Evprepie, 6.
[30] *Așezămintele mănăstirești*, IV, 43.

tă de aceasta, ne osândim".[31] În ceea ce-l privește, Sfântul Isaac Sirul spune și el: „Frica de Dumnezeu este începutul vieții celei adevărate a omului".[32]

Există două forme ale fricii de Dumnezeu,[33] corespunzătoare celor două trepte ale acestei virtuți.[34]

a) Pe treapta de jos stă frica de judecata lui Dumnezeu, în această viață[35] sau în veacul ce va să vină,[36] și de amenințarea chinurilor,[37] pe care Părinții le numesc „pedeapsă". Am arătat în altă parte[38] că acest termen nu trebuie înțeles în sensul că un Dumnezeu răzbunător și crud i-ar pedepsi pe cei care încalcă poruncile Sale, ci ca suferință a sufletului înstrăinat de Dumnezeu și lipsit de bunătățile duhovnicești care-i fuseseră menite și pe care singur omul și-o aduce prin păcat, judecata lui Dumnezeu nefăcând altceva decât să-i descopere dreapta măsură.[39]

Această frică este frica „începătoare", cea pe care o cunosc „începătorii".[40] Căci scris este: „Începutul înțelepciunii este frica de Domnul" (Ps. 110, 10; cf. Pilde 1, 7; 9, 10).

Trei sunt pricinile – spun Părinții – pentru care poate părăsi omul răul și care-l fac să se alipească de Dumnezeu: frica de pedeapsă, nădejdea bunătăților viitoare și iubirea lui Dumnezeu.[41] Primele două „sunt proprii acelor oameni care tind să înainteze în virtuți",[42] dar care se află încă în starea robilor (cf. Gal. 4, 1); a treia este a celor desăvârșiți, căci „este a lui Dumnezeu și a acelora care au primit în ei chipul și asemănarea lui Dumnezeu",[43] a celor

---

[31] *Scrisori duhovnicești*, 397.

[32] *Cuvinte despre nevoință*, 1.

[33] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 81, 82. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, XI, 6, 7, 13. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, IV, 1 („Sunt două frici. Una începătoare și una desăvârșită").

[34] Cf. Sf. Ioan Casian, *loc. cit.* Avva Dorotei, *loc. cit.*

[35] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, VII, 12.

[36] Cf. *Patericul*, Pentru Avva Ilie, 1: „Zis-a avva Ilie: Eu de trei lucruri mă tem: când va vrea să iasă sufletul meu din trup, când voi vrea să întâmpin pe Dumnezeu și când va fi să iasă hotărâre asupra mea".

[37] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 81, 82. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, XI, 6, 13. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, IV, 1. Sf. Grigorie de Nyssa, *Tâlcuire amănunțită la Cântarea Cântărilor*, I („Unii dobândesc mântuirea și prin frică, atunci când, gândindu-se la amenințarea chinurilor din gheenă, se despart de rău"). Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, VII, 12; XXVII, 34.

[38] *Teologia bolii* (trad. rom.), Sibiu, 1997, p. 32-33.

[39] A se vedea, cu privire la acest subiect, Clement Alexandrinul, *Pedagogul*, VIII, 69, 1. Sf. Irineu al Lyonului, *Contra ereziilor*, V, 27, 2; 28, 1.

[40] Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, XI, 13. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, IV, 1. Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mari*, 4.

[41] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *loc. cit.*, Cuvânt înainte. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, XI, 6. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, IV, 2.

[42] Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, XI, 6.

[43] *Ibidem.*

care nu mai sunt robi, ci fii și moștenitori ai Săi (cf. Gal. 4, 7). „Dacă tinde așadar cineva către desăvârșire – scrie Sfântul Ioan Casian –, de la acea primă treaptă de teamă, despre care am spus că în mod propriu este o stare de robie (...), înaintând de pe o treaptă pe alta, se va urca pe aceea a speranței (...), către a treia treaptă, a fiilor (....), treapta dragostei (...). De aceea, să ne străduim să ne ridicăm cu desăvârșită ardoare a minții de la această teamă la speranță, iar de la speranță la dragostea de Dumnezeu și de virtuți".[44]

Atunci când Părinții spun că prima formă a fricii este a celor începători, înțeleg prin aceasta pe cei care n-au atins desăvârșirea, pe cei care nu sunt încă sfinți. Deci, această frică o au și se și cuvine s-o aibă chiar cei sporiți duhovnicește.[45] Avva Dorotei nu se ferește să spună monahilor: „Frica începătoare ține de alcătuirea noastră".[46]

Totuși omul este chemat să-și stingă această frică și să treacă dincolo de ea, ajungând la iubirea desăvârșită, așa cum învață Apostolul Ioan: „În iubire nu este frică, ci iubirea desăvârșită alungă frica, pentru că frica are cu sine pedeapsa, iar cel ce se teme nu este desăvârșit în iubire" (1 Ioan 4, 18). Urmând acest cuvânt, Sfântul Maxim Mărturisitorul scrie: „Prima temere este scoasă afară de dragostea desăvârșită a sufletului (1 In 4, 18), pe care a dobândit-o și care nu se mai teme de chinuri".[47] De aceea, Sfântul Antonie cel Mare poate spune: „Eu nu mă mai tem de Dumnezeu, ci Îl iubesc pe El. Că dragostea scoate afară frica".[48]

Se cuvine să arătăm însă că, așa cum o spun cu dinadinsul Apostolul Ioan și toți Părinții, numai iubirea desăvârșită face frica cu totul nefolositoare. Atâta vreme însă cât omul nu este cu totul curățit de patimi și n-a atins starea de nepătimire și deplinătatea iubirii, frica are toate motivele să stăruie și este prețioasă pentru mântuirea lui. Sfântul Diadoh al Foticeei spune limpede: „Frica este starea proprie drepților care încă se curățesc, fiind împreunată pe jumătate cu dragoste. Iar dragostea desăvârșită este proprie drepților curățiți deplin, în care nu mai este frică. «Căci dragostea desăvârșită, zice, scoate afară frica» (1 In 4, 18). (...) De aceea zice Scriptura într-un loc: «Temeți-vă de Dumnezeu toți sfinții Lui» (Ps. 33, 9); iar în alt loc: «Iubiți pe Domnul toți cuvioșii Lui» (Ps. 30, 25). Prin acesta învățăm limpede că frica de Dumnezeu este proprie drepților care se curățesc încă, fiind împreunată, cum s-a zis, pe jumătate cu dragoste; iar dragostea desăvârșită e proprie drepților curățiți, în care nu mai este gândul vreunei temeri, ci o ardere neîncetată și o alipire a sufletului de Dumnezeu prin lucrarea Duhului Sfânt".[49]

---

[44] *Ibidem*, 7.

[45] Sf. Ioan Scărarul spune aceasta în repetate rânduri și în termenii cei mai tari. A se vedea *Scara*, VII, 12; XXVII, 34; XXVIII, 7, 31; XXX, 5.

[46] *Învățături de suflet folositoare*, IV, 3.

[47] *Capete despre dragoste*, I, 82. Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXX, 4.

[48] *Patericul*, Pentru Avva Antonie, 34.

[49] *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 16.

Se cuvine ca frica să stăruie în sufletul omul atâta vreme cât iubirea n-a ajuns la desăvârșire pentru că ea contribuie în mare parte la curățirea omului de păcate și la atingerea nepătimirii, fără de care nu poate omul atinge deplinătatea iubirii. Putem spune chiar că fără frică – care și ea implică o anumită curăție –, omul nu poate ajunge la iubirea desăvârșită. Sfântul Isaac o spune răspicat, arătând că ea este cea care-l mișcă și-l îndrumă pe om spre pocăință și îndeosebi prin ea se ajunge la curăția inimii: „Precum nu este cu putință a trece marea cea mare fără corabie, așa nu poate trece cineva spre dragoste fără frică. Marea cea rău mirositoare așezată între noi și raiul înțelegător, n-o putem străbate decât prin corabia pocăinței, mânată de vâslașii fricii. Dacă vâslașii aceștia ai fricii nu cârmuiesc corabia pocăinței, prin care se străbate marea lumii acesteia spre Dumnezeu, ne înecăm în marea cea rău mirositoare. Pocăința este corabia; frica este cârmaciul ei; dragostea este limanul dumnezeiesc".[50] Sfântul Maxim spune și el că „temerea de Dumnezeu... face să se nască în noi nepătimirea, maica iubirii".[51] Iar Sfântul Diadoh al Foticeei spune din nou cu toată limpezimea: „Nimeni nu poate să iubească pe Dumnezeu cu toată inima dacă mai întâi nu se va teme de El întru simțirea inimii. Căci numai curățindu-se și înmuindu-se sufletul prin înrâurirea temerii, vine la dragoste lucrătoare. Dar nu va veni cineva la temerea de Dumnezeu în chipul arătat dacă nu va părăsi toate grijile lumești. Căci numai când ajunge mintea la liniște multă și la negrijă, o strâmtorează frica de Dumnezeu, curățind-o întru simțire multă de toată grosimea pământească, ca astfel să o aducă la marea dragoste a bunătății lui Dumnezeu".[52] Și încheie astfel: „Să avem deci ca laudă neîncetată, mai presus de toate laudele, mai întâi frica de Dumnezeu, apoi dragostea, care este plinirea legii desăvârșirii în Hristos".[53]

Sfântul Grigorie Palama arată și el rostul pedagogic și curățitor al fricii și faptul că ea este cu totul de trebuință pentru om, socotind-o pricinuitoare și mijlocitoare a iubirii, și deci a însăși vederii lui Dumnezeu: „Curățirea sufletului are ca începătoare frica de Dumnezeu (cf. Pilde 1, 7), din care se naște rugăciunea neîncetată către Dumnezeu întru durerea inimii și lucrarea poruncilor evanghelice. Și reîmpăcându-se omul cu Dumnezeu prin rugăciune și împlinirea poruncilor, frica se preschimbă în iubire, iar îndurerarea din vremea rugăciunii se preface în bucurie de nespus, care face să răsară floarea cunoștinței celei sfinte".[54] Sfântul Isaac Sirul învață și el că frica este condiția esențială a desăvârșirii în virtute, a iubirii și a cunoașterii lui Dumnezeu, și deci cale duhovnicească de neocolit pentru cei care vor să ajungă la capătul doririlor: „Cunoștința duhovnicească urmează, prin fire, după lucrarea virtuților. Dar amândurora le premerge frica și dragostea; iar dragostei îi pre-

---

[50] *Cuvinte despre nevoință*, 72.

[51] *Capete despre dragoste*, I, 81.

[52] *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 16. Cf. 17.

[53] *Ibidem*, 17.

[54] *Triade*, I, 1, 7.

merge iarăși frica. Tot cel ce zice cu nerușinare că se pot câștiga cele din urmă înainte de lucrarea celor dintâi a pus în sufletul său cea dintâi temelie a pierzării. Căci aceasta este calea Domnului: cele din urmă se nasc din cele dintâi".[55]

b) A doua formă de frică ține de iubirea desăvârșită.[56] Ea se naște din iubirea lui Dumnezeu, care o izgonește pe cea dintâi. Este frica de a nu fi despărțit sau înstrăinat de Dumnezeu, frica de a fi lipsit de „îndrăzneala dragostei".[57] După cum spune cu multă dreptate Clement Alexandrinul, „nu te temi de Dumnezeu, ci te temi să nu cazi din harul lui Dumnezeu".[58] „Cel care are iubirea adevărată – spune Avva Dorotei –, pe care Sfântul (Apostol Ioan) o numește desăvârșită, această iubire îl duce pe el la frica desăvârșită. Căci se teme și păzește voia lui Dumnezeu (....) pentru că, așa cum am spus, a gustat din dulceața de a fi împreună cu Dumnezeu și îi este frică să nu cadă din ea, îi este frică să nu fie lipsit de ea".[59] Iar Sfântul Ioan Casian, care descrie pe larg această teamă plină de măreție, citând și textele din Sfânta Scriptură în care se vorbește despre ea, spune: „Cel ce va fi întărit în desăvârșirea dragostei, trebuie să se ridice pe o treaptă mai înaltă, și anume la acea sublimă teamă a dragostei, pe care n-o zămislește nici frica de pedeapsă, nici dorința de răsplată, ci măreția iubirii, prin care fiul îl respectă pe prea îngăduitorul său tată, sau fratele pe frate, sau prietenul pe prieten, sau soția pe soț, cu simțământ deplin, de vreme ce aceasta nu de cearta și de bătaia lui se teme, ci de o ușoară slăbire a afecțiunii, simțământ pornit dintr-un devotament întotdeauna curat, manifestat nu numai în vorbe, ci și în toate faptele, cu grija ca nu cumva să se ofilească câtuși de puțin floarea dragostei lui".[60]

Frica aceasta este „frica desăvârșită",[61] „a celor sfinți și desăvârșiți, a celor care au ajuns la măsura iubirii".[62] Sfinții, spune Avva Dorotei, „nu mai fac voia lui Dumnezeu de frica chinurilor (...), ci, pentru că Îl iubesc (...), se tem să facă ceva contrar voii Celui iubit (...). Căci sfinții nu mai fac voia Lui din frică, ci se tem pentru că-L iubesc".[63] Sfântul Ioan Casian arată și el că „la această teamă, așadar, sunt poftiți nu păcătoșii, ci sfinții, precum spune în cuvinte profetice Psalmistul: «Temeți-vă de Dumnezeu toți sfinții Lui, fiind-

[55] *Cuvinte despre nevoință*, 44.
[56] Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, XI, 13. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 81, 82 („A doua temere este împreunată pururea... cu dragostea").
[57] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 81.
[58] *Stromate*, II, 8, 40.
[59] *Învățături de suflet folositoare*, IV, 1.
[60] *Convorbiri duhovnicești*, XI, 13.
[61] A se vedea Avva Dorotei (*Învățături de suflet folositoare*, IV, 2 și 3), a cărui învățătură pe această temă este întru totul asemănătoare cu cea a Sf. Ioan Casian.
[62] *Ibidem*, IV, 1. Cf. 2.
[63] *Ibidem*, IV, 2.

că nimic nu le lipsește celor ce se tem de El» (Ps. 33, 9). Este sigur că nimic nu-i lipsește celui ce se teme de Dumnezeu cu această teamă. (...) Despre această teamă vorbește profetul, când spune că Duhul Sfânt s-a coborât în șapte forme asupra Omului-Dumnezeu, la nașterea Sa în trup. «Se va odihni, spune el, asupra Sa Duhul Domnului: duhul înțelepciunii, duhul înțelegerii, duhul chibzuinței și al puterii, duhul științei și al evlaviei» (Is. 11, 2), adăugând ca pe ceva de căpetenie: «Și-L va umple duhul temerii de Domnul» (Is. 11, 3). În aceste cuvinte din urmă trebuie să observăm cu mare atenție că n-a zis: «Și se va odihni asupra Lui duhul temerii de Domnul», cum spusese despre celelalte, ci «Îl va umple duhul temerii de Domnul». Atât de mare este puterea virtuții sale, încât celui pe care l-a stăpânit odată pentru virtutea sa îi ocupă nu numai o parte, ci toată mintea sa. Și pe bună dreptate, fiindcă pe cel care nu se desparte niciodată de dragostea Lui această dragoste nu numai că-l umple, dar chiar îl stăpânește fără întrerupere și pentru totdeauna (...). Aceasta este așadar teama desăvârșirii, de care se spune că a fost umplut Omul-Dumnezeu, care a venit nu numai pentru a răscumpăra neamul omenesc, dar chiar pentru a-i dărui o formă de desăvârșire și pildă de virtuți".[64]

Însă nimeni nu poate ajunge la această frică dacă n-a cunoscut-o înainte pe prima: „Nu e cu putință să ajungă cineva la aceasta dacă nu o are mai întâi pe cea începătoare", spune Avva Dorotei,[65] „căci zice: «Frica de Domnul e începutul înțelepciunii» (Ps. 110, 10), și iarăși: «Frica de Dumnezeu e începutul și sfârșitul» (Pilde 1, 7; 9, 10; 22, 4)".[66]

De aceea, celui care nu s-a tămăduit pe deplin și n-a ajuns la nepătimire, nici n-a atins deplinătatea iubirii, i se cuvine să caute a dobândi frica cea începătoare. Căci, spre deosebire de frica pătimașă, teama de Dumnezeu nu se ivește de la sine, ci este o virtute pe care omul trebuie să se străduiască s-o câștige cu ajutorul lui Dumnezeu. De aceea ea și este o poruncă pentru om: „Teme-te de Dumnezeu (...). Acesta este lucru cuvenit fiecărui om" (Eccl. 12, 13); „cu frică și cu cutremur lucrați mântuirea voastră" (Filip. 2, 12); „petreceți în frică zilele vremelniciei voastre" (1 Pt. 1, 17). Omul nu poate înainta pe calea făptuirii (*praxis*) fără această stare lăuntrică, după cum arată în chip figurat Sfântul Varsanufie: „Când voiește cineva să călătorească, își ia în picioare încălțăminte (...).Când deci se știe cineva pe sine că are să facă un lucru, trebuie să înțeleagă prin pregătirea trupească pe cea duhovnicească și să-și ia încălțămintele duhovnicești, adică pregătirea prin frica de Dumnezeu și să cugete că toate trebuie să le facă cu frica lui Dumnezeu și să-și pregătească inima să cheme pe Dumnezeu, ca să-i dăruiască frica Lui".[67]

---

[64] *Convorbiri duhovnicești*, XI, 13.
[65] *Învățături de suflet folositoare*, IV, 3.
[66] *Ibidem*.
[67] *Scrisori duhovnicești*, 393.

Dar cum se poate dobândi frica de Dumnezeu ?

Ea „este rodul credinței".[68] Pe de altă parte, ea este nemijlocit legată de lucrarea poruncilor,[69] după cum spune Psalmistul: „Fericit bărbatul care se teme de Domnul; întru poruncile Lui va voi foarte" (Ps. 111, 1), „Fericiți toți cei ce se tem de Domnul, care umblă în căile Lui" (Ps. 127, 1) și Ecclesiastul: „Teme-te de Dumnezeu și păzește poruncile Lui !" (Eccl. 12, 13). Legătura dintre ele este atât de puternică, încât adesea Părinții înțeleg prin frica de Dumnezeu însăși împlinirea poruncilor.[70] Căci nu poate omul să arate că are cu adevărat această virtute decât dacă se supune voii lui Dumnezeu, cuprinsă în poruncile Sale. Pentru că, altfel, și diavolii se tem de Dumnezeu, dar nu cu o frică virtuoasă, căci recunoașterea atotputerniciei și măreției Sale nu o însoțesc de împlinirea voii Lui.

Dezlipirea de lume și negrija duhovnicească de cele pământești duc și ele la frica desăvârșită de Dumnezeu.[71] Aducerea-aminte de moarte[72] și de cele de pe urmă,[73] ca și însingurarea,[74] care sunt legate de cele pomenite mai sus, înlesnesc și ele frica cuvioasă. Tot așa, cercetarea deasă a conștiinței,[75] recunoașterea propriei păcătoșenii,[76] întristarea[77] și lacrimile[78] o zămislesc pe ea. De asemenea, Părinții îi îndeamnă pe cei care voiesc s-o câștige să stea în preajma unui om duhovnicesc care are această virtute.[79]

Să nu uităm totuși că, fiind o virtute, frica de Dumnezeu este o manifestare a harului, și nu este numai rod al strădaniei omenești, ci un dar al Lui, care trebuie cerut prin rugăciune.[80] Mai ales prin rugăciune primește omul curăția

---

[68] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 1. Cf. 18 („Credința produce în noi frica..."). Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete*,.., I, 5 („Cel ce nu se teme de Domnul, nu crede că există Dumnezeu. Dar cel ce crede că există se teme de El...").

[69] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Tâlcuire la Psalmul 111*, 1; *Tâlcuire la Psalmul 127*, 1.

[70] A se vedea, de pildă, Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 48 („Mintea caută... pe Domnul. Dar nu oricum, ci în frica Domnului, adică prin împlinirea poruncilor").

[71] Cf. idem, *Cuvânt ascetic*, 18 („Negrija deplină de cele pământești... aduce sufletul la frica lui Dumnezeu"). Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 16 („Nu va veni cineva la temerea de Dumnezeu în chipul arătat dacă nu va părăsi toate grijile lumești. Căci numai când ajunge mintea la... negrijă o strâmtorează frica de Dumnezeu").

[72] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, VII, 13. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, IV, 6 („Părinții au spus că omul dobândește frica de Dumnezeu având amintirea morții...").

[73] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 1. Avva Dorotei, *loc. cit.*

[74] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 56.

[75] Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, IV, 6.

[76] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXV, 28 („Cel ce s-a cunoscut pe sine a cunoscut în sine gândul fricii de Domnul").

[77] Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 96 („Fără necaz și întristare nu este înaintare în frica lui Dumnezeu")

[78] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, VII, 54.

[79] Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, IV, 6 („Ce voi face, părinte, ca să mă tem de Dumnezeu ? Mergi, alipește-te de un om care se teme de Dumnezeu, și din frica lui de Dumnezeu învață și tu să te temi de Dumnezeu").

[80] Cf. Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 17. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 56. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 393.

care-l face să simtă frica de Dumnezeu; căci atâta vreme cât este supus patimilor, el nu are nici frica cea mai de jos. De aceea, chiar „frica începătoare" presupune o anumită sporire duhovnicească, ea nefiind propriu-zis o virtute a „începătorilor", ci mai curând a celor îmbunătăţiţi. Astfel, Sfântul Diadoh, folosindu-se de un limbaj medical, scrie: „Rănile primite de trup, dacă s-au înăsprit şi s-au umplut de murdărie, nu simt lucrarea leacului; dar după ce sunt curăţite, simt lucrarea lui, ajungând prin el la tămăduire deplină. Aşa şi sufletul: câtă vreme e neîngrijit şi acoperit în întregime de lepra păcatelor, nu poate simţi frica lui dumnezeu, chiar dacă i-ar vesti cineva neîncetat judecata înfricoşată şi aspră a lui Dumnezeu. Dar când începe să se curăţească cu multă luare-aminte la rugăciune, simte frica lui Dumnezeu ca pe un leac adevărat al vieţii, care, mustrându-l, îl arde ca într-un foc fără durere".[81]

Roadele fricii de Dumnezeu,[82] care este cu adevărat temei şi condiţie a vieţii duhovniceşti, sunt atât de mari şi numeroase, încât Sfântul Ioan Gură de Aur spune: „Aveţi o comoară nepreţuită, mai presus de toate bogăţiile (...): frica de Dumnezeu".[83]

Mai întâi, ea îl întoarce[84] pe om de la rău, după cum învaţă Solomon (Pilde 14, 27; cf. 8, 13). Ea îl curăţă pe om de tot păcatul şi de toată patima,[85] vădindu-se astfel ca un „leac"[86] bun la toate. Sfântul Ioan Casian o numeşte cruce pe care se pironeşte nevoitorul pentru a muri lumii.[87] Iar Sfântul Diadoh al Foticeei, subliniind rostul ei tămăduitor, spune: „ca un leac adevărat al vieţii", ea „arde (sufletul) ca într-un foc (...). Aşa, curăţindu-se treptat, ajunge la curăţirea desăvârşită".[88] Sfântul Grigorie vede în ea „începătoarea" „curăţirii sufletului",[89] care „scoate toată întinăciunea şi-l netezeşte (...), făcându-l asemenea unei tăbliţe gata să primească întipărirea harurilor Duhului".[90]

Frica de Dumnezeu îl tămăduieşte pe om mai ales de patimile care îi îngreunează sufletul şi-l împiedică să sporească în viaţa duhovnicească: akedia

---

[81] *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 17.
[82] În cele ce urmează ne vom referi îndeosebi la efectele celei dintâi forme de frică, pentru că cea de-a doua depăşeşte cadrul făptuirii (*praxis*).
[83] *Omilie la Calende*, 3.
[84] Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovniceşti*, XI, 6; Avva Dorotei, *Învăţături de suflet folositoare*, IV, 6 („din frica de Domnul fiecare se abate de la rău").
[85] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la statui*, XV, 1. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVIII, 34. Cf. Avva Dorotei, *loc. cit.* („negreşit unde nu este frică de Dumnezeu, acolo este toată patima").
[86] Termenul este folosit de Sf. Ioan Gură de Aur, *loc. cit.*, 2. Sf. Diadoh al Foticeei spune şi el că teama de Dumnezeu este „leac adevărat al vieţii" (*Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 17).
[87] *Aşezămintele mănăstireşti*, IV, 35 („Crucea noastră este frica de Domnul").
[88] *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 17.
[89] *Triade*, I, 1, 7.
[90] *Ibidem*.

(„nimic nu poate alunga așa de mult trândăvia ca frica", spune Sfântul Ioan Scărarul[91]), uitarea și negrija,[92] lipsa de curaj a sufletului și moleșeala,[93] învârtoșarea inimii,[94] în sensul ascetic al cuvântului, adică nesimțirea sufletească.

De asemenea, frica curăță sufletul de poftele trupești,[95] de gândurile rele[96] și nălucirile[97] necurate. Și scoțându-le din suflet, ea îl ferește pe om de întoarcerea lor. Sfântul Vasile cel Mare spune: „Frica îndepărtează ispitele păcătoase (...). Acolo unde se află frica de Dumnezeu, întinăciunea și murdăria patimii este ștearsă din cugetul nostru".[98] Sfântul Ioan Gură de Aur spune și el: „Acolo unde este frica, poftele rele sunt împiedicate, dezlănțuirea patimilor alungată; și după cum de casa care este întotdeauna păzită de soldați nu îndrăznesc să se apropie nici tâlharii, nici ucigașii, nici vreun alt răufăcător, tot așa atunci când frica stăpânește sufletul nici o patimă necuvenită nu pătrunde în el, toate fug și dau înapoi, alungate din toate părțile de puterea de nebiruit a fricii celei mântuitoare".[99] De asemenea, frica îndepărtează din suflet grija și preocupările lumești.[100]

Frica de Dumnezeu este astfel de mare folos pentru paza inimii, fără de care nu se poate ajunge la rugăciunea curată, la iubirea desăvârșită și la vederea lui Dumnezeu. Origen spune că „nimic nu păzește inima mai bine decât teama de Dumnezeu".[101] Iar Sfântul Varsanufie vorbește despre „cei desăvârșiți, care pot să-și cârmuiască mintea și o pot ține în frica de Dumnezeu, ca să nu pornească în toate laturile și să se scufunde în cea mai adâncă împrăștiere și în tot felul de închipuiri".[102]

Frica de Dumnezeu „nu numai că alungă din inimă patimile, ea și aduce în ea mulțimea virtuților",[103] Avva Iacov spune așa: „Precum făclia în camera întunecoasă luminează, așa și frica lui Dumnezeu, când vine în inima

[91] *Scara*, XXVII, 34.
[92] Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 226 („Încălzește-ți inima în frica lui Dumnezeu, trezind-o din somnul spiritual al celor două cumplite patimi pomenite: uitarea și negrija").
[93] Cf. *ibidem*, 149 („Suntem lipsiți de curaj și ne moleșim. De unde vine aceasta ? De acolo că trupurile noastre n-au fost străpunse de frica Lui").
[94] Cf. *ibidem*, 600.
[95] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la statui*, XV, 1. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVIII, 34.
[96] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *loc. cit.* Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVIII, 34.
[97] Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 431.
[98] *Cuvânt despre facerea omului*, II, 11. Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, IV, 3.
[99] *Omilii la statui*, XV, 1.
[100] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVIII, 34.
[101] *Tâlcuire la Psalmul 140*, 3, PG 12, 1666A.
[102] *Scrisori duhovnicești*, 431. Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 1.
[103] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la statui*, XV, 1.

omului, îl luminează şi-l învaţă toate faptele cele bune şi poruncile lui Dumnezeu".[104] Iar Sfântul Ioan Gură de Aur arată că „nimic nu face să crească şi să înflorească virtutea ca simţirea necontenită a fricii de Dumnezeu".[105]

Frica de Dumnezeu este începătoare a vieţii virtuoase[106] şi condiţia ei esenţială. Mai înainte de lucrarea virtuţilor stă frica de Dumnezeu, şi toate virtuţile din ea se nasc, aşa că fără ea nu-i este cu putinţă omului să le dobândească pe acestea, spune limpede Sfântul Isaac Sirul.[107] Tot aşa spune şi Sfântul Ioan Gură de Aur: „După cum, dacă n-ai simţirea fricii, eşti departe de a face binele, tot aşa, atunci când ai în suflet teama de Dumnezeu, te îndepărtezi de la rău".[108]

Abătându-l pe om de la rău şi curăţindu-l de toată răutatea, ea îl aduce la făptuirea binelui, după cum spune Sfântul Pavel atunci când învaţă: „*Să ne curăţim pe noi de toată întinarea trupului şi a duhului, desăvârşind sfinţenia în frica lui Dumnezeu*" (2 Cor. 7, 1), adică la împlinirea poruncilor.[109] „Fericit bărbatul care se teme de Domnul" (Ps. 111, 1). De ce ? Pentru că „se străduieşte cu toată râvna să împlinească poruncile", răspunde Sfântul Vasile tâlcuind cuvintele care urmează, din acelaşi verset: „întru poruncile Lui va voi foarte" (*Ibidem*). „Pentru că nu este propriu celor ce se tem să dispreţuiască vreo poruncă pe care au primit-o sau s-o împlinească cu neglijenţă".[110]

Frica de Dumnezeu întăreşte credinţa[111] din care purcede şi care este temeiul însuşi al vieţii duhovniceşti. Împreunată cu credinţa, ea îi dă omului puterea „să le împlinească pe toate, chiar şi pe cele ce par grele şi cu neputinţă celor mulţi",[112] îl face tare şi de nebiruit pe cale,[113] „întăreşte cele dinlăuntru ale inimii",[114] dar mai ales îl face să-şi pună nădejdea în Dumnezeu.[115] Iar de aici omul capătă statornicie şi bărbăţie sufletească, atât în faţa necazurilor şi tulburărilor din această viaţă, cât şi în faţa vrăjmaşilor cu care are a se război pe calea nevoinţei; în vreme ce, dacă a părăsit frica, dimpotrivă, se arată nevolnic, supus împrăştierii şi schimbării lucrurilor din lume şi înstrăinat de bine.[116]

Înlesnită de pocăinţă, de întristarea inimii şi de lacrimi, frica este totodată izvor al acestor stări de căinţă ale sufletului, sporindu-le şi întărindu-le.[117]

---

[104] *Patericul*, Pentru Avva Iacov, 3.
[105] *Loc. cit.*
[106] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la statui*, 2. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoinţă*, 1 („Frica de Dumnezeu este începutul virtuţii").
[107] *Cuvinte despre nevoinţă*, 44.
[108] *Omilii la statui*, XV, 1.
[109] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mari*, Cuvânt înainte. Sf. Grigorie Palama: *Triade*, I, 1, 7. *Patericul*, Pentru Avva Iacov, 3.
[110] *Ibidem.*
[111] Evagrie, *Tratatul practic*, Prolog, 8 („Credinţa se întăreşte cu frica de Dumnezeu").
[112] Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, I, 69.
[113] *Ibidem.*
[114] Sf. Ioan Casian, *Aşezămintele mânăstireşti*, VI, 13.
[115] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 81.
[116] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoinţă*, 1.
[117] Cf. *ibidem*, 72. 18. Sf. Varsanufie şi Ioan, *Scrisori duhovniceşti*, 397. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la statui*, XV, 1; *Omilii la Filipeni*, III, 4.

Frica de Dumnezeu înlesnește rugăciunea și o face plină de râvnă și fierbinte.[118] Ea face să rodească rugăciunea de cerere: „E o mare bucurie să ceară cineva un lucru cu frica lui Dumnezeu. Acesta va îndrăzni să creadă că cererea lui se va împlini", scrie Sfântul Varsanufie.[119] Din ea izvorăște și rugăciunea de laudă, după cum stă scris: „Lăudați pe Domnul nostru toate slugile Lui, cei ce vă temeți de El, mici și mari" (Apoc. 19, 5); „Temeți-vă de Dumnezeu și dați slavă Lui" (Apoc. 14, 7). Tot frica de Dumnezeu naște și „rugăciunea neîncetată către Dumnezeu întru durerea inimii", cum arată Sfântul Grigorie Palama.[120] Ea face orice rugăciune curată, pentru că ea aduce trezvia sufletului.[121]

În chip deosebit însă, frica de Dumnezeu este izvorul smereniei.[122] De aceea, întrebat de un frate: „Cum vine omul la smerita cugetare ?", Avva Cronie îi răspunde: „Prin frica lui Dumnezeu".[123]

Și tot prin ea ajunge omul, așa cum am văzut, la iubire, care este cununa tuturor virtuților.[124]

Iar curățirea de patimi, nepătimirea, împlinirea poruncilor și lucrarea virtuților, a căror culme este iubirea, îl duc pe om la cunoașterea duhovnicească. De aceea, se poate spune că fără frica de Dumnezeu nu poate ajunge omul la această cunoaștere și nici la prima ei treaptă, care este înțelepciunea. Astfel, în multe rânduri citim în Sfintele Scripturi că „începutul înțelepciunii este frica de Dumnezeu" (Ps. 110, 10; Pilde 1, 7; 9, 10), iar Psalmistul spune și el: „înțelegere bună este tuturor celor ce o fac pe ea" (Ps. 110, 10). Urmând acestei învățături, Sfântul Ioan Gură de Aur spune răspicat: „Omul îmbunătățit și temător de Dumnezeu este cel mai înțelept dintre oameni", și iarăși: „cel ce se teme de Dumnezeu este plin de toată înțelepciunea".[125] Sfântul Grigorie Palama socotește frica de Dumnezeu nu numai început al înțelepciunii, ci și al vederii dumnezeiești.[126] Iar Sfântul Isaac Sirul ne arată limpede, pas cu pas, felul în care frica duce la cunoaștere: „Din credință se naște frica de Dumnezeu. Și când va urma ei prin fapte și se va urca puțin prin lucrare, se ivește cunoștința duhovnicească (...). Credința produce în noi frica, și frica ne silește să ne pocăim și să lucrăm cele bune. Și prin aceasta se dă omului cunoștința duhovnicească, care este simțirea tainelor și naște credința din vederea (contemplația) adevărată. Nu din credința singură și

---

[118] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la statui*, XV, 1.
[119] *Scrisori duhovnicești*, 262.
[120] *Triade*, I, 1, 7.
[121] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cuvânt ascetic*, 18 („Frica lui Dumnezeu aduce trezvia atenției").
[122] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, II, 3, 4.
[123] *Patericul*, Pentru Avva Cronie, 3.
[124] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXV, 28 („Cel ce călătorește cu gândul fricii de Domnul, ajunge la poarta iubirii"); XXX, 12 („Creșterea fricii pune început iubirii"). Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 44, 72.
[125] *Omilii la Ioan*, XLI, 3.
[126] *Triade*, I, 1, 7.

simplă se naşte cunoştinţa duhovnicească, ci credinţa naşte frica, şi din frica de Dumnezeu, când ne învrednicim să lucrăm prin ea, adică din lucrarea fricii de Dumnezeu în noi, se naşte cunoştinţa duhovnicească. Căci a spus Sfântul Ioan Gură de Aur că, atunci când dobândeşte cineva o voinţă ce ascultă de frica lui Dumnezeu şi de dreapta cugetare, primeşte curând descoperirea celor ascunse. Iar prin descoperirea celor ascunse înţelege cunoştinţa duhovnicească".[127] Iar Sfântul Ioan Caşian arată că frica de Dumnezeu nu foloseşte numai pentru a ajunge la cunoaştere, ci şi pentru a o păstra: „Măreţia fricii de Dumnezeu a arătat-o minunat unul dintre prooroci: «Bogăţia mântuirii, a spus el, sunt înţelepciunea şi ştiinţa; teama de Dumnezeu îi este comoara» (Isaia 33, 6). N-a putut să exprime mai limpede vrednicia şi meritul acestei temeri altfel decât spunând că bogăţia mântuirii noastre, care constă în adevărata înţelepciune şi cunoaştere a lui Dumnezeu, poate fi păstrată numai prin teama de Domnul".[128]

Sigur că această cunoaştere duhovnicească nu este un rod direct al fricii de Dumnezeu, ci este darul nepreţuit al lui Dumnezeu ca răspuns la rugăciune şi la nevoinţele omului, lucrări în care frica are un rol esenţial. De aceea Sfântul Isaac Sirul are grijă să spună: „Nu frica de Dumnezeu naşte această cunoştinţă duhovnicească (...), ci cunoştinţa aceasta se dă ca un dar lucrării din frica lui Dumnezeu".[129]

Toate cele de mai sus ne fac să înţelegem de ce Părinţii socotesc frica de Dumnezeu ca pricină de bucurie duhovnicească pentru om. Urmând Psalmistului, care exclamă: „Fericit bărbatul care se teme de Domnul" (Ps. 111, 1), Sfântul Ioan Gură de Aur spune: „Cu adevărat fericit este numai omul care se teme de Domnul"[130]; „cel care se teme de Dumnezeu (...) cunoaşte fericirea adevărată şi trainică"[131]; „adevărata fericire stă în frica de Dumnezeu".[132]

---

[127] *Cuvinte despre nevoinţă*, 18.
[128] *Convorbiri duhovniceşti*, XI, 13.
[129] *Cuvinte despre nevoinţă*, 18.
[130] *Cateheze baptismale*, II, 1.
[131] *Tâlcuire la Psalmul 127*, 1.
[132] *Tâlcuire la Psalmul 111*, 1.

8

Tămăduirea slavei deșarte și a mândriei. Smerenia

1. Tămăduirea slavei deșarte

Atunci când am vorbit despre slava deșartă, am arătat că este o patimă deosebit de subtilă, greu de sesizat, care poate să ia formele cele mai diverse, atacându-l pe om din toate laturile. De aceea, Sfântul Ioan Scărarul o socotește „o capcană greu de ocolit și foarte primejdioasă".

Lucrarea de tămăduire a acestei boli sufletești este deci dintru început deosebit de delicată, cu atât mai mult cu cât ea se hrănește din înseși lucrurile prin care i se împotrivește omul și se întărește chiar atunci când este înfrântă, după cum arată Sfântul Ioan Casian: „Toate păcatele, odată biruite, încep să se ofilească și, după înfrângere, devin din zi în zi mai slabe, iar cu vremea le scade puterea și își încetează fierberea (...). Însă această boală, o dată ce a fost doborâtă, mai cu înverșunare se ridică la luptă și tocmai când crezi că a fost stinsă, atunci se scoală din moarte și mai puternică. Celelalte păcate îi atacă de obicei doar pe cei biruiți în luptă, acesta însă îi urmărește mai înverșunat pe biruitorii lui, și cu cât a fost mai puternic strivit, cu atât mai aprig îi atacă chiar când se mândresc cu izbânda lor".[1] Astfel, slava deșartă „îi înșală mai cumplit pe cei neprevăzători fără ca aceștia să se aștepte".[2]

Cel care vrea să se vindece de slava deșartă trebuie de aceea, de la început și până la sfârșit, să dea dovadă de mare discernământ duhovnicesc[3] și de neîncetată trezvie.[4]

Ferirea de această patimă, ca și tămăduirea ei se încep prin cunoașterea ei în amănunțime; căci are multe și felurite fețe, este plină de șiretlicuri și presară cursele cele mai viclene. De asemenea trebuie cunoscute dinainte mijloacele prin care pot fi zădărnicite toate aceste înșelăciuni. De aceea, Părinții au socotit de trebuință să le arate pe toate acesta celor care merg pe cale: „Așa cum cei mai încercați dintre doctori se ocupă să vindece nu numai bolile prezente, ba, prin înțeleapta lor experiență, să le preîntâmpine chiar pe

---

[1] *Așezămintele mănăstirești*, XI, 7.
[2] *Ibidem*, 9.
[3] Cf. *ibidem*, 4.
[4] Cf. *ibidem*, 19. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, IV, 75. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 324.

cele ce se vor ivi prin sfaturi sau medicamente, tot astfel și acești adevărați doctori ai sufletelor, înlăturând prin convorbiri duhovnicești, ca printr-un remediu ceresc, bolile sufletului care s-ar ivi, nu îngăduie acestora să prindă rădăcini în mințile tinerilor, descoperindu-le totodată și cauzele patimilor ce-i amenință, și leacurile de însănătoșire".[5] „Punându-le în față amăgirile tuturor patimilor la care sunt expuși tinerii și cei fierbinți cu duhul, vor cunoaște ascunzișurile acestor asalturi și, văzându-le ca într-o oglindă, vor găsi și cauzele viciilor de care sunt zguduiți, și leacurile. Apoi, preveniți și asupra luptelor viitoare mai înainte de ivirea lor, vor ști cum trebuie să ia măsuri de prevedere, cum să le întâmpine și să se lupte".[6]

Cunoscând de la început cât de primejdioasă și vicleană este această patimă și mai ales că din pricina ei poate fi pierdut rodul tuturor strădaniilor și nevoințelor, și toate virtuțile dobândite,[7] omul înțelege că trebuie să lupte împotriva ei din toate puterile. Căci, făcându-l să piardă tot binele, îi primejduiește însăși ființa sa, după cuvântul Psalmistului care spune: „Dumnezeu a risipit oasele celor ce plac oamenilor" (Ps. 52, 7), reducându-l la nimicnicie. De aceea, pentru biruirea ei omul trebuie să înceapă prin cugetarea la judecata dumnezeiască și teama de osânda în această viață ca și în cea ce va să fie,[8] cunoscând că, după cum ne descoperă cuvântul Domnului: „Oricine se înalță pe sine se va smeri" (Lc. 14, 11).

Și pentru că această patimă este căutare a slavei omenești, lumească și pământească, cel care vrea s-o biruiască trebuie să înțeleagă cât este ea de deșartă, să știe că se sprijină pe ceva cu totul nestatornic și că urmărește nimicul și umbra, după cum, în nenumărate rânduri, arată Sfinții Părinți.[9] Moartea este cea care-i descoperă omului cât de amăgitoare este slava lumii și cât de lipsite de preț și trecătoare sunt lucrurile omenești după care aleargă mânat de ea. De aceea, aducerea-aminte de moarte, ceasul înfricoșător și de neocolit când omul vine la judecată înaintea lui Dumnezeu, este de mare folos în lupta împotriva acestei patimi.[10]

Și tot așa, pentru că ea este căutare a cinstirii de către semeni, a faimei, demnităților, vazei și locurilor de frunte, se cuvine ca omul să se lepede de tot ceea ce poate fi pricină sau prilej pentru acestea; să fugă de cei care sunt robiți de ea[11] și care sunt astfel o rea pildă pentru el; să nu primească nici o slujbă înaltă, care-i dă putere asupra altora și-l face cunoscut de mulți, să se

---

[5] *Așezămintele mânăstirești*, XI, 17.
[6] *Ibidem*, 17.
[7] Cf. *ibidem*, 19.
[8] Cf. *ibidem*. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXI, 41. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), LV, 4.
[9] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Evrei*, IX, 5; *Omilie la cuvintele: „Nu vă temeți..."*, *I*, *1*; *Omilii la Matei*, LXV, 5; *Tâlcuire la Psalmul 4*, 6.
[10] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXI, 32.
[11] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 5 („De te-ai scârbit de slava deșartă, fugi de cei ce o vânează pe ea").

ferească de orice i-ar putea atrage admirația oamenilor și laudele lor.[12] Iar pentru că slava deșartă mai este și dorință de a fi văzut de ceilalți, trebuie ca omul să se ferească, în cuvintele, faptele și modul de a se purta, de orice l-ar putea deosebi de semenii săi.[13] Cel care nu vrea să cadă pradă slavei deșarte trebuie să facă în așa fel încât să rămână neștiut de oameni;[14] la aceasta este ajutat de alegerea unei condiții sociale de rând și de căutarea singurătății.[15]

Am văzut însă că slava deșartă nu-l împinge pe om să se mândrească numai cu bunurile materiale pe care le posedă, ci și să se laude, în fața semenilor sau în sine, cu bunurile duhovnicești, cu nevoința și virtuțile sale. Aceasta este o formă subtilă a patimii, cea mai de temut, care-l amenință fără încetare pe omul duhovnicesc și împotriva căreia trebuie să lupte în multe chipuri.

Se cuvine mai întâi să-și ascundă dinaintea oamenilor, de la care patima îl mână să aștepte cinstire și laude, nevoința și faptele sale bune.[16] Astfel, Sfântul Maxim scrie: „Slava deșartă este alungată de făptuirea într-ascuns".[17] Și încă: „Nu mică luptă se cere pentru a te izbăvi de slava deșartă; și se izbăvește cineva de aceasta prin lucrarea ascunsă a virtuților (...)".[18] Trebuie ca omul să se îngrijească să nu-și vădească, nici prin cuvinte, nici prin purtări, starea lăuntrică și să nu-și descopere lucrarea duhovnicească. Așa sfătuiește Sfântul Ioan Scărarul: „Fii sârguincios cu sufletul, nearătând aceasta nicidecum prin trup: nici prin înfățișare, nici prin vreun cuvânt deschis, nici prin vreun cuvânt cu subînțeles";[19] „Oriunde te vei duce, ascunde-ți viețuirea ta".[20] În altă parte spune iarăși: „Începutul necăutării slavei deșarte e păzirea gurii".[21] Cu atât mai mult, omul duhovnicesc trebuie să se ferească de a-i învăța pe alții și chiar de a vesti cuvântul dumnezeiesc, după cum arată Sfântul Macarie Egipteanul: „Cel care este rugat să le vorbească fraților și să le spună cuvânt de mântuire, se cuvine să se întristeze pentru aceasta și să fugă ca de foc, îndepărtând de la el gândul, pentru ca să scape de ispită și să nu cadă în slava deșartă din pricina vorbelor".[22] El amintește[23] de Moise care, îndemnat de Dumnezeu să vestească cuvintele Sale lui Israel, s-a rugat să fie iertat, spunând: „O, Doamne, eu nu sunt om îndemânatic la vorbă" (Ieș. 2, 10)", și de Ieremia, care tot așa s-a ferit, zicând: „O, Doamne, Dumnezeule, eu nu

---

[12] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, XI, 18. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXI, 8.
[13] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, 19. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, IV, 75 („Ia aminte la tine însuți când te afli cu frații și nu te grăbi să te arăți nicidecum mai drept ca ei în ceva").
[14] Cf. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. III), XXI, 3, 2.
[15] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XI, 6.
[16] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, XIX, 2.
[17] *Capete despre dragoste*, III, 62.
[18] *Ibidem*, IV, 43.
[19] *Scara*, IV, 76.
[20] *Ibidem*, XXI, 29. Cf. 26.
[21] *Ibidem*, 30.
[22] *Omilii duhovnicești* (Col. II), LV, 2.
[23] *Ibidem*.

ştiu să vorbesc, pentru că sunt încă tânăr" (Ier. 1, 6), şi de Apostolul Pavel, care scrie: „fără voie (vestesc Evanghelia)" (1 Cor. 9, 17). În *Pateric* aflăm nenumărate pilde de părinţi care s-au ferit să rostească cuvânt, şi numai cu multă greutate şi după lungi rugăminţi primeau să răspundă celor care-i întrebau de cele duhovniceşti.

Pe de altă parte, cel ce voieşte să biruiască slava deşartă trebuie să-şi vestească greşelile înaintea celorlalţi, fireşte cu condiţia ca aceasta să nu-i vatăme sufleteşte. Sfântul Ioan Scărarul spune în acest sens: „Nu-ţi ascunde ruşinea ta din socotinţa de a nu da pricină de sminteală. Dar nu trebuie să se folosească acelaşi plasture pentru orice rană, ci potrivit cu felul ei".[24] Întotdeauna, leacul de căpetenie împotriva slavei deşarte este primirea necinstirii şi chiar căutarea celor care aduc dispreţul semenilor. Culmea „necăutării slavei deşarte – spune Sfântul Ioan Scărarul – este a face în chip nesimţit înaintea mulţimii cele ce aduc necinstirea".[25] De aceea, un Bătrân învaţă astfel: dacă dracul „te înşală cumva cu înălţarea, fă şi tu un lucru oarecare, prin care să te necinstească oamenii; căci să ştii că de nimic nu se scârbeşte, nu se necăjeşte şi nu se topeşte Satana mai mult ca de aceasta, când doreşte însuşi omul şi îşi iubeşte necinstea şi umilinţa".[26] Iar Sfântul Ioan Scărarul spune că „Dumnezeu Se bucură văzându-ne că alergăm spre necinstiri, ca să strâmtorăm, să lovim şi să pierdem închipuirea deşartă de sine".[27] Tot el arată că unii păstori sau părinţi duhovniceşti porunceau lucruri de necinste pentru cei care nu se smereau pe ei înşişi, pentru a-i tămădui de slava deşartă: „Doftorii, băgând de seamă că unii dintre aceştia erau iubitori de a se arăta la venirea în mânăstire a mirenilor, îi acopereau în faţa acelora cu ocări şi cu slujiri mai puţin cinstite".[28] Chiar Dumnezeu foloseşte leacul acesta, şi cu acelaşi rost, după cum arată acelaşi Sfânt Părinte: „De multe ori Domnul îi aduce pe cei iubitori de slavă deşartă la lipsa de slavă, prin necinstirea ce li se întâmplă".[29]

Pentru aceasta, omul trebuie să vadă în umilinţele pe care le are de îndurat – dispreţ, ocară, batjocură şi altele de acest fel – leacuri ale proniei dumnezeieşti, iar în cel care l-a întristat în vreun fel, sau l-a batjocorit, sau l-a nedreptăţit cu ceva, un adevărat tămăduitor al bolii sale, care i-o descoperă şi-i dă şi doctoria trebuincioasă, ca să se vindece. Astfel, un Părinte învaţă: „De-ţi vei aduce aminte de cel ce te-a necăjit sau te-a necinstit sau te-a păgubit, dator eşti să-ţi aduci aminte de el ca de un doctor trimis de Hristos şi să-l ai pe el ca un făcător de bine, că însuşi necazul tău însemnează că-ţi boleşte sufletul. Că de nu boleai, nu pătimeai. Deci dator eşti să mulţumeşti fratelui şi să te rogi pentru dânsul, că prin el cunoşti boala ta şi vei primi cele de la el ca pe nişte doctorii trimise de la Iisus. Iar de te scârbeşti asupra fratelui, zici ca şi lui Iisus: Nu voiesc să primesc

---

[24] *Scara*, XXI, 31.
[25] *Ibidem*.
[26] *Patericul*, Cap. II, Pentru umilinţă, 23.
[27] *Scara*, XXV, 41.
[28] *Ibidem*, IV, 28.
[29] *Ibidem*, XXI, 29.

doctoriile Tale, ci voiesc să putrezesc întru rănile mele".[30] Iar mai departe: „Deci cel ce voiește să se vindece de rănile cele sufletești dator este să sufere cele ce sunt aduse de doctor, în orice chip ar fi. Căci nici celui ce bolește trupește nu-i pare bine să se taie sau să se ardă, sau să ia curățenie, ci cu greață își aduce aminte de acestea. Însă, încredințat fiind că este cu neputință în alt chip a se izbăvi el de boală decât prin acestea, le suferă cu vitejie, mulțumind doctorului și știind că prin greață se va izbăvi din îndelungata boală. Fier arzător de rană al lui Iisus este cel ce te necinstește sau te ocărăște, dar te izbăvește de slava deșartă".[31] Și tot el spune că, în ceea ce-l privește: „Eu nu-i învinovățesc pe cei care mă ocărăsc, ci-i numesc făcători de bine ai mei, și primesc pe doctorul inimilor, care dă pentru necurăția și mândria sufletului meu leacul umilinței".[32]

Când omul suferă fără mâhnire să fie necinstit înaintea oamenilor,[33] nu ține minte răul și nu păstrează ură în suflet față de cel care l-a disprețuit sau l-a defăimat în vreun fel,[34] ci, dimpotrivă, îi mulțumește ca unui binefăcător al său, este semn că s-a tămăduit de slava deșartă. Într-o asemenea lumină, putem înțelege de ce Sfântul Maxim spune că „dragostea față de aproapele (îl face pe om) să disprețuiască slava".[35]

Primind și chiar căutând necinstirile se tămăduiește omul de slavă în măsura în care ea este dorință de slavă lumească, nevoie de admirație și stimă de la ceilalți. Dar slava deșartă îl face pe om să se stimeze, să se admire și să se cinstească pe sine, și să se înalțe în propriii săi ochi. Pentru a o birui când se arată sub această formă, omul trebuie să-și nesocotească propria nevoință și propriile virtuți, să ascundă față de sine însuși ceea ce are bun în el și faptele sale bune.[36] Sfântul Ioan Gură de aur arată că Hristos, după ce prin felurite pilde îndeamnă pe oameni să se depărteze de slava deșartă, „îndreaptă gândul celor care suferă de această boală", poruncind: „Să nu știe stânga ta ce face dreapta ta" (Mt. 6, 3).[37]

Chiar dacă ar împlini deplin voia lui Dumnezeu, se cuvine ca, așa cum învață Mântuitorul (Lc. 17, 10), omul să se socotească pe sine slugă netrebnică, care n-a făcut decât ceea ce era dator să facă; acesta este unul dintre mijloacele pe care le recomandă Părinții pentru a ne feri de slava deșartă.[38]

Firește că până a ajunge la o asemenea înălțime omul trebuie să-și cerceteze mai întâi conștiința și să vadă cât de departe este de săvârșirea desăvârșită a poruncilor.[39] Tot așa, se cuvine să-și amintească păcatele sale și să se

---

[30] *Patericul*, Cap. XVIII, Pentru îndelunga răbdare și nepomenirea de rău, 22.
[31] *Ibidem*.
[32] *Ibidem*.
[33] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXI, 30.
[34] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, IV, 43.
[35] *Ibidem*, 75.
[36] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, XIX, 2.
[37] *Ibidem*.
[38] Cf. *Apoftegme*, N. 299.
[39] *Ibidem*.

întristeze pentru ele, ceea ce va tăia de la el înălţarea, atât în propriii săi ochi, cât şi înaintea celorlalţi. „Dacă vom avea mereu în faţa ochilor păcatele noastre, nu ne vom semeţi în inima noastră cu cele pe care le avem. Avuţiile, puterea, demnităţile şi măririle nu vor însemna nimic pentru noi", spune Sfântul Ioan Gură de Aur.[40] Iar Sfântul Ioan Scărarul învaţă: „Când lăudătorii, mai bine zis amăgitorii, încep să ne laude, să ne aducem aminte de mulţimea fărădelegilor noastre, şi ne vom afla nevrednici de cele spuse sau făcute spre cinstirea noastră".[41]

Să arătăm, în sfârşit, rostul esenţial pe care-l are rugăciunea în tămăduirea de această patimă,[42] ca şi de oricare alta. Prin rugăciune, omul primeşte ajutorul lui Dumnezeu, fără de care este cu totul neputincios în a birui vreo patimă. În cazul slavei deşarte însă, primeşte în plus discernământul subţire, prin care zădărniceşte cursele ei viclene. De asemenea, rugăciunea îl ajută să se dezlipească de această lume care-i hrăneşte prin lucrurile din ea slava deşartă şi să se lipească de Dumnezeu şi numai pe El să-l iubească şi să-L slăvească, recunoscând că „Lui I se cuvine toată slava, cinstea şi închinăciunea".

Slava care vine de la oameni şi slava de la Dumnezeu sunt cu totul opuse una alteia, şi una o scoate pe cealaltă din sufletul omului. Omul trebuie să se lepede de orice slavă lumească ca să ajungă la slava dumnezeiască, pentru care este menit prin natura sa; atâta vreme cât rămâne alipit de slava pământească, el nu poate gusta din slava cerească. „Precum focul nu naşte zăpada, aşa nici cel ce caută cinstea aici nu se va bucura de cea de acolo", spune Sfântul Ioan Scărarul.[43] De aceea, numai prin smerenie ajunge omul să se împărtăşească din slava dumnezeiască. Aşa cum învaţă un Bătrân: „Dacă voieşti să fii cunoscut de Dumnezeu, trebuie să rămâi neştiut de oameni".[44] Am văzut că omul tinde spre slavă prin însăşi firea sa, însă numai slava de la Dumnezeu este cea care i se cuvine cu adevărat, şi numai în Domnul să se laude, aşa cum spune Apostolul: „ne lăudăm întru Hristos Iisus şi nu ne bizuim pe trup" (Filip. 3, 3), şi potrivit făgăduinţei lui Dumnezeu: „Eu preamăresc pe cei ce Mă preaslăvesc" (1 Regi 2, 30). În locul „laudei după trup" (2 Cor. 11, 18) se cuvine să fie căutată „slava care vine de la unicul Dumnezeu" (In 5, 44). Origen îndeamnă astfel: „Trebuie să fugim de orice mărire care vine de la oameni, chiar dacă se pare că ea este adusă pentru ceva frumos, şi să căutăm singura mărire adevărată, dată de Singurul Care preamăreşte cu adevărat pe cel vrednic de mărire şi într-un fel cu mult mai mult decât vrednicia lui".[45]

---

[40] *Omilii la Evrei*, IX, 5.
[41] *Scara*, XXI, 33. Cf. 32.
[42] Cf. *ibidem*, 32. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, IV, 34.
[43] *Scara*, XXVI, Cuprinsul pe scurt..., 24.
[44] *Apoftegme*, Arm II, 250.
[45] *Despre rugăciune*, 19.

„Vom putea fi preveniți însă cum să ne punem la adăpost de veninul foarte primejdios al acestei boli dacă vom cerceta cauzele și originea căderii înseși. Negreșit, niciodată nu vor putea fi tratate bolile, găsindu-se leacuri pentru suferințe, mai înainte de a afla printr-o atentă cercetare originile și cauzele acestora".[52]

Cunoașterea în general a bolii îi dă omului posibilitatea de a recunoaște că suferă de ea, această patimă putând ușor să rămână neștiută și uitată. Și pentru că cel care nu știe că este bolnav nu va căuta să se vindece, negreșit recunoașterea bolii este începutul tămăduirii de ea. Sfântul Ioan Scărarul spune că este „mică nădejde de mântuire pentru cei ce bolesc de patima aceasta" fără să știe că o au.[53]

Trezvia și discernământul duhovnicesc sunt cele care-l fac pe om să-și vadă boala de la primele ei manifestări, ferindu-se astfel de întețirea și întărirea ei, care o face aproape de nevindecat. Astfel, Sfântul Ioan Casian scrie: „Boala aceasta ucigătoare va putea fi ocolită sigur dacă împotriva asalturilor ei violente și primejdioase se vor lua măsuri nu târziu, când deja a ajuns stăpână pe noi, ci când, recunoscându-i liniile înaintate de luptă, ca să zic așa, îi vom ieși înainte cu fin și prevăzător discernământ".[54] Până la o anumită limită a bolii, tămăduirea ei se poate face prin străduința omului, care trebuie să se îndrepte în mai multe direcții.

Mai întâi, dacă va cunoaște omul că mândria, ca și slava deșartă, face deșarte toate străduințele duhovnicești și lipsite de orice preț virtuțile noastre; dacă înțelege cât de aspră va fi judecata dumnezeiască pentru cei mândri, câte chinuri și suferințe îi așteaptă și că mândria îl lipsește pe om de harul lui Dumnezeu, atunci va lupta mai cu râvnă la biruirea ei.[55] Astfel, la întrebarea: „Cum se vindecă (cel mândru)?", Sfântul Vasile cel Mare răspunde: „Se vindecă dacă crede în judecata celui care a spus: «Domnul celor mândri le stă împotrivă, iar celor smeriți le dă har» (Iac. 4, 6),[56] altfel spus dacă se teme de judecata la care va fi supusă mândria."[57] Mântuitorul însuși vorbește despre urmările nenorocite ale mândriei, spunând în repetate rânduri: „Oricine se înalță pe sine se va smeri" (Mt. 23, 12; Lc. 14, 11); iar prin pilda vameșului și a fariseului arată că la nimic nu-i folosesc omului virtuțile, dacă se mândrește cu ele (cf. Lc. 18, 9-14).

Dar, așa cum spune Sfântul Vasile cel Mare, numai frica de judecată nu este de ajuns pentru a-l tămădui pe om de mândrie. Și pentru că mândria stă în înălțarea de sine înaintea celorlalți și față de Dumnezeu, omul nu se poate

[52] *Ibidem*, XII, 4.
[53] *Scara*, XXII, 14.
[54] *Așezămintele mănăstirești*, XII, 29.
[55] A se vedea, de pildă, Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la 2 Tesaloniceni*, I, 2.
[56] *Regulile mici*, 35.
[57] *Ibidem*.

tămădui de ea decât ferindu-se în orice împrejurare de a se înălța pe sine, nimicind obișnuința (ἕξις) prin renunțarea încetul cu încetul la manifestările ei pătimașe, ceea ce implică trezvie lăuntrică neîncetată și, de asemenea, ferirea de oamenii care se află în chip vădit sub stăpânirea acestei patimi. De aceea, Sfântul Vasile cel Mare adaugă: „Nu poate cineva să se vindece de boală dacă nu.ș-a lepădat mai înainte de toate strădaniile lui pentru înălțare; așa cum nu poate cineva să uite o limbă străină sau o oarecare meserie dacă nu încetează cu totul nu numai să facă sau să spună ceva în legătură cu acea meserie, ci chiar dacă nu încetează să audă pe cei care vorbesc și să vadă pe cei care lucrează".[58]

Ca și în cazul slavei deșarte, de mare ajutor este înțelegerea deșertăciunii și nimicniciei lucrurilor pe care se întemeiază omul supus acestei patimi, căci cele omenești sunt nestatornice, mărirea și bogăția trec, omul însuși este slab și neputincios, supus în această lume bolii, bătrâneții și morții, și că, fără Dumnezeu, nu este decât „țărână și cenușă, umbră și fum".[59]

Mândria se vădește prin anumite atitudini: încrederea în sine, mulțumirea de sine, semeția, îndrăzneala, credința că le știi pe toate, încrederea în propria judecată, convingerea că ai avut dreptate, îndreptățirea de sine, împotrivirea în cuvânt, voința de a-i învăța pe alții, de a porunci, nesupunerea. La acest nivel, omul poate lupta contra mândriei adoptând atitudini cu totul opuse acestora, adică: urârea voii proprii,[60] neîncrederea în propria înțelepciune,[61] lepădarea îndreptățirii de sine și, dimpotrivă, învinovățirea de sine,[62] lepădarea împotrivirii în cuvânt, ferirea de a învăța și de a porunci altora, care, toate, se împlinesc prin ascultarea[63] de părintele duhovnicesc, prin care, cum arată Avva Dorotei, poate omul „a se regăsi pe sine și a reveni la ceea ce e după fire".[64]

Pentru a se feri de prima formă de mândrie, care stă în a te socoti mai presus de ceilalți oameni, sau cel puțin față de unii, și a-i disprețui, omul trebuie să se străduiască să vadă numai ceea ce este bun și frumos în semenul său și să-și întoarcă privirea de la defectele și greșelile lui.[65] Acesta este înțelesul cuvintelor Sfântului Maxim Mărturisitorul: „dragostea împrăștie... închipuirea de sine".[66] Se cuvine ca omul să meargă până la a se socoti pe sine însuși mai prejos decât toți, cum învață Avva Dorotei: „A se socoti mai prejos de toți se opune mândriei celei dintâi. Căci cum se poate socoti pe sine mai

---

[58] *Ibidem.*

[59] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Fapte*, XXX, 3; *Omilii la 2 Tesaloniceni*, I, 2; *Omilii la Ozia*, IV, 4; *Omilii la Ioan*, XXXIII, 3.

[60] Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, I, 10.

[61] *Ibidem.*

[62] Cf. *ibidem.* Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXII, 28.

[63] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXII, 14, 28.

[64] *Învățături de suflet folositoare*, I, 10.

[65] A se vedea, de pildă, Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la 2 Tesaloniceni*, I, 2.

[66] *Capete despre dragoste*, IV, 61.

mare decât fratele său, sau înălţa în ceva, sau defăima, sau dispreţui pe cineva, cel ce se socoteşte pe sine mai prejos de toţi".[67]

Aducerea-aminte de păcatele sale îndepărtează înălţarea de sine, prin ea ajungând omul să-şi vadă propria ticăloşie şi sărăcia duhovnicească.[68] Înălţarea de sine se regăseşte într-o măsură şi mai mică dacă amintirea greşelilor este însoţită de zdrobirea inimii[69] şi defăimarea de sine.[70]

Primirea şi chiar căutarea necinstirilor înlesnesc, de asemenea, vindecarea de această patimă. Avva Dorotei scrie: „Crede că necinstirile şi defăimările sunt leacuri tămăduitoare ale mândriei sufletului tău şi roagă-te pentru cei ce te batjocoresc ca pentru nişte doctori adevăraţi ai tăi".[71]

Tot aşa, a trăi neştiut de oameni şi în întristare ajută la tămăduirea de mândria „cea văzută", după cum arată Sfântul Ioan Scărarul.[72]

Patima aceasta mai este biruită şi printr-o „vieţuire îngreuiată şi supusă necinstirilor".[73] Căci, aşa cum am văzut în capitolul dedicat nevoinţei trupeşti, sufletul suferă şi el într-o anumită măsură cele pe care le are de îndurat trupul, şi felul de a vieţui al omului îi afectează starea lăuntrică. De aceea, necazurile şi suferinţele trupeşti, ca şi încercările pe care omul le suferă cu trupul îl curăţesc de această patimă, pentru că prin ele omul ajunge să-şi cunoască neputinţa şi slăbiciunea, şi-i piere amăgitoarea mulţumire de sine adusă de mândrie.

Atunci când mândria îl face pe om să se trufească cu însuşirile sale naturale, lecuirea stă în recunoaşterea că tot binele vine de la Dumnezeu şi orice e bun în om îşi are izvorul în Ziditorul firii noastre. Se cuvine atunci să cugetăm la cuvintele Apostolului: „Căci cine te deosebeşte pe tine ? Şi ce ai, pe care să nu-l fi primit ? Iar dacă l-ai primit, de ce te făleşti, ca şi cum nu l-ai fi primit ?" (1 Cor. 4, 7). La fel, Evagrie îi spune celui mândru: „Tu eşti făptura lui Dumnezeu, nu te lepăda de Cel ce te-a creat".[74] Iar Sfântul Ioan Scărarul zice: „E nebunia cea mai de pe urmă să se fălească cineva, prin închipuirea de sine, cu darurile lui Dumnezeu... Cele de după naştere, ca şi naşterea însăşi, Dumnezeu ţi le-a dat".[75] Şi tot el spune, în altă parte: „când gândul nu se mai făleşte cu darurile fireşti, e semn că a început să se însănătoşeze".[76]

---

[67] *Învăţături de suflet folositoare*, II, 13.

[68] Aducerea-aminte de păcate este unul dintre remediile principale pe care le recomandă Evagrie împotriva mândriei (cf. *Tratatul practic*, 33: „Aminteşte-ţi de... vechile tale căderi... Gânduri ca acestea... nu îngăduie să se strecoare în minte demonul trufiei").

[69] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXII, 28.

[70] Cf. *ibidem*. Avva Dorotei, *Învăţături de suflet folositoare*, I, 10.

[71] *Epistole*, B, 4.

[72] *Scara*, XXVI, Partea a III-a, Cuprinsul pe scurt..., 5.

[73] Cf. *ibidem*, XXII, 14.

[74] *Despre cele opt duhuri ale răutăţii*, 17.

[75] *Scara*, XXII, 15.

[76] *Ibidem*, XXV, 22.

Mândria însă stă îndeosebi, pentru omul duhovnicesc, în lăudarea cu virtuțile sale. Pentru aceasta, leacul este aducerea-aminte de greșelile și căderile din trecut, despre care am vorbit deja. Și dacă într-adevăr este virtuos, va vedea ușor cât de mică și neînsemnată este nevoința sa față de desăvârșirea sfinților,[77] mai stingând astfel din patima sa. De mare folos este și citirea deasă, cu luare-aminte a Vieților Părinților celor îmbunătățiți.[78]

Leacul esențial stă însă în a înțelege omul că „toată darea cea bună și tot darul desăvârșit de sus este, pogorându-se de la Părintele luminilor" (Iac. 1, 17) și a pune pe seama lui Dumnezeu tot binele pe care s-a învrednicit să-l facă, virtuțile sale și toată fapta bună și orice gând curat aduse de ele.[79] Și din nou este de folos să cugetăm la cuvintele Apostolului pe care le-am amintit mai sus, după cum învață Sfântul Ioan Scărarul, care într-un fel le parafrazează: „Ce ai ce nu ai luat în dar, sau de la Dumnezeu, sau din împreună-lucrarea și rugăciunea altora ?".[80] Tot așa spune și Evagrie: „Nu ai nimic care să nu fi primit de la Dumnezeu (...). Cunoaște că de la El ai primit, și nu te înălța cu inima (...). Dumnezeu este ajutorul tău, nu te lepăda de binefăcătorul tău".[81] Iar Sfântul Ioan Casian învață: „Vom putea scăpa de lațul celui mai ticălos duh dacă la fiecare virtute în care simțim că am sporit vom spune acest cuvânt al Apostolului: «Nu eu, ci harul lui Dumnezeu, care este în mine» (1 Cor. 15, 10) și: «prin harul lui Dumnezeu sunt ceea ce sunt» (1 Cor. 15, 10)".[82] Înseși puterile sufletești și trupești prin care împlinim nevoința noastră și lucrarea virtuților, tot ale lui Dumnezeu sunt. De aceea, Sfântul Ioan Scărarul spune cu ironie: „Numai virtuțile ce le-ai înfăptuit fără minte sunt ale tale. Căci mintea ți-a dăruit-o Dumnezeu. Arată nevoințele purtate fără trup, numai din sârguința ta, căci trupul nu e al tău, ci al lui Dumnezeu".[83] Forța care mișcă aceste puteri, principiul însuși al tuturor faptelor noastre bune este de la Dumnezeu, după cum învață Apostolul: „Căci Dumnezeu este Cel ce lucrează în voi ca să voiți și ca să săvârșiți după a Lui bunăvoință" (Filip. 2, 13).

Tot așa, leac bun este să cunoască omul că numai prin harul lui Dumnezeu poate spori duhovnicește; să priceapă că fără ajutorul Lui nu poate face nimic care să se cheme bun și nu poate stărui în virtute;[84] să înțeleagă că de-

---

[77] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, XII, 15. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXII, 21 („Să nu încetăm de a cerceta... pe luminătorii părinți dinainte de noi; și atunci vom vedea că nu umblăm în chip amănunțit pe urmele viețuirii lor, nici nu păzim în chip cuvios făgăduința").

[78] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXII, 21, 14.

[79] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 62.

[80] *Scara*, XV, 75.

[81] *Despre cele opt duhuri ale răutății*, 17.

[82] *Așezămintele mănăstirești*, XII, 9.

[83] *Scara*, XXII, 16.

[84] Cf. Evagrie, *Tratatul practic*, 33; *Despre cele opt duhuri ale răutății*, 17.

săvârșirea nu poate fi atinsă cu nici un preț fără nevoințele și străduințele sale, dar că numai ele nu sunt de ajuns, că toate ne sunt dăruite de Dumnezeu, iar fără harul lui suntem cu totul neputincioși în a face binele;[85] să fie pururea conștient că „nu este nici de la cel care voiește, nici de la cel ce aleargă, ci de la Dumnezeu Care miluiește" (Rom. 9, 16), și că „De n-ar zidi Domnul casa, în zadar s-ar osteni cei ce o zidesc; de n-ar păzi Domnul cetatea, în zadar ar priveghea cel ce o păzește" (Ps. 126, 1). Sfântul Ioan Casian învață ca „în tot ce săvârșim, așa cum spune Autorul mântuirii noastre, se cuvine nu numai să simțim, dar chiar să mărturisim: «Eu nu pot să fac, zice, de la Mine nimic» (In 5, 30), ci «Tatăl, Care rămâne în Mine, face lucrurile Lui» (In 14, 10)".[86] Și tot așa, leac bun este să înțelegem că fără ajutorul lui Dumnezeu, care să ne scape de lucrarea celui rău, ne-am îneca în marea patimilor și am cădea sub loviturile cu care în tot ceasul ne lovesc dușmanii mântuirii noastre.[87] Sfântul Ioan Casian învață astfel: „Dându-ne seama în orice lucrare și de slăbiciunea noastră, și de ajutorul Lui; să învățăm să strigăm zilnic împreună cu sfinții: «Împingându-mă m-au împins să cad, dar Domnul m-a sprijinit. Tăria mea și lauda mea este Domnul și mi-a fost mie spre izbăvire» (Ps. 117, 13-14)".[88]

Îndeosebi rugăciunea neîncetată este de cel mai mare folos pentru tămăduirea mândriei. Căci, atunci când se roagă, omul cere ajutorul lui Dumnezeu, ca să-l scape și să-l păzească de tot răul și să-l ajute să împlinească binele; și așa cunoaște că nu prin puterile sale, nici după vrednicia sa primește cele cerute în rugăciune, ci din mila lui Dumnezeu, ca dar al Lui. De asemenea, rugăciunea prin care se cere harul lui Dumnezeu este și ea de folos pentru biruirea patimii; dacă se face cu o inimă zdrobită și întristată, iar nu în chip fariseic, îndată cunoaște omul că nu el, ci Dumnezeu este începutul și sfârșitul a tot binele din el, și se socotește doar un nevrednic iconom al lor.[89] Acest lucru îl arată Avva Dorotei, spunând: „Rugăciunea neîncetată e vădit că se împotrivește celei de a doua mândrii. (...) Cel ce se roagă totdeauna lui Dumnezeu, de se învrednicește să izbutească în ceva, știe de unde i-a venit ajutorul ca să izbutească și nu se poate mândri, nici nu-și pune cele izbândite pe seama puterii sale, ci le pune pe seama lui Dumnezeu și Lui Îi mulțumește pururea și pe El îl roagă pururea, tremurând să nu cadă de la ajutorul Lui și să se arate slăbiciunea și neputința lui".[90] Firește că omul poate cere prin rugăciune ajutorul lui Dumnezeu special pentru a scăpa de mândrie, care mai mult decât oricare altă patimă nu se lasă biruită de strădania omenească, după cum arată în repetate rânduri Sfântul Ioan

[85] Sf. Ioan Casian dezvoltă pe larg această idee (*Așezămintele mânăstirești*, XII, 9-15).
[86] *Ibidem*, 17.
[87] Cf. Evagrie, *Tratatul practic*, 33.
[88] *Așezămintele mânăstirești*, XII, 17.
[89] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mânăstirești*, XII, 18.
[90] *Învățături de suflet folositoare*, II, 13.

Scărarul: „Mândria nevăzută o tămăduiește Cel dinainte de veacuri nevăzut";[91] „pe cei neînfrânați poate că-i vor tămădui oamenii; pe cei vicleni, îngerii; iar pe cei mândri, singur Dumnezeu".[92]

Cele mai multe dintre mijloacele de lecuire a mândriei arătate mai sus sunt în același timp, așa cum vom vedea în continuare, chipuri în care se poate câștiga smerenia. Căci smerenia este mare leac al mândriei, căci ea este virtutea care i se împotrivește și care vine să-i ia locul în sufletul omului. Sfântul Grigorie de Nyssa arată că „smerita cugetare va mistui îngâmfarea; simplitatea va tămădui boala mândriei".[93] Sfântul Varsanufie scrie: „Marele și cerescul nostru Doctor ne-a dat leacurile și cataplasmele (...). Înainte de toate, ne-a dat smerenia, care alungă din noi toată mândria".[94] În același sens, Sfântul Ioan Casian spune: „Dumnezeu, Ziditorul a toată făptura și medicul ei, știind că semeția este cauza și rădăcina bolilor, s-a îngrijit să vindece cele contrare prin contrariile lor, astfel încât pe cei căzuți pentru trufie să-i ridice prin umilință";[95] iar în altă parte zice: „Dacă este infectată de viciu partea rațională, va da naștere la slava deșartă, trufie, mândrie, înfumurare (...). De aceea... trebuie să îngrijiți prin dreapta judecată a discernământului și prin virtutea umilinței acel mădular infectat, ca să zic așa, al sufletului (...).[96] Avva Dorotei folosește aceiași termeni, spunând: Stăpânul nostru, Hristos, „ne arată pricina de unde vine cineva la disprețuirea și neascultarea poruncilor lui Dumnezeu. Și astfel ne dăruiește și leacul acesteia, ca să putem să ascultăm și să ne mântuim. Care este deci leacul acesta și care e pricina disprețuirii ? Auziți ce zice Domnul nostru: «Învățați de la Mine că sunt blând și smerit cu inima și veți afla odihnă sufletelor voastre» (Mt. 11, 28). Iată cum ne-a învățat aici pe scurt, printr-un singur cuvânt, rădăcina și pricina tuturor relelor și leacul ei în vederea tuturor bunătăților: ne-a arătat că mândria e cea care ne-a doborât și că este cu neputință să fim miluiți altfel decât prin ceea ce este contrar ei: prin smerita cugetare".[97]

3. Smerenia

Smerenia (ταπεινοφροσύνη) se opune în același timp slavei deșarte și mândriei. Și după cum sunt două forme de mândrie, putem deosebi două

[91] *Scara*, XXVI, Partea a III-a, Cuprinsul pe scurt..., 5.
[92] *Ibidem*, XXVI, Partea a II-a, 62. Cf. XXII, 10, 28.
[93] *Despre Rugăciunea domnească*, IV.
[94] *Scrisori duhovnicești*, 61.
[95] *Așezămintele mănăstirești*, XII, 8.
[96] *Convorbiri duhovnicești*, XXIV, 15-16.
[97] *Învățături de suflet folositoare*, I, 7. A se vedea, de asemenea, Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXII, 28 („Slava deșartă e calul pe care călărește mândria. Dar cuvioasa smerenie și ocărârea de sine vor râde de cal și de călărețul lui"); XV, 75; Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 80 (Smerenia slobozește mintea de fumul mândriei...").

feluri de smerenie care li se împotrivesc acelora: smerenia față de oameni și smerenia față de Dumnezeu.[98] Cu toate că cea din urmă este sfârșitul celei dintâi, totuși omul nu se poate lipsi de prima. Astfel, Sfântul Varsanufie are grijă să învețe: „Smerește-te cu adevărat nu numai înaintea lui Dumnezeu, ci și a oamenilor".[99] Iar Sfântul Ioan Casian întărește acest adevăr, spunând că „nimeni nu poate atinge țelul final al desăvârșirii, adică al curăției, decât numai printr-o umilință adevărată, pe care o arată mai întâi față de frați și apoi chiar lui Dumnezeu".[100]

Să spunem de la bun început că, în general, umilința stă în recunoașterea de către om a mărginirii sale,[101] a slăbiciunii,[102] neputinței[103] și a deplinei lui neștiințe.[104] Aceasta și este una dintre definițiile patristice fundamentale ale smereniei, aflată între cele pe care le prezintă Sfântul Ioan Scărarul.[105] „Omul care a ajuns să-și cunoască măsura neputinței lui a ajuns la desăvârșirea smereniei", scrie Sfântul Isaac Sirul.[106]

Smerenia nu constă însă numai în a recunoaște o neputință și o puținătate a meritelor pe care cu adevărat le are omul, ci și, chiar atunci când el are unele virtuți, să se micșoreze pe sine în chip voit; acesta este adevăratul sens al cuvântului ταπεινοφροσύνη,[107] după cum arată Sfântul Ioan Gură de Aur. Umilința, spune Sfântul Părinte, „stă în a te socoti ca nimic și cel din urmă om, oricât de mari și numeroase ar fi meritele tale";[108] și, în altă parte: „Atunci ești smerit, când, deși ai pricină să te lauzi, totuși te micșorezi pe tine însuți, te smerești, te umilești".[109] La fel zice și Sfântul Isaac Sirul, că „smerit la cuget este, cu adevărat, cel ce are în ascuns ceva vrednic de fală și nu se fălește, ci socotește aceea în gândul lui una cu pământul".[110]

Cel smerit se socotește pe sine întotdeauna nevrednic și mai mic decât toți[111] și de nimic.[112] Cel smerit la cuget „se vede pe sine în ochii lui ca cel din urmă păcătos"[113] și, chiar având bogăție de virtuți, se crede „vrednic de

---

[98] Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, II, 7 și 8.
[99] *Scrisori duhovnicești*, 102.
[100] *Așezămintele mânăstirești*, XII, 23. Cf. 32.
[101] Cf. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), LIV, 6.
[102] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXV, 3 („Smerita cugetare înseamnă... cunoștința ce o are mintea despre neputința și slăbiciunea ei"). Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 21.
[103] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *loc. cit.* Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 87.
[104] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *loc. cit.* Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 20.
[105] *Scara*, XXV, 3.
[106] *Cuvinte despre nevoință*, 73.
[107] *Omilii la Filipeni*, VI, 2.
[108] *Împotriva anomeilor*, V, 6.
[109] *Omilii la Facere*, XXXIII, 5.
[110] *Cuvinte despre nevoință*, 20.
[111] *Patericul*, Cap. II, Pentru umilință, 26 și 36.
[112] Cf. *Patericul*, Pentru Avva Pimen, 79 și 81.
[113] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 20.

dispreț".[114] Iar Sfântul Ioan Scărarul spune că „smerita cugetare este adâncul fără fund al nesocotirii de sine și puținătății noastre".[115]

Semnul smereniei este așadar „neprețuirea de sine în toată fapta".[116]

Această necinstire și lepădare de sine o arată omul prin tăierea voii proprii[117] până într-atât încât să ajungă s-o urască;[118] Sfinții Părinți arată că tăgăduirea voii este însușirea cea mai de preț a smereniei și definitorie pentru ea.[119]

De asemenea, smerenia se face vădită prin aceea că omul nu se încrede în sine și în propria sa judecată,[120] însușire care se înrudește cu cea de mai sus, adeseori ele fiind puse alături una de alta, și din care izvorăște deplina ascultare față de părintele duhovnicesc;[121] iar în raporturile cu ceilalți ea se arată prin lepădarea îndreptățirii de sine și a voii de a birui în cuvânt,[122] ferirea de ceartă și de duhul împotrivirii în cuvânt,[123] de grăirea împotrivă[124] și chiar de orice vorbă,[125] păstrând mai întotdeauna tăcerea.[126] Pentru că mai ales înaintea părintelui duhovnicesc se cuvine omul să aibă asemenea atitudini,[127] ele vădesc nu numai umilință în fața oamenilor, ci și față de Dumnezeu, al Cărui martor este duhovnicul și a Cărui voie el o aduce la cunoștința fiului său duhovnicesc.

Cât privește purtarea față de aproapele, smerenia constă, spre deosebire de prima formă de mândrie, nu numai în a nu se socoti omul mai presus de ceilalți,[128] ci chiar a-i privi pe toți ca superiori lui. Așa învață Sfântul Apostol Pavel, spunând: „cu smerenie unul pe altul socotească-l mai de cinste decât el însuși" (Filip. 2, 3). Firește că Părinții au preluat această învățătură. Astfel, la întrebarea: „Ce este smerenia ?", Sfântul Vasile cel Mare spune dintru început: „Smerenia

---

[114] *Ibidem.*
[115] *Scara*, XXV, 25.
[116] Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 278.
[117] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, IV, 39. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 379.
[118] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXV, 49 și 50. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, I, 10.
[119] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXV, 3 („Smerita cugetare este... tăgăduirea voii proprii"). Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 278 și 462 („Smerenia stă în a tăia în toate voia proprie").
[120] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXV, 3. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, I, 10, Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, IV, 39 („Smerenia se vădește prin următoarele semne... să nu te bizui în nici o privință pe propria ta chibzuință").
[121] Sf. Ioan Casian, *loc. cit.* („... toate să le lași la judecata bătrânului și cu sete și plăcere să asculți sfaturile lui"). Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXV, 8.
[122] Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, I, 10.
[123] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXII, 7. *Patericul*, Pentru Avva Matoi, 11.
[124] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXV, 9 și 46.
[125] Cf. *Patericul*, Pentru Avva Matoi, 11. *Ibidem*, Cap. X, Pentru multe graiuri..., 20.
[126] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, IV, 39.
[127] A se vedea de pildă, Sf. Ioan Casian, *loc. cit.*
[128] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 87.

este să socotești pe toți oamenii mai presus decât tine, după cuvântul Apostolului".[129] Avva Dorotei învață: „Smerenia cea dintâi stă în a socoti cineva pe fratele său mai înțelept decât pe sine și întrecându-l pe el în toate și, simplu grăind, așa cum a zis sfântul acela, în a se socoti pe sine mai prejos de toți".[130] Sfântul Ioan Gură de Aur spune: „Adevărata smerenie este atunci când dăm locul celor care par mai mici decât noi, când dăm cinste celor pe care-i socotim a fi cu mult mai prejos de noi. Dacă însă suntem cu mintea luminată, nu socotim pe nimeni mai prejos decât noi, ci pe toți oamenii superiori nouă".[131] Iar Sfântul Ioan Scărarul, în capitolul închinat „preaînaltei smerite-cugetări", scrie: „dacă vom socoti întru simțirea inimii pe aproapele că ne întrece în toate, aproape ne este mila", adică smerita cugetare.[132]

Dar chiar și atunci când omul îi vede pe ceilalți ca întrecându-l în virtuți, dacă însă se socotește pe sine ca mare, rămâne în mândrie. De aceea, Părinții, urmând învățătura Mântuitorului (cf. Mc. 9, 35), spun că smerenia înseamnă să te socotești mai prejos decât toți și cel mai de pe urmă om.[133] Pe o treaptă mai înaltă, omul ajunge să se privească pe sine nu doar mai prejos față de semenii săi, ci față de orice făptură a lui Dumnezeu.[134]

În vreme ce omul mândru, prețuindu-se pe sine, îi disprețuiește pe ceilalți, cel smerit, dimpotrivă, văzându-se mai prejos de toți, se socotește singurul vrednic de dispreț și primește fără întristare și fără să se tulbure orice ocară și necinstire din partea fratelui.[135] Sfântul Ioan Casian sfătuiește: „Judecându-ne pe noi înșine ca fiind mai prejos decât toți, toate câte am suferit, oricât de nedrepte ar fi fost, sau triste și păgubitoare, le vom suporta cu multă răbdare, ca fiindu-ne aduse de cei mai presus ca noi";[136] iar în altă parte arată că unul dintre semnele după care poate fi recunoscută smerenia este „să nu te doară și să nu te întristeze (nedreptatea) suferită de la altul".[137]

„Primirea defăimării încearcă inima", arată Sfântul Ioan Scărarul:[138] căci se poate ca omul să se smerească în gândul său, dar numai lipsa tulburării în vremea ispitirii vădește adevărata smerenie.

Semn al desăvârșitei umilințe este primirea cu bucurie a necinstirilor.[139]

---

129 *Regulile mici*, 198.
130 *Învățături de suflet folositoare*, II, 8.
131 *Omilii la Facere*, XXXIII, 5.
132 *Scara*, XXV, 30.
133 *Ibidem*, 3. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, II, 8. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, IV, 39; XII, 33. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, XXXIII, 5; *Despre smerenie*, 2.
134 *Patericul*, Pentru avva Sisoe, 13 („mare lucru este să te vezi pe tine sub toată zidirea").
135 Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 278. *Patericul*, Cap. XVIII, Pentru îndelunga răbdare..., 22.
136 *Așezămintele mănăstirești*, XII, 32.
137 *Ibidem*, IV, 39.
138 *Scara*, XXV, 32.
139 *Ibidem*, XXV, 8.

De altfel, cel smerit nu suferă în nici un chip lauda de la semeni și nu numai că primește cu bucurie defăimarea, dar o și caută. Astfel, Sfântul Ioan Scărarul scrie: „Dacă firea și rațiunea și chipul celei mai de pe urmă mândrii este să fățărim, de dragul slavei, virtuți pe care nu le avem în noi, apoi semnul celei mai adânci smerite cugetări este să ne înfățișăm ca vinovați pentru păcate ce nu sunt ale noastre, de dragul disprețuirii".[140]

A primi fără tulburare necinstirea înseamnă a nu ne mânia și a nu păstra ranchiună față de cel care ne-a adus-o. Sfântul Ioan Scărarul arată astfel că o însușire a smereniei este „pierderea a toată iuțimea".[141] „Smerenia nu se mânie și nu duce la mânie", spune un Bătrân.[142] Iar un altul spune: „Smerenia este părăsirea mâniei".[143] Avva Isaia zice: „Umilința... are pace cu toți oamenii".[144]

Omul smerit iartă cu ușurință pe cel care-l disprețuiește sau îl jignește. „L-au întrebat frații pe un Bătrân: Ce este smerenia? Și a răspuns: Când îți greșește fratele și-l ierți mai înainte de a veni să-ți ceară iertare".[145] Cu adevărat smerit este „cel ce ocărât fiind de altul, nu-și micșorează dragostea față de acesta".[146] Și iarăși: întrebat fiind un Bătrân ce este umilința, acesta a răspuns cu încă și mai mare iubire: „Să faci bine celor care-ți fac rău".[147]

Cel smerit se arată supus și ascultător față de toți, se face sluga tuturor,[148] urmând lui Hristos și cuvintelor Lui: „Dacă cineva vrea să fie întâiul, să fie cel din urmă dintre toți și slujitor tuturor" (Mc. 9, 35); „care va vrea să fie mare între voi, să fie slujitor al vostru. Și care va vrea să fie întâi între voi, să fie tuturor slugă. Că și Fiul Omului n-a venit ca să I se slujească, ci ca El să slujească..." (Mc. 10, 43-45; cf. Mt. 20, 26-28; Lc. 22, 26-27).

Față de Dumnezeu, smerenia stă în mărturisirea faptului că este păcătos.[149] Avva Dorotei în învățătura sa despre smerita cugetare spune că „sfinții, cu cât se apropie mai mult de Dumnezeu, cu atât se văd pe ei mai păcătoși".[150] Smerenia

---

140 *Ibidem*, 40.
141 *Ibidem*, 8. Cf. 5; 9.
142 *Apoftegme*, N 115.
143 *Ibidem*, Eth. Pat. 438.
144 *Ibidem*, J 716.
145 *Ibidem*, N 304. Cf., de asemenea, Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXV, 3 („Smerenia este... a lua înaintea aproapelui când se întâmplă supărări și a dezlega cel dintâi mânia").
146 *Scara*, XXI, 15.
147 *Apoftegme*, P 263.
148 Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Împotriva anomeilor*, VIII, 6. *Parafrază în 150 de capete la Macarie Egipteanul*, 86.
149 Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 20.
150 *Învățături de suflet folositoare*, II, 8. *Patericul*, Pentru Avva Matoi, 2 („Zicea iarăși: Pe cât se apropie omul de Dumnezeu, pe atât se vede pe sine păcătos, căci proorocul Isaia, văzând pe Dumnezeu, se făcea ticălos și necurat pe sine").

este chiar „a te socoti mai păcătos decât toți oamenii", spune Avva Isaia.[151] „Smerita cugetare este... a se socoti pe sine cel mai de pe urmă și mai păcătos dintre toți", spune, la fel, Sfântul Ioan Scărarul, atunci când înșiruie definițiile date de Părinți acestei virtuți.[152] În chip firesc, recunoașterea stării de păcătoșenie este însoțită de învinuirea și osândirea de sine.[153]

Smerenia este apoi uitarea faptelor bune, odată împlinite, și nesocotirea virtuților dobândite.[154] Prin smerenie se ajunge la o stare de despuiere și goliciune lăuntrică. De aceea, aproape de fiecare dată când vorbește despre această virtute, Sfântul Ioan Gură de Aur o socotește tot una cu sărăcia duhovnicească, pe care Mântuitorul o pune cea dintâi între Fericiri: „Fericiți cei săraci cu duhul, că a lor este împărăția cerurilor" (Mt. 5, 3). „Cine sunt «cei săraci cu duhul» ? Cei smeriți (...)", spune Sfântul Părinte.[155] Iar Sfântul Isaac Sirul arată că cel ajuns la smerenie desăvârșită voiește „să fie ca unul ce nu se află în zidire și n-a venit la existență și nu e cunoscut nicidecum, nici chiar de sufletul său".[156]

Sfântul Ioan Scărarul, vorbind despre treptele smereniei, arată că „înaintând această împărătească a virtuților odată cu vârsta duhovnicească, în suflet, socotim ca nimic... toate faptele bune săvârșite de noi".[157] Omul smerit se socotește slugă netrebnică,[158] după cuvântul Domnului: „când veți face toate cele poruncite vouă, să ziceți: Suntem slugi netrebnice, pentru că am făcut ceea ce eram datori să facem" (Lc. 17, 10). Se numește pe sine lucrător rău și nevolnic[159] și mai vârtos se socotește „pururea fără de nici o faptă bună și plăcută lui Dumnezeu".[160]

Prin urmare, cel smerit cugetă că nu merită bunătățile primite,[161] care sunt mai presus de vrednicia sa,[162] și întotdeauna se socotește dator lui Dumnezeu.[163]

Ajungem aici la o altă definiție patristică a smereniei, cea mai mare și culmea celorlalte: ea este „cunoașterea harului și milei lui Dumnezeu",[164] adică recunoașterea faptului că fără ajutor și sprijin de la Dumnezeu omul nu poate și

---

[151] *Apoftegme*, XV, 26.
[152] *Scara*, XXV, 3.
[153] Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, I, 10. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXV, 34 și 51. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 411.
[154] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, III, 5; *Despre schimbarea numelui*, IV, 6. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXV, 3 („Smerita cugetare este... uitarea deplină a isprăvilor proprii").
[155] *Omilii la Matei*, XV, 1.
[156] *Cuvinte despre nevoință*, 81.
[157] *Scara*, XXV, 5. Cf. 8 („A treia treaptă preafrumoasă a ei este neîncrederea credincioasă în bunătățile agonisite...").
[158] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre schimbarea numelui*, IV, 6; *Omilii la Matei*, III, 5.
[159] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, IV, 39.
[160] *Patericul*, Cap. X, Pentru... smerenie, 21.
[161] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, IV, 39.
[162] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXV, 5; 34.
[163] *Ibidem*.
[164] *Ibidem*, XXV, 3.

nici nu va putea vreodată să facă binele,[165] că tot ce avem bun, de orice fel, vine de la El, iar nu de la noi, că sporirea și înaintarea noastră se fac prin harul Lui, iar virtuțile pe care le avem sunt daruri ale Sale și n-au fost dobândite prin vrednicia noastră, și nici nu pot fi păstrate fără ajutorul Lui de toată vremea.[166] Smerenie este astfel a pune pe seama lui Dumnezeu tot ceea ce avem bun în noi și tot binele pe care-l facem.[167] „Aceasta este smerenia desăvârșită a sfinților", scrie Avva Dorotei.[168] Iar Sfântul Varsanufie sfătuiește: „De ți se întâmplă să faci vreun bine, trebuie să știi că acesta este un dar al lui Dumnezeu, din pricina bunătății Lui".[169] Sfântul Macarie Egipteanul descrie astfel această purtare a omului smerit: „Sufletul iubitor de Dumnezeu are obiceiul, chiar dacă ar face toate faptele bune, să nu-și pună nimic pe seama sa, ci pe toate în seama Lui. (...) Căci și avuțiile și toate aceste bunuri, prin care fiecare poate să facă bine, sunt ale Lui, pământul și toate cele de pe el, trupul însuși și sufletul însuși. Nu numai atât, dar însuși faptul că este om, îl are fiecare prin har. Deci, ce-i mai rămâne propriu lui, care să-i întemeieze părerea de sine sau să-l dovedească drept ? Cu toate acestea, Dumnezeul primește de la oameni ca cel mai mare prinos, cel mai plăcut din toate câte I se aduc, faptul că sufletul recunoaște cum stau lucrurile și că, oricâte fapte și lucruri bune face și le rabdă pentru Dumnezeu, le înțelege și le cunoaște, le pune numai în seama lui Dumnezeu și toate le închină Lui".[170]

Vedem aici că smerenia nu poate fi despărțită de rugăciune. Mai întâi, de rugăciunea de cerere, căci prin ea omul arată că nu se încrede nicidecum în puterile sale, își recunoaște neputința de a face el cele pe care le cere lui Dumnezeu, și mărturisește că numai de la Dumnezeu așteaptă tot binele; că nu poate lucra nimic bun și nici păstra vreo virtute fără ajutorul și apărarea lui Dumnezeu. Iar dacă rugăciunea lui este de toată vremea, înțelege că tot ceea ce primește, de la El primește, ca răspuns al milei Lui la rugăciunea sa, nu pentru vrednicia lui, ci ca dar. Astfel, Sfântul Maxim spune: „Smerita cugetare este o rugăciune neîntreruptă, împreunată cu lacrimi și cu durere. Căci aceasta, chemând pururea pe Dumnezeu într-ajutor, nu lasă pe om să se încreadă nebunește în puterea și înțelepciunea proprie (...)".[171] În același sens, Avva Dorotei zice: „E vădit că cel smerit, cel evlavios, cunoscând că nu poate dobândi nici un bine în suflet fără ajutorul și acoperământul lui Dumnezeu, nu încetează să se roage necontenit lui Dumnezeu, ca să-și facă milă cu el. Și cel ce se roagă totdeauna lui Dumnezeu, de se învrednicește să izbutească în ceva, știe de unde i-a venit ajutorul ca să izbutească și nu se poate

---

165 Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, XII, 23.
166 Cf. *ibidem*, 33.
167 Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, II; 8.
168 *Ibidem.*
169 *Scrisori duhovnicești*, 412.
170 *Parafrază la Macarie Egipteanul*, 123.
171 *Capete despre dragoste*, III, 87.

mândri, nici nu-și pune cele izbândite pe seama puterii sale, ci le pune pe seama lui Dumnezeu și Lui Îi mulțumește pururea și pe El Îl roagă pururea, tremurând să nu cadă de la ajutorul Lui și să se arate slăbiciunea și neputința sa. Și așa, prin smerenie se roagă și prin rugăciune se smerește și, pe cât se smerește, pe atâta e ajutat și înaintează prin smerita cugetare".[172]

Dar smerenia se însoțește mai ales cu rugăciunea de mulțumire, prin care dintru început omul mărturisește ca fiind ale lui Dumnezeu toate faptele sale bune și toate bunătățile, de orice natură, pe care le-a primit, socotindu-se un simplu iconom al lor; prin ea se arată recunoscător față de Dumnezeu pentru toate, Îl laudă și-L slăvește ca pe singurul izvor a tot binele.[173]

Să arătăm, în sfârșit, că smerenia nu poate fi despărțită de întristarea inimii, de pocăință și plâns. Căci, arătând ce este smerenia, am spus mereu că ea înseamnă mai ales recunoaștere – a superiorității celorlalți, a propriei nimicnicii, a stării de păcătoșenie personală, a neputinței de a face binele, a lui Dumnezeu, ca unicul principiu al binelui ș.a.m.d. Dar nu avem de-a face aici cu o recunoaștere abstractă, la nivelul minții, ci de o mărturisire a inimii, și anume a unei inimi zdrobite și întristate, „inima înfrântă și smerită" despre care vorbește Psalmistul (Ps. 50, 18). Și pentru că Sfinții Părinți socotesc adesea smerenia și întristarea inimii ca una și aceeași,[174] Sfântul Ioan Scărarul definește smerenia ca „simțirea sufletului zdrobit".[175] Tâlcuind versetul de mai sus din Psalmul 50, Sfântul Ioan Gură de Aur spune că Psalmistul cere prin aceasta „un spor de smerenie, o smerenie mai înaltă, «sfărâmarea» noastră".[176] Iar în altă parte, întrebându-se cine sunt „cei săraci cu duhul" pe care-i fericește Domnul, răspunde: „Cei smeriți și cu inima zdrobită. Aici sunt numite «duh» sufletul și voința liberă".[177] Iar mai departe, arătând că „smerenia este de mai multe feluri. Smerenia unuia este cu măsură, a altuia, fără hotar", spune că „Pe aceasta din urmă o laudă și fericitul profet David, dându-ne ca pildă smerenia... care ne zdrobește desăvârșit, spunând: «Jertfa lui Dumnezeu: duhul umilit; inima înfrântă și smerită Dumnezeu nu o va

---

[172] *Învățături de suflet folositoare*, II, 13.

[173] Cf. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), LII, 6. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 48 („Cel ce se teme de Domnul are pururea ca tovarășă smerenia, și prin gândurile acesteia vine la... mulțumirea către Dumnezeu..., mulțumind pururea cu smerenie multă Făcătorului de bine și Cârmuitorului vieții noastre").

[174] Avva Dorotei, de pildă, folosește fără nici o deosebire cele două expresii: „Fără smerenie nu se poate supune cineva poruncilor, nici veni la vreun bine, cum a spus Avva Marcu: Fără zdrobirea inimii e cu neputință să se izbăvească cineva de păcat și să dobândească virtuțile. Deci, prin zdrobirea inimii primește cineva poruncile, se abate de la rău și agonisește virtuțile" (*Învățături de suflet folositoare*, I, 10).

[175] *Scara*, XXV, 3.

[176] *Omilii la Filipeni*, V, 2.

[177] *Omilii la Matei*, XV, 1.

urgisi» (Ps. 50, 18)".[178] Iar Sfântul Ioan Scărarul arată că numai la începători pocăința, zdrobirea inimii și smerenia pot fi deosebite una de alta; în cei sporiți, „adunându-se ca într-o singură putere și lucrare, cele trei sunt ca un lanț preacuvios, sau ca un curcubeu care are aceleași însușiri. Și semnul uneia... se face și semnul celorlalte".[179]

Modalitățile prin care se câștigă smerenia sunt aproape aceleași cu cele prin care se lucrează tămăduirea slavei deșarte și a mândriei. Am văzut că, în general, micșorarea unei patimi presupune dobândirea virtuții care i se împotrivește, și invers. Părinții vorbesc când despre mijloacele de luptă împotriva patimilor, când despre cum se pot câștiga virtuțile; într-adevăr, așa cum am văzut, în procesele de natură duhovnicească se pot deosebi două momente, unul negativ, iar altul pozitiv, după cuvântul Psalmistului: „Depărtează-te de la rău și fă binele". Dar modul în care se împlinesc fiecare dintre ele este practic unul și același, cele două momente petrecându-se simultan.

De aceea, pentru a ajunge la smerenie, Părinții sfătuiesc îndeosebi: să nu ia omul aminte la greșelile aproapelui și să nu-l judece;[180] să-și arate iubirea față de el în orice împrejurare;[181] să-l socotească pe semenul său mai mare ca el,[182] dar mai ales să se privească pe sine ca fiind mai prejos decât fratele, oricare ar fi el.[183] Cel care vrea să se smerească încă trebuie să-și ascundă de ceilalți și chiar de sine însuși virtuțile și faptele cele bune,[184] să-și mărturisească neputința și slăbiciunea,[185] să ia aminte la greșelile sale,[186] să-și aducă aminte întotdeauna de căderile și păcatele lui,[187] să se învinovățească și să se osândească pe sine.[188] De aici se vede că mai ales prin zdrobirea inimii și cu ajutorul lacrimilor ajunge omul la smerenie.[189] Peste toate, se cuvine ca omul să se obișnuiască să îndure din partea

---

[178] *Ibidem*, 2.
[179] *Scara*, XXV, 7.
[180] Cf. *Patericul*, Cap. XV, Pentru ca să ne păzim să nu judecăm, 12. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 81. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXV, 17; 27.
[181] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 14.
[182] Cf. Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie...*, I, 64.
[183] Cf. *Patericul*, Pentru Avva Sisoe, 13; Cuvânt pentru Avva Tithoe, 7. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 5. Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie...*, I, 64. Sf. Simeon Noul Teolog, *Imne*, V, 13-14.
[184] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXV, 62.
[185] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 16.
[186] *Patericul*, Cap. IV, Pentru smerenie..., 3, 7, 14.
[187] Cf. Evagrie, *Tratatul practic*, 33. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXII, 23 („Aducerea aminte de greșeli e pricinuitoarea smeritei cugetări"); XXV, 34 („Prin greșalele lor, unii doboară înălțarea lor"). Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie...*, I, 64. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 20; 81. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Evrei*, IX, 4.
[188] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXV, 17.
[189] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 21; 37; 49. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, III, 23 („Fără de lacrimi... sufletul nostru nu va dobândi smere-

celorlalți disprețuirea, ocara, batjocura și orice fel de necinstire,[190] și chiar să le caute,[191] bine știind că așa se câștigă smerita cugetare. Tot așa, omul poate dobândi această virtute prin lepădarea voii proprii[192] și prin ascultare,[193] care sunt de cel mai mare folos. Ostenelile trupești,[194] încercările de tot felul,[195] ca și înstrăinarea de lume, neiubirea vieții vremelnice,[196] neagonisirea,[197] starea sărăcăcioasă,[198] voia de a nu fi văzut și cunoscut de oameni,[199] păstrarea tăcerii,[200] însingurarea,[201] toate înlesnesc și ele câștigarea smereniei. La ea duc și virtuți ca: înfrânarea,[202] blândețea,[203] frica de Dumnezeu[204] și iubirea.[205] Firește că cel mai mare folos vine de la rugăciune,[206] de vreme ce smerenia se arată a fi un dar al lui Dumnezeu, o virtute care numai de la El poate fi învățată, după cum spune Însuși Mântuitorul: „învățați-vă de la Mine, că sunt blând și smerit cu inima" (Mt. 11, 29).[207] Pentru aceasta Părinții îndeamnă să luăm pildă de la sfinți,[208] ca unii care au urmat cuvintelor

---

nie, nici nu vom izbuti să ne facem smeriți"). Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXV, 7. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Evrei*, IX, 4.

[190] Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 150 („În aceasta stă smerita cugetare: în a purta ocări și osândiri și câte le-a pătimit Învățătorul nostru Iisus"); 278; 307 („Cel ce voiește smerenia... dacă nu suferă necinstiri, nu poate s-o dobândească"). Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 37. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, XII, 32.

[191] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 5.

[192] Cf. *Patericul*, Pentru Avva Pimen, 158 („Nu împlini voia ta, căci mai vârtos este de trebuință a te smeri pe tine fratelui tău"). Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 150. Avva Dorotei, *Epistola către fratele...*, 2.

[193] Cf. *Patericul*, Pentru Maic Singlitichia, 16 („Să alegem ascultarea mai mult decât nevoința,... căci ea învață smerita cugetare"). Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 81. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, XII, 32. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 278. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXV, 59.

[194] Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, II, 14. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXV, 59. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 21.

[195] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 21; 37.

[196] Cf. *ibidem*, 81. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, XII, 31.

[197] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXV, 62. Sf. Ioan Casian, *loc. cit.*, 31.

[198] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXV, 62. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 81.

[199] Cf. Sf. Isaac Sirul, *loc. cit.*

[200] Cf. *ibidem*. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXV, 62.

[201] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *loc. cit.* Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 81.

[202] Cf. *Patericul*, Pentru Avva Tithoe, 7.

[203] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, XII, 31.

[204] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 48 („Cel ce se teme de Domnul are pururea ca tovarășă smerenia").

[205] Cf. *ibidem*, III, 14 („Întinzându-te după porunca dragostei, te ridici la înălțimea smeritei cugetări").

[206] Cf. *Patericul*, Pentru Avva Tithoe, 7.

[207] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXV, 3 și 63. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 20.

[208] Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 62. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, XII, 32.

Lui, și să ne apropiem de cei care au câștigat această virtute.[209] Dar mai ales Hristos să fie pilda noastră, căci El, prin venirea Sa în trup, prin primirea unei vieți sărace și umile, prin răbdarea în tăcere a ocărilor și batjocurii în vremea patimii Sale, prin deplina ascultare de Tatăl, ne-a dat pildă de smerenie desăvârșită.[210] Credincios cuvintelor Lui: „învățați-vă de la Mine", Sfântul Isaac Sirul îndeamnă: „Priviți pe Cel ce a spus acesta și pe Cel ce a dăruit harisma, cum a dobândit-o, și fă-te asemenea Lui și o vei afla".[211]

În lucrarea sfintelor nevoințe, smerenia are un loc fundamental. Alături de iubire, ea este virtutea creștină prin excelență. Astfel, Sfântul Ioan Gură de Aur spune limpede: „Temelia filosofiei noastre este smerenia".[212] Cu adevărat, pe ea se întemeiază edificiul duhovnicesc pe care omul are datoria să-l zidească,[213] ea este principiul fundamental al vieții sale duhovnicești. Iar aceasta se înțelege mai bine dacă ne gândim că mândria este cea care stă la originea căderii omului, că ea este principiul vieții păcătoase. De aceea, omul nu poate nădăjdui că-și va restaura ființa dacă nu pune ca început al vieții celei noi smerenia, care este leac împotriva mândriei, și deci început al însănătoșirii și izvor necurmat de sănătate. Astfel, Sfântul Ioan Gură de Aur spune: „Pentru că cele mai mari rele care au pângărit lumea au venit din pricina mândriei (...), pentru că ea este unul dintre cele mai mari păcate, rădăcină și izvor al oricărui păcat, Domnul a dat acestei boli leacul cel potrivit: smerenia; a pus mai întâi această lege viețuirii creștine, ca o temelie puternică și de nezdruncinat. Odată pusă această temelie, poți clădi pe ea totul; dar fără ea, de-ai atinge cerurile cu viețuirea ta, totul se dărâmă ușor...".[214] Avva Dorotei învață tot așa: Hristos „ne arată pricina de unde vine cineva chiar la disprețuirea și neascultarea poruncilor lui Dumnezeu. Și astfel ne dăruiește și leacul acesteia, ca să putem să ascultăm și să ne mântuim. Care este deci leacul acesta și care e pricina disprețuirii ? Auziți ce zice Domnul nostru: «Învățați

---

[209] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 5 („Petrece cu cei ce au smerenie, și vei deprinde purtările lor").

[210] Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 150. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mânăstirești*, XII, 8, 32. Sf. *Parafrază la Macarie Egipteanul*, 86 („Gândește-te cum Dumnezeu și Împăratul tău și Fiul lui Dumnezeu, S-a micșorat pe Sine, chip de rob luând, cum a sărăcit, cum s-a socotit cu cei fără de cinste, cum a pătimit..."). Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la 2 Tesaloniceni*, I, 2. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXV, 34.

[211] *Cuvinte despre nevoință*, 20.

[212] *Despre smerenie*, 2; *Omilii la Matei*, XV, 1 și 2. Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXV, 43 („În aceasta vor cunoaște toți că suntem ucenicii lui Dumnezeu..., că numele noastre s-au scris în cerul smereniei"). Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, XX („Virtuți cuprinzătoare numim smerenia, care desființează patimile și aduce nepătimirea cerească și îngerească, și iubirea...").

[213] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 21. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Ioan*, XXXIII, 3.

[214] *Omilii la Matei*, XV, 2.

de la Mine, că sunt blând și smerit cu inima, și veți afla odihnă sufletelor voastre" (Mt. 11, 28) Iată cum ne-a învățat aici pe scurt, printr-un singur cuvânt, rădăcina și pricina tuturor relelor și leacul ei în vederea tuturor bunătăților; ne-a arătat că mândria e cea care ne-a doborât și că este cu neputință să fim miluiți altfel decât prin ceea ce e contrar ei: prin smerita cugetare".[215] Și de vreme ce mândria se dovedește a fi pricina căderii, smerenia, care-i stă împotrivă, poate fi pricinuitoarea mântuirii. Astfel, Sfântul Ioan Scărarul spune: „Dacă unul a căzut din ceruri numai prin această patimă, fără alta, trebuie văzut dacă nu cumva se întâmplă ca cineva să se suie la cer numai prin smerenie, fără altă virtute".[216] Oricum, fără ea omul nu se poate mântui:[217] „fără smerenie nimeni nu va intra în cămara de nuntă", spune Sfântul Ioan Scărarul,[218] numind-o, în altă parte, „poarta Împărăției".[219] Fără ea nu numai că este cu neputință ca omul să ajungă la desăvârșire,[220] dar rămâne cu totul înstrăinat de Dumnezeu, după cum spune răspicat Sfântul Macarie cel Mare: „Acolo unde nu este smerenie, nu este nici Dumnezeu".[221] Iar Avva Isaia învață: „Înainte de toate, de smerenie are omul trebuință".[222] Căci fără ea nu se poate câștiga cu adevărat nici o virtute,[223] și nici o virtute nu poate stărui în suflet fără ea.[224] De aceea, Avva Teodor spune: „Cine n-are smerenie, n-a împlinit nici o poruncă. Căci fără umilință nici o virtute nu este bineplăcută înaintea lui Hristos, Primitorul lor".[225] Sfântul Ioan Gură de Aur zice: „Să punem ca temelie faptelor noastre bune smerenia, ca să zidim cu trăinicie virtutea (...). Omul care pune virtuții această temelie, poate înălța clădirea virtuții la orice înălțime vrea".[226] În același sens învață și Sfântul Isaac Sirul: „De lucrezi cele ale unei virtuți mari și nu simți gustul răsplătirii ei, să nu te miri. Căci până nu se smerește omul, nu ia plata lucrării sale. Iar

---

215 *Învățături de suflet folositoare*, I, 7.
216 *Scara*, XXII, 12. Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 49. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, II, 3 („Căci chiar și numai smerenia singură poate să ne ducă înăuntru", adică în Împărăția cerurilor).
217 Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, XLVII, 4 („Să râvnim și noi... mai mult decât toate smerenia..., fără de care nu ne putem mântui").
218 *Scara*, XXV, 47.
219 *Ibidem*, 29.
220 Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 21 („Cel ce nu-și cunoaște slăbiciunea sa e lipsit de smerenie. Iar cel lipsit de aceasta e lipsit și de desăvârșire").
221 *Apoftegme*, Arm II, 279.
222 *Cuvânt ascetic*, III, 1.
223 Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mănăstirești*, XII, 32. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, XV, 2. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, II, 1 („Nici frica de Dumnezeu, nici milostenia, nici credința, nici înfrânarea, nici oricare alta dintre virtuți nu se poate dobândi fără smerita cugetare").
224 Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre smerenie*, 2. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, II, 5.
225 *Apoftegme*, Arm II, 319.
226 *Omilii la* Facere, XXXV, 7. Cf. Despre *schimbarea numelui*, IV, 6.

răsplata nu se dă lucrării, ci smereniei. Cel ce o nesocotește pe a doua, a pierdut-o pe cea dintâi. (...) Smereniei i se dă harul. Deci răsplata nu se dă virtuții, nici ostenelii pentru ea, ci smereniei care se naște din ele. Dacă aceasta lipsește, în deșert se fac cele dintâi";[227] „Faptele fără smerenie sunt nefolositoare. (...) Iar fără de ea, toate faptele noastre sunt deșarte, ca și toate virtuțile și toate nevoințele".[228] „Osteneala adevărată nu este fără smerenie",[229] și fără umilință nici o virtute nu este cu adevărat virtute.[230] Putem spune, deci, o dată cu Sfântul Grigore cel Mare că „temelia virtuții este smerenia".[231] Și putem înțelege de ce Sfinții Părinți socotesc smerenia temelie, dar și cap, și maică, și pricinuitoare a tuturor virtuților.[232]

Rolul smereniei în lucrarea de însănătoșire a omului este esențial.

Fără ea, „e cu neputință să se izbăvească cineva de păcat".[233] Dimpotrivă, prin ea, mai mult decât prin oricare alt mijloc, omul se poate tămădui de toate relele.[234] Cu privire la aceasta, Sfântul Ioan Gură de Aur ne dă drept pildă pe Manase: „Manase a păcătuit ca nici un altul dintre oameni (IV Regi 20, 24) (...). De-ar fi postit toată lumea pentru el, nimic nu ar fi putut aduce în schimb deopotrivă cu păcatul lui. Dar smerenia a izbutit să tămăduiască în el și cele de nevindecat ale lui".[235] Ea este unul dintre leacurile date nouă de Însuși Mântuitorul, pentru vindecarea bolilor sufletului nostru. Astfel, un Părinte învață: „Să ne adunăm leacuri pentru suflet, adică... smerenia. Căci marele doctor al sufletelor, Hristos, Dumnezeul nostru, este aproape și vrea să ne tămăduiască. Să nu ne întoarcem de la El".[236] Într-adevăr, smerenia aduce iertarea greșelilor, curățirea de păcate[237] și izbăvirea de patimi.[238] Ast-

---

[227] *Cuvinte despre nevoință*, 37.
[228] *Ibidem*, 49.
[229] Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 277.
[230] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, XXXV, 7 („Atunci e adevărată virtute, când virtutea este unită cu smerenia").
[231] *Comentariu la Iov*, XXVII, 46.
[232] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, III, 5; XLVII, 3; *Omilii la Filipeni*, V, 2; *Către Staghirie Ascetul*, I, 9.
[233] Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, I, 10.
[234] Cf. Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie...*, I, 63 („Bunul smereniei... e pierzător aproape al tuturor relelor urâte de Dumnezeu și aflătoare în noi").
[235] *Scara*, XXV, 57.
[236] Ioan Moshu, *Livada duhovnicească*, 144.
[237] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 49. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la I Corinteni*, I, 2. Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie...*, I, 75 („Smerenia... slobozește de tot păcatul... și taie patimile sufletului"). Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 76. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXV, 9.
[238] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *loc. cit.* Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, XX. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXV, 7. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 226 („Agonisește-ți smerenie desăvârșită și ascultarea în toate. Căci acestea sunt cele ce dezrădăcinează toate

fel, Sfântul Ioan Scărarul spune: „Nimicitoarea de căpetenie a tuturor patimilor este smerita cugetare. Căci cei ce au câștigat-o pe ea, au biruit toate".[239] Dar fără ea, omul nu poate birui nici una.[240] Lipsit de ea, nu poate ajunge la curăție.[241]

Smerenia este singura virtute prin care pot fi învinși diavolul și duhurile rele în războiul cel duhovnicesc.[242] Într-adevăr, ea este singura virtute pe care nu o pot fățări (dracii).[243] Astfel, în *Pateric* citim că diavolul i-a spus Sfântului Macarie: „Iată, orice faci, fac și eu. (...) Numai una este cu care mă biruiești: (...) smerenia".[244] Iar pentru aceasta, ea poate fi socotită singura virtute care-l poate mântui pe om.[245] Prin ea străbate omul împletiturile și lațurile cele amăgitoare ale vicleanului, prin ea se împotrivește ispitelor, prin ea biruie atacurile vrăjmașilor. Sfântul Antonie spune: „Am văzut toate cursele vrăjmașului întinse pe pământ și suspinând am zis: Oare cine poate să le treacă pe acestea ? Și am auzit un glas zicându-mi: smerenia".[246] Sfântul Ioan Scărarul, pomenind cuvintele Psalmistului, arată puterea de a feri și păzi a acestei virtuți: „Smerita cugetare este «turn de tărie în fața vrăjmașului» (Ps. 60, 3). «Nici un vrăjmaș nu va izbuti împotriva lui și a fiului lui, adică gândul nelegiuirii, nu-i va mai face rău. Și-i va tăia pe vrăjmașii săi de la fața lui și-i va pune pe fugă pe cei ce-l urăsc pe el» (Ps. 88, 22-23)".[247] La fel spune și un alt Părinte: „Dacă ne smerim, Domnul îl va alunga de la noi pe vrăjmaș și ne va ajuta să ne păzim inima în toată vremea".[248] Iar Avva Dorotei zice: „Ea acoperă sufletul față de orice patimă. Îl acoperă și față de orice ispită. (...) Cu adevărat, nimic nu e mai tare ca smerita cugetare. Nimic nu o biruie".[249] „Cel smerit zace jos; iar cel ce zace jos, unde mai poate cădea ?", spune Sfântul Varsanufie.[250]

---

patimile"); 239 („Când vei ajunge la smerenie, se vor arde toate patimile din tine"). Sf. Isihie Sinaitul, *loc. cit.* Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre schimbarea numelui*, IV, 6.

[239] *Scara*, XXVI, 29.

[240] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 46 („Fără smerita cugetare a inimii nu poate surpa cineva zidul acestor rele...").

[241] Cf. Sf. Ioan Cașian, *Așezămintele mănăstirești*, XII, 23 („Nimeni nu poate atinge țelul final al desăvârșirii, adică al curăției, decât numai printr-o umilință adevărată...").

[242] Cf. *Patericul*, Pentru Avva Macarie, 11. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 229 („Agonisește smerenia, în care se ard dracii").

[243] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXV, 17 (Smerenia „este singura virtute care nu poate fi imitată de draci").

[244] *Patericul*, Pentru Avva Macarie, 11.

[245] Cf. *Ibidem*, Pentru Maica Teodora, 7 („Nici nevoința, nici privegherea, nici tot felul de osteneală nu mântuiește, fără numai smerita cugetare cea adevărată").

[246] *Patericul*, Pentru Avva Antonie, 9.

[247] *Scara*, XXV, 25.

[248] *Apoftegme*, Eth. Pat. 179.

[249] *Învățături de suflet folositoare*, II, 5.

[250] *Scrisori duhovnicești*, 70.

Și pentru că smerenia îl curăță pe om de toate patimile și-l păzește nevătămat de loviturile vrăjmașului, pentru că dă „tărie inimii" lui[251] și, supunându-i sufletul lui Dumnezeu, i le supune pe toate,[252] ea îl face pe om fără frică și netulburat, aducându-i pacea sufletească.[253] Astfel, Sfântul Isaac Sirul scrie: „Cel smerit nu este niciodată întețit, grăbit și tulburat. În el nu sunt gânduri înfierbântate și ușuratice. În toată vremea se află într-o odihnă lipsită de încordare. De s-ar ciocni cerul cu pământul, el nu s-ar teme. Dar nu tot cel liniștit este și smerit în cugetare. Însă tot cel smerit cu cugetul este și liniștit. (...) Cel smerit cu cugetul este în toată vremea în odihnă, pentru că nu e ceva care să-l tulbure sau să-i înspăimânte cugetarea".[254] Smerenia îl face pe om să primească fără nici o tulburare orice încercare și orice necaz.[255]

Iată că smerenia se arată a fi maica nepătimirii,[256] care, așa cum vom vedea, nu înseamnă numai lipsa patimilor, ci este mulțimea și bogăția tuturor virtuților. Or, smerenia este pricinuitoare de virtuți și cea care le face să fie cu adevărat virtuți; ea nu este numai temelie pentru împlinirea lor, ci, alături de iubire, este cheia de boltă a zidirii duhovnicești. Avva Teodor scrie: „Împlinirea poruncilor este smerenia, în care Se odihnește Dumnezeu (cf. Is. 66, 2); cel care a ajuns la smerenie, împlinește toate poruncile".[257] Iar Sfântul Isaac Sirul arată că ea „pe toate le cuprinde"; „de aceea nu poate socoti cineva pe orice om, la întâmplare, smerit la cuget", căci ea „este o putere tainică pe care o primesc sfinții desăvârșiți după desăvârșirea întregii lor viețuiri" și nu se dă „decât numai celor desăvârșiți în virtute, prin puterea harului".[258]

Tămăduindu-l pe om de toate patimile și cuprinzând plinătatea virtuților, smerenia îl readuce pe om la starea sa dintru început, îl face să redevină cu adevărat om. Așa cum spune avva Dorotei, „prin aceasta se învrednicește omul a se regăsi pe sine și a reveni la ceea ce e după fire".[259] Adică îl readuce la sănătatea sa dintâi. Sfântul Ioan Gură de Aur spune că „prin smerenie sufletul se face sănătos".[260]

---

[251] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 81.
[252] *Ibidem*, 16 („Cel ce supune pe sine lui Dumnezeu s-a apropiat de puterea de a-și supune lui toate").
[253] Cf. *Patericul*, Pentru Avva Pimen, 82 („De te vei socoti pe tine de nimic, vei avea odihnă, ori în ce loc te vei afla").
[254] *Cuvinte despre nevoință*, 81.
[255] Cf. *ibidem*. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, XXXI („În orice încercare ticăloasă, de ocară, necinste și dispreț... cel ce a dobândit această virtute a smereniei suportă toate fără întristare și împovărare, nefiind înțepat în inima lui de ceva din cele petrecute").
[256] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXI, 25 („smerenia este maica nepătimirii la culme"); XXV, 9 ; 35. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, XX („Smerenia... aduce nepătimirea cerească și îngerească").
[257] *Apoftegme*, Am. II, 319.
[258] *Cuvinte despre nevoință*, 20.
[259] *Învățături de suflet folositoare*, I, 10.
[260] *Omilii la Filipeni*, VII, 5.

Smerenia este deci „maică, rădăcină, hrană, temelie și legătură care ține laolaltă toate bunătățile".[261]

Smerenia este, așa cum am văzut, izvor de liniște sufletească, dar și de adevărată viață, de veselie duhovnicească, spre deosebire de mândrie care este pricină de moarte și lipsire de orice bucurie.[262] Smerenia îl înalță pe om la iubire,[263] care, după cum vom vedea, este culmea sfintelor nevoințe. Fără ea nu poate omul ajunge la cunoaștere duhovnicească.[264] Sfântul Isaac Sirul spune că cel care are smerenie desăvârșită „a intrat în tainele tuturor ființelor duhovnicești și e desăvârșit în cunoașterea amănunțită a toată zidirea, dar se socotește pe sine ca neștiind nimic. (...) De aceea s-a spus în dumnezeiasca Scriptură că tainele se descoperă celor smeriți la suflet. Pe acest Duh al descoperirilor, pe cel ce arată tainele, se învrednicesc să-L primească înlăuntrul lor cei smeriți cu inima. Și de aceea s-a spus de către unii sfinți că smerenia desăvârșește sufletul în vederile dumnezeiești".[265] Ajuns prin smerenie la această înălțime, omul experiază lumina negrăită,[266] prin care se împărtășește de slava dumnezeiască.[267] Urmând cuvântul lui Solomon, care spune: „de cinste are parte cel smerit" (Pilde 29, 23), Sfântul Isaac Sirul învață: „Smerește-te și vei vedea slava lui Dumnezeu întru tine. Căci unde odrăslește smerenia, acolo izvorăște slava lui Dumnezeu".[268] Aceasta este împlinirea făgăduinței pe care a făcut-o Domnul: „cine se va smeri pe sine se va înălța" (Mt. 23, 12).

Roadele smereniei sunt atât de mari și bogate pentru că ea este una dintre căile prin care omul primește harul dumnezeiesc,[269] după cum mândria era pricina lipsirii de dar. Căci spune Psalmistul: „inima înfrântă și smerită Dumnezeu nu o va urgisi" (Ps. 50, 18), adică n-o va lipsi de harul Său. Însuși Dumnezeu, prin gura lui Isaia zice: „Spre unii ca aceștia îmi îndrept

---

[261] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Fapte*, XXX, 3. Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 21 („temelie, rădăcină și început a toată bunătatea"). Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 226. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, I, 7.

[262] Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, I, 8 („Cel ce voiește să afle adevărata odihnă a sufletului său să învețe smerita cugetare și va vedea că în ea este toată bucuria și toată slava și toată odihna, precum în mândrie sunt cele dimpotrivă").

[263] Cf. Sf. Ioan Casian, *Așezămintele mânăstirești*, IV, 39(„Odată ce ai atins-o cu adevărat, te vei înălța... la dragoste..., la iubirea binelui însuși și plăcerea pe care ți-o aduce virtutea").

[264] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, IV, 58 („Calea spre cunoștință este... smerenia, fără de care nimeni nu va vedea pe Domnul"). Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 16 („adevărata smerenie este fiica cunoștinței").

[265] *Cuvinte despre nevoință*, 20.

[266] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXV, 26.

[267] Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, I, 8.

[268] *Cuvinte despre nevoință*, 5.

[269] Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, II, 29 (Smerenia... are puterea să atragă harul lui Dumnezeu în suflet"). Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXI, 25. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la 2 Tesaloniceni*, I, 2; *Tâlcuire la Psalmul 9*, 6. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 214 („Smerește-te în toate și vei afla har la Dumnezeu").

privirea Mea: spre cei smeriți, cu duhul umilit" (Is. 66, 2). „Dumnezeu celor smeriți le dă har", spun într-un glas Sfinții Petru (1 Petru. 5, 5) și Iacov (Iac. 4, 6), urmând cuvântul din Pilde (3, 34).

Și pentru că, așa cum am văzut, smerenia este cea care face prețioasă orice virtute, Sfântul Isaac Sirul spune limpede: „smereniei i se dă harul";[270] și încă: „înaintea harului pășește smerenia".[271] Aceasta pentru că smerenia este mărturisire de către om a slăbiciunii și nimicniciei sale, și totodată a atotputerniciei lui Dumnezeu. Prin smerenie omul se leapădă de voia sa, și se lasă cu totul în voia lui Dumnezeu; se leapădă de sine, și se face vas pentru revărsarea harului pe care-l cere în rugăciune și de care se străduiește să se învrednicească prin împlinirea poruncilor dumnezeiești. Sfântul Macarie spune în acest sens: „Sufletul iubitor de Dumnezeu are obiceiul, chiar de-ar face toate faptele bune, să nu-și pună nimic pe seama sa, ci pe toate în seama lui Dumnezeu. În felul acesta și Dumnezeu, la rândul Său, luând aminte la înțelegerea și cunoștința dreaptă și sănătoasă a acestui suflet, îi socotește, dimpotrivă, lui toate și-i măsoară răsplata".[272]

Pentru aceasta, alături de iubire, smerenia este virtutea care-l unește cel mai mult pe om cu Dumnezeu.[273]

---

[270] *Cuvinte despre nevoință*, 37.
[271] *Ibidem*, 73.
[272] *Parafrază la Macarie Egipteanul*, 123.
[273] Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, I, 11 („Toți sfinții s-au grăbit prin toată purtarea lor smerită să se unească pe ei cu Dumnezeu"). Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 48; 20 („Fericit cel ce a câștigat-o pe aceasta, că în toată clipa sărută sânul lui Iisus și-L îmbrățișează"). *Parafrază la Macarie Egipteanul*, 86 („Dumnezeu se bucură mult de sufletul smerit și se odihnește în el pentru smerenia lui").

PARTEA A VI-A

Redobândirea sănătății

1

Nepătimirea

Când omul ajunge să biruiască toate patimile și să aducă în locul lor, în sufletul său, toate virtuțile, se cheamă că a atins nepătimirea (ἀπάθεια),[1] care este „floarea făptuirii (*praxis*)"[2] sau rod al lucrării poruncilor,[3] în care, în fapt, constă *praxis*-ul.

Căci „prin împlinirea poruncilor, mintea se dezbracă de patimi"[4] și îmbracă virtuțile. De aceea, nepătimirea nu trebuie văzută, potrivit etimologiei cuvântului, doar ca o stare a sufletului lipsit de orice patimă, ci și ca starea care decurge din dobândirea tuturor virtuților. Se cuvine, deci, atunci când vorbim despre ea, să avem în vedere ambele aspecte.

Dintru început trebuie să deosebim adevărata nepătimire de falsa nepătimire, pe care unii cred că au atins-o prin stingerea patimilor, rămânând însă, fără să știe, supuși slavei deșarte și mândriei, care-i amăgesc cu privire la starea în care se află. Astfel, spune Evagrie: „slava deșartă îl întemnițează pe călugăr, împreună cu trufia, după moartea celorlalți demoni", pentru ca să-l piardă.[5] Dimpotrivă, adevărata nepătimire „este însoțită de smerenie și străpungerea sufletului, de plâns și dor nemărginit după Dumnezeire, precum și de râvnă pentru lucru (duhovnicesc) fără măsură".[6] Pe o treaptă mai joasă, omul se poate amăgi crezându-se nepătimitor, pentru simplul fapt că patimile sale îi rămân neștiute și pentru că lipsesc cele ce prilejuiesc vădirea patimii. Cu privire la aceasta, Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: „Cineva poate să nu fie tulburat de patimi când lipsesc lucrurile, bucurându-se de o nepătimire în parte; când însă se arată lucrurile, îndată răpesc patimile mintea";[7] „Nu socoti că ai ajuns la nepătimirea desăvârșită câtă vreme lipsește lucrul. Când se arată însă și te lasă nemișcat atât lucrul, cât și amintirea lui de după aceea, să știi că ai intrat în hotarele ei".[8]

---

[1] Cf. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, I, 1; 89.
[2] Evagrie, *Tratatul practic*, 81.
[3] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 77 („Prin porunci Domnul face nepătimași pe cei ce le împlinesc").
[4] *Ibidem*, 94.
[5] *Tratatul practic*, 57.
[6] *Ibidem*.
[7] *Capete despre dragoste*, IV, 53;
[8] *Ibidem*, 54.

1) Adevărata nepătimire constă mai întâi în desființarea păcatului cu lucrul, și fundamental în stingerea oricărei patimi, a oricărei porniri, dorințe sau gând, a amintirii păcatului, a închipuirilor pătimașe, ca și a oricărei reprezentări care-l alipește pe om de lume și-l înstrăinează de Dumnezeu.[9]

Nepătimirea nu înseamnă că omul nu mai este ispitit de rău. Ajuns la această stare, el continuă să fie momit de diavoli, și încă mai mult decât înainte, și va fi supus ispitei până la moarte.[10] Numai că el primește prin harul lui Dumnezeu puterea de a i se împotrivi, de a o birui și de a nu fi nicicum atins de ea. Astfel, Sfântul Diadoh al Foticeei scrie: „Nepătimirea nu înseamnă a nu fi războiți de draci, căci atunci ar trebui să ieșim, după Apostol, din lume (1 Cor. 5, 10), ci, războiți fiind de ei, să rămânem nebiruiți"; după cum și „luptătorii îmbrăcați în armură sunt ținta săgeților trimise de vrăjmași și aud sunetul săgeților și văd săgețile trimise, dar nu sunt răniți de ele, pentru tăria îmbrăcăminții de război";[11] pentru omul cel duhovnicesc, o astfel de îmbrăcăminte sunt virtuțile (cf. Efes. 6, 13-17). Evagrie spune: „Virtuțile nu-i împiedică pe draci să se năpustească asupra noastră, dar măcar ne păstrează nestricați".[12] Într-adevăr, ei n-au putere asupra omului decât în măsura în care află în el pofta prin care pot să-l momească (Iac. 1, 14-15); or, nevoința stinge încetul cu încetul pofta, iar la sfârșit o nimicește, după cum arată Sfântul Maxim: „Dracii slăbesc când prin împlinirea poruncilor se micșorează patimile în noi și pier când sunt stinse cu totul prin nepătimirea sufletului, nemaiaflându-le pe acelea prin care intrau în suflet și îl războiau. Aceasta trebuie să fie ceea ce s-a spus: «Vor slăbi și vor pieri de la fața Ta» (Ps. 9, 4)".[13] Atunci când omul a atins desăvârșirea nepătimirii, el nu mai are, în fapt, a se lupta cu dracii, căci chiar dacă aceștia continuă să-l atace, în ceea ce-l privește el „i-a biruit desăvârșit, i-a supus și i-a omorât".[14] Nepătimirea, pe cei care au ajuns la ea, „îi păzește nevătămați (...), neatinși și liberi de toți vrăjmașii (...) și de neapropiat pentru potrivnicii lor".[15] Așa se face că cel nepătimitor „socotește ca vrednice de râs uneltirile dracilor", după

---

[9] Cf. Evagrie, *Tratatul practic*, 62; *Despre felurítele gânduri ale răutății*, 15. Sf. Vasile cel Mare, citat în *Cele 100 de capete* ale lui Calist și Ignatie Xanthopol, 86. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 5; *Răspunsuri către Talasie*, 55, PG 90, 544C; 565BC. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, I, 89. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, III, 33; 87; *Tratatele etice*, IV; VI.

[11] Cf. Evagrie, *Tratatul practic*, 36. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 67. Cf. *Patericul*, Cuvânt pentru Avva Antonie, 6.

[11] *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 98.

[12] *Tratatul practic*, 77.

[13] *Capete despre dragoste*, II, 22.

[14] Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, IV. Evagrie, *Tratatul practic*, 60 („Nepătimirea desăvârșită apare în suflet după biruirea tuturor demonilor care se împotrivesc nevoinței").

[15] Sf. Simeon Noul Teolog, *loc. cit.*

cum spune Sfântul Ioan Scărarul.[16] Tot el arată că, odată ajuns la nepătimire desăvârşită, omul nu mai ia seama la tot acest du-te–vino al diavolilor din jurul său: „Am învăţat că semnul sfintei nepătimiri stă în a putea zice cu adevărat: «Abătându-se cel rău de la mine, n-am cunoscut» (Ps. 100, 5), nici cum a venit, nici pentru ce, nici cum a plecat, ci sunt întreg nesimţitor faţă de acestea, fiind în întregime unit cu Dumnezeu, acum şi pururea".[17] Tot aşa spune şi Sfântul Macarie: „Creştinii sunt mereu atacaţi de duşman, însă întrucât au sfârşit prin a se uni cu Dumnezeirea, au fost îmbrăcaţi cu puterea şi odihna cea de sus, şi nu le pasă de război".[18]

Nepătimire nu înseamnă că omul nu poate face răul, ci că nu se mai îndreaptă spre el, pentru că grija de cele bune a alungat cu totul din el pornirea spre răutate, iar virtuţile l-au făcut orb faţă de patimi.[19] Astfel, Sfântul Maxim spune că „nepătimirea este o stare paşnică a sufletului, care face ca sufletul să se mişte cu anevoie spre răutate".[20]

Tot aşa, nepătimire nu înseamnă că omul nu mai este încercat de patimi, dar are de-acum puterea de a li se împotrivi[21] şi de a le supune cu totul. „Mintea nepătimitoare este aceea care stăpâneşte patimile sale", scrie Sfântul Nichita Stithatul.[22] Iar Sfântul Isaac Sirul, întrebat ce este nepătimirea, răspunde: „Nepătimirea nu stă în a nu simţi patimile, ci în a nu le primi, din pricina multelor şi feluritelor virtuţi, arătate şi ascunse, pe care le-au dobândit unii care au slăbit patimile în ei, încât ele nu se mai pot răscula uşor împotriva sufletului. (...) Când patimile încep să se mişte, cugetarea e răpită dintr-o dată din apropierea lor de vreun înţeles tainic şi minunat ce s-a ivit în minte. Şi patimile rămân nelucrătoare, cum a zis fericitul Marcu (Monahul). Mintea celor care împlinesc, prin harul lui Dumnezeu, faptele virtuţilor şi s-au apropiat de cunoştinţă, nu mai simte decât puţin partea rea şi neînţelegătoare a sufletului".[23] În acelaşi sens, Sfântul Ioan Gură de Aur arată că „cel care i s-a dăruit lui Dumnezeu (...) porunceşte mâniei, poftei, lăcomiei de bani, iubirii de plăcere şi tuturor celorlalte patimi; fără încetare el cugetă la mijloacele prin care îşi poate feri sufletul de patimile ruşinoase, iar mintea să nu-i fie supusă puterii lor tiranice, ci totdeauna să aibă cugetarea mai presus de ele".[24] Cel nepătimitor este, după cum spune Sfântul Ioan Scărarul,

---

[16] *Scara*, XXIX, 1.
[17] *Ibidem*, 14.
[18] *Omilii duhovniceşti* (Col. II), XXVI, 14. Cf. 15; şi XLVII, 14 („Sufletul izbăvit de vrăjmaşi, trecând marea cea amară cu puterea lui Dumnezeu şi văzând că pier înaintea ochilor săi duşmanii cărora mai înainte le era rob (...), slăvit şi mângâiat de Dumnezeu se odihneşte în Domnul").
[19] Cf. Evagrie, *Tratatul practic*, 62 („Virtuţile orbesc mintea, ca să nu vadă viciile"). Tertulian, *Apologeticul*, XLVI, 11 („Sufletul creştinului rămâne orb în faţa poftelor").
[20] *Capete despre dragoste*, I, 36.
[21] Cf. *Patericul*, Cap. XXVIII.
[22] *Cele 300 de capete...*, I, 92.
[23] *Cuvinte despre nevoinţă*, 81.
[24] *Comparaţie între împărat şi monah*, 1.

„ca un împărat peste inima sa".[25] Același lucru îl spune și Sfântul Ioan Gură de Aur, arătând că: „Adevăratul împărat este cel care poruncește patimilor, cel care pe toate le supune legilor dumnezeiești, care-și păstrează duhul nesupus de răutate, și nu lasă iubirea de plăcere să-i tiranizeze sufletul".[26] Astfel, mai potrivit ar fi să spunem că, dacă nepătimirea nu înseamnă moartea patimilor, ea este cu adevărat moartea omului față de patimi.[27] Este ceea ce Părinții numesc „a fi mort lumii",[28] care se împlinește prin urcarea pe cruce prin sfânta nevoință, fără de care nu poate omul să se mântuiască.[29] Sfântul Simeon Noul Teolog se întreabă: „Cel ce a murit pentru lume, căci acest lucru înseamnă crucea (...), cel ce și-a omorât mădularele cele de pe pământ..., încât să se facă nepărtaș la orice patimă și orice poftă rea, cum – spune ! –, chiar dacă ar primi vreo simțire a unei patimi, ar suferi o mișcare a plăcerii sau s-ar clătina cu inima ?".[30]

Moartea față de lume este nepăsare (ἀδιαφορία) față de lucrurile din lume, o deplină lipsă de grijă (ἀμεριμνία) și o totală lipsă de simțire (ἀναισθησία) cu privire la ele; toți acești termeni, în sensul lor pozitiv,[31] sunt adesea folosiți de Sfinții Părinți, desemnând stări apropiate de nepătimire.[32] Pentru cel nepătimitor, ocara se face ca lauda, defăimarea ca cinstirea, sărăcia ca bogăția, lipsa ca îndestularea,[33] durerea, desfătare,[34] tristețea, bucurie.[35] Cele trupești îi sunt cu totul străine.[36] Dar nepătimirea nu este nesimțire sau nepăsare față de aproapele,[37] căci aceasta este un păcat. Așa cum vom vedea, dimpotrivă, nepătimirea este izvorul iubirii desăvârșite. Tot așa, ea nu este lipsă de simțire față de lumea în sine, creație a lui Dumnezeu, căci ea îl duce pe om în chip nemijlocit la contemplația naturală, adică la vederea rațiunilor duhovnicești (*logoi*) ale celor ce sunt în lume. Într-adevăr, prin nepătimire

---

25 *Scara*, VII, 40.
26 *Loc. cit.*, 2.
27 Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 49.
28 Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, VI („unii sunt sau se fac morți pentru lume").
29 A se vedea, de pildă, *Patericul*, Pentru Avva Macarie, 22 („De voiești să te mântuiești, fă-te mort..., ca cei morți să fii, și poți să te mântuiești").
30 *Discursuri etice*, VI.
31 Aceste atitudini nu sunt virtuoase decât dacă se îndreaptă spre cele lumești. Față de Dumnezeu sau față de aproapele, ele sunt patimi.
32 Cu privire la apropierea dintre ἀμεριμνία și ἀπάθεια, a se vedea I. Hausherr, *Hésychasme et prière*, Roma, 1966, p. 166; 216-221.
33 Cf. *Patericul*, Pentru Avva Macarie, 20.
34 Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, Prolog, PG 90, 260D. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, I, 92.
35 Cf. Sf. Nichita Stithatul, *loc. cit.*
36 Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *loc. cit.*
37 Cf. Marcu Ascetul, *Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte*, 132 („Nu zice că cel izbăvit de patimi nu mai poate avea necazuri. Căci chiar dacă nu pentru el, e dator totuși să aibă necazuri pentru aproapele").

omul nu încetează a vedea lucrurile, dar atunci când le privește nu se mișcă pătimaș spre ele, nu se alipește de ele, ci este cu totul neatins și netulburat la vederea lor. „Semn de nepătimire este ca mintea să privească lucrurile neschimbată",[38] spune Evagrie. „Așa cum o oglindă nu se pătează de imaginile celor ce se privesc în ea, tot așa sufletul nepătimaș nu se pătează de lucrurile pământești".[39] Omul nepătimaș nu este tulburat nici de lucruri, dar nici de amintirea lor. De aceea, Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: „Nu socoti că ai ajuns la nepătimirea desăvârșită câtă vreme lipsește lucrul. Când se arată însă și te lasă nemișcat atât lucrul, cât și amintirea lui de după aceea, să știi că ai intrat în hotarele ei".[40] La fel scrie și Evagrie: „Un suflet a dobândit nepătimirea atunci când nu e încercat de patimă nu doar în fața lucrurilor, ci rămâne nepăsător chiar și în fața amintirii lor".[41] Dar nici închipuirea lor nu-l mișcă pe cel nepătimaș;[42] fie că-i apar în stare de veghe, fie în somn, imaginile lucrurilor sunt cu totul „curate și nu-i pricinuiesc tulburare".[43] A fi nepătimitor, deci, nu înseamnă a fi lipsit de orice legătură cu lucrurile sau reprezentările lor (stare la care se ajunge doar în rugăciunea curată și în vederea curată a lui Dumnezeu), ci a avea cu ele o relație lipsită de orice pornire pătimașă, reprezentările lor fiind simple și curate,[44] adică netrezind vreo poftă sau dorință, sau simțământ, sau mișcare de natură trupească. Arătând că „mintea iubitoare de Dumnezeu nu luptă împotriva lucrurilor, nici împotriva înțelesurilor acestora, ci împotriva patimilor împletite cu înțelesurile",[45] Sfântul Maxim spune că „semnul celei mai depline nepătimiri stă în aceea că totdeauna se urcă la inimă numai înțelesurile simple ale lucrurilor, fie în vremea de veghe a trupului, fie în vreme de somn".[46] Cât privește somnul, unul dintre semnele nepătimirii depline este lipsa viselor care să aibă un conținut pătimaș, de orice natură; iar dacă lucrurile nu stau așa, atunci „înseamnă că partea cu pricina este bolnavă și... trebuie să ne îngrijim".[47] Astfel, visele care ațâță la desfătare arată că partea poftitoare a sufletului nu este deplin vindecată, iar cele care produc frică și temere indică boala părții pătimașe;[48] trebuie deci să continuăm să căutăm „leacurile despre care am vorbit mai înainte".[49] În general,

[38] *Tratatul practic*, 64.
[39] Idem, *Capete gnostice*, V, 64.
[40] *Capete despre dragoste*, IV, 54.
[41] *Tratatul practic*, 67.
[42] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 91.
[43] *Ibidem*, 89. Cf. Evagrie, *Tratatul practic*, 56 („Vom recunoaște astfel semnele nepătimirii: ziua, după gânduri; noaptea, după vise").
[44] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 97 („Mintea curată petrece... în înțelesurile simple ale lucrurilor omenești").
[45] *Ibidem*, III, 40. Cf. 53.
[46] *Ibidem*, I, 93.
[47] Evagrie, *Tratatul practic*, 54.
[48] *Ibidem*.
[49] *Ibidem*.

„semn de nepătimire este ca mintea... să rămână liniștită în fața nălucirilor din vis".[50]

Faptul că are numai reprezentări nepătimașe ale lucrurilor arată că omul a ajuns să facă deosebire între patimi, lucruri și înțelesurile lor: „Tot războiul monahului împotriva dracilor urmărește să despartă patimile de înțelesuri (de chipuri). Căci altfel nu poate privi lucrurile fără patimă";[51] „înțeles pătimaș este gândul compus din patimă și înțeles. Să despărțim patima de înțeles și va rămâne gândul simplu".[52] Un grad mai mare de nepătimire se vădește în a fi lipsit de patimă nu numai față de lucruri, ci chiar față de reprezentările lor.[53]

Dar treapta cea mai înaltă a nepătimirii este, după cum arată Sfântul Maxim Mărturisitorul, „curățirea deplină chiar și de închipuirea simplă",[54] „mintea curată chiar și de închipuirea simplă" a lucrurilor.[55] Lucrul acesta ar putea părea lipsit de temei, de vreme ce gândurile simple nu sunt cugetări pătimașe, ci lipsite de orice păcat, și, în sine, nu se opun stării de nepătimire în înțelesul strict al cuvântului.[56] Dar nu este deloc așa: gândurile, fie ele simple, și deci lipsite de răutate, întrețin legătura omului cu lumea și sunt prin urmare o stavilă în unirea desăvârșită cu Dumnezeu.[57] De altfel, această treaptă înaltă de nepătimire se află dincolo de orice nevoință și lucrare, ea fiind începutul cunoașterii lui Dumnezeu,[58] nepătimirea desăvârșită a celor desăvârșiți. Cel care a atins-o „și-a înălțat mintea deasupra zidirii",[59] s-a despărțit de cele văzute și supuse simțurilor.[60] Aceasta este mai ales starea rugăciunii curate care, așa cum vom vedea în continuare, constituie mijlocul cu totul minunat prin care se împlinește contemplația; aceasta este starea în care omul ajunge să lepede cu totul iubirea și alipirea de lume, gândurile pătimașe care duc la înstrăinarea de Dumnezeu și chiar orice gând simplu

---

[50] *Ibidem*, 64. A se vedea, de asemenea, Clement Alexandrinul, *Stromate*, IV, 22 (138, 1; 139, 4; 142, 4). Sf. Talasie, *Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte*, I, 54 („Mintea slobozită de patimi vede gândurile simple, atât când veghează trupul, cât și în somn").

[51] *Capete despre dragoste*, III, 41.

[52] *Ibidem*, III, 43.

[53] *Ibidem*, I, 91 („Mare lucru este să nu fii cuprins de patimă față de lucruri. Dar cu mult mai mare este să rămâi fără patimă și față de nălucirile lucrurilor").

[54] *Răspunsuri către Talasie*, 55, PG 90, 544C.

[55] *Ibidem*.

[56] A se vedea, de pildă, Evagrie, *Cuvânt despre rugăciune*, 55.

[57] A se vedea mai jos.

[58] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 55, PG 90, 544C („Această nepătimire o aflăm în cei ce și-au făcut mintea, prin cunoștință și contemplație, oglindă curată și străvezie a lui Dumnezeu"). Cf. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, I, 1; 89.

[59] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXIX, 2.

[60] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, III, 33. Evagrie, *Tratatul practic*, 66 („Gnoza o smulge către cele de deasupra și o taie de lume sensibilă").

care ar putea să împiedice cumva o deplină și neîncetată aducere-aminte de Dumnezeu. Astfel, Ilie Ecdicul arată că „cei nepătimitori au parte de tăcere și de liniște multă dinspre gânduri în vremea rugăciunii".[61] Iar Sfântul Maxim Mărturisitorul scrie: „Când în vremea rugăciunii ai mintea pururea nematerială și fără formă, să știi că ai ajuns la măsura nepătimirii și a dragostei desăvârșite";[62] și, în altă parte: „Când ai ajuns ca niciodată în vremea rugăciunii să nu-ți mai tulbure mintea vreo idee din cele ale lumii, să știi că nu te mai afli în hotarele nepătimirii".[63] Cu adevărat, numai pe cea mai înaltă treaptă a nepătimirii se sting înseși gândurile simple din minte, nemairămânând în ea nimic altceva decât rugăciunea. Trebuie însă să spunem că la nepătimirea desăvârșită nu se poate ajunge decât urcând, una după alta, toate treptele dumnezeiescului urcuș, și numai atunci este adevărată, când mintea este fără încetare goală de orice fel de gând – așa cum spune de altfel Sfântul Maxim Mărturisitorul – și este pururea adâncită în rugăciunea curată. Căci îndepărtarea gândurilor se poate realiza cu ușurință, pentru o vreme, printr-o simplă tehnică mentală de concentrare, însă patimile vor continua să viețuiască în noi în chip ascuns, neștiute și necunoscute. Or, să reamintim că nepătimirea stă înainte de toate în starea de curăție la care se ajunge prin nevoință mișcată de iubirea de Dumnezeu și îndreptată spre El, și prin care sunt cu totul nimicite și pentru totdeauna patimile, pornirile, dorințele și cugetele pătimașe din suflet.[64] De aceea, Sfântul Simeon Noul Teolog spune limpede: „Câți sunt legați chiar și numai de o poftă mică și oarecare a lumii și a lucrurilor ei, sau de o patimă oarecare trupească sau sufletească, sunt departe de limanul (nepătimirii)".[65]

2) Să nu uităm însă că tot nepătimire este, la modul pozitiv, și starea în care omul a dobândit toate virtuțile. Astfel, Sfântul Ioan Scărarul spune că, după cum „bolta cerească are ca frumusețe stelele, nepătimirea are virtuți-

[61] *Capete despre făptuire și contemplație*, 185.
[62] *Capete despre dragoste*, IV, 42.
[63] *Ibidem*, I, 88. Cf. III, 95.
[64] Nepătimirea se identifică într-atât cu neprihănirea, încât unii Sfinți Părinți o desemnează chiar prin acest ultim termen. Astfel, de pildă, Sf. Ioan Casian, care de obicei transcrie principalii termeni grecești referitori la asceză, nu folosește cuvântul *apatheia*, nici corespondentul său latinesc, *impassibilitas*, ci *puritas* sau *tranquillitas mentis*. Acest lucru are, desigur, și o motivație istorică, căci știm că Fericitul Ieronim, în contextul controversei pelagiene, a atacat acest concept, lucru care a dus la eliminarea termenului din vocabularul ascetic apusean. A se vedea, A. și C. Guillaumont, Introduction à Evagre Le Pontique, *Traité pratique*, SC 170, Paris, 1961, p. 98-100; 103-110, n. 6; G. Bardy, „Apatheia", *Dictionnaire de spiritualité*, I, col. 727-746. Majoritatea Părinților folosesc fără nici o deosebire unul sau altul dintre acești termeni (a se vedea, de pildă, Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 98; Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, VII, 1). Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, 35 („Bine știind că nepătimirea e strâns legată de curăție...").
[65] *Discursuri etice*, IV.

le";[66] și încă: „Nepătimire are sufletul care așa de mult s-a pătruns de virtuți, ca cei pătimași de patimi".[67] Iar în altă parte scrie: „Nu se desăvârșește nepătimirea de vom nesocoti fie și numai o singură virtute".[68] Așa cum am văzut, convertirea omului, prin care se lucrează tămăduirea sufletului său, cere nu numai ferirea de rău, ci și împlinirea a tot binele. De aceea, lucrarea virtuților este pandantul stingerii patimilor. Sfântul Ioan Scărarul, de altfel, socotește nepătimirea care stă în bogăția virtuților mai presus de cea care înseamnă lipsa patimilor: „Unul poate fi nepătimitor, dar altul e mai nepătimitor decât nepătimitorul. Cel dintâi urăște cu tărie cele rele, cel de-al doilea se îmbogățește fără să se sature în virtuți".[69] „Una este nemișcarea mădularelor trupului și chiar a patimilor sufletului, și altceva este dobândirea virtuților", scrie în același sens Sfântul Simeon Noul Teolog.[70] Sfântul Părinte arată pe larg marea deosebire care există între împlinirea desăvârșită a virtuților și simpla ferire de păcate.[71]

Pe de altă parte însă, de vreme ce virtuțile alungă patimile, luând locul acestora în sufletul omului, putem spune că nepătimirea, ca lipsă a patimilor și ca ne-simțire a lor, este un rod al virtuților.[72] Așa spune Sfântul Maxim: „Răsplățile ostenelilor pentru virtute sunt nepătimirea (și cunoștința)".[73] Căci numai dobândind deplinătatea virtuților, omul nu se mai mișcă spre rău[74] și spre cele ale lumii, și rămâne neatins de atacurile demonilor.[75] „Virtuțile sunt cele care despart mintea de patimi",[76] și numai ele „curăță sufletul" și-l păstrează neprihănit.[77]

Faptul că virtuțile izvorăsc nepătimirea și sunt însăși esența ei ne arată că aceasta nu este o realitate pur negativă, nici, așa cum arată Sfântul Grigorie Palama, o stare pasivă a sufletului, care presupune „omorârea laturii pătimitoare" a acestuia,[78] și nici o lipsă de mișcare a puterilor și facultăților sale. Nepătimirea este în fapt starea în care omul a ajuns la deplina înstrăinare de această lume, întorcându-și de la ea puterile sufletului, încetând să se mai folosească de ele în chip trupesc, nemailucrând răul, ci, dimpotrivă, îndreptându-le cu totul spre Dumnezeu, pentru a se folosi de ele duhovnicește, spre împlinirea doar a binelui. Astfel, nepătimirea nu înseamnă omorârea părții

[66] *Scara*, XXIX, 1.
[67] *Ibidem*, 6.
[68] *Ibidem*, 16.
[69] *Ibidem*, 4.
[70] *Discursuri etice*, IV. A se vedea, de asemenea, *Cele 225 de capete...*, I, 87; 94.
[71] *Discursuri etice*, IV.
[72] Cf. Evagrie, *Tratatul practic*, 57; 62. Sf. Ioan Gură de Aur, *Tâlcuire la Psalmul 4*, 11.
[73] *Capete despre dragoste*, II, 34.
[74] Cf. Evagrie, *Capete gnostice*, VI, 21.
[75] Cf. idem, *Tratatul practic*, 77.
[76] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 44.
[77] Cf. Evagrie, *Tratatul practic*, 85.
[78] *Triade*, II, 2, 21.

poftitoare și a celei mânioase,[79] ci doar că ele mor pentru lume și, fiind întoarse către Dumnezeu, îl fac pe om să ducă o viață nouă, închinată numai și numai lui Dumnezeu. Acest lucru îl spune limpede și în repetate rânduri Sfântul Grigorie Palama, care arată că trebuie să omorâm patimile cele rele, „iar nu lucrările Duhului săvârșite prin trup, nici pătimirile (afectele) dumnezeiești și fericite, nici puterile sufletului create în vederea acestora".[80] „Socotesc, deci, că s-a arătat îndeajuns că cei nepătimitori păstrează latura pasională a sufletului vie și lucrătoare, și nu o mortifică", adaugă el.[81] Iar în altă parte, explică pe larg: „Nepătimirea nu e omorârea laturii pătimitoare, ci mutarea ei de la cele mai rele la cele mai bune și lucrarea ei îndreptată, prin deprindere, spre cele dumnezeiești, după ce s-a întors cu totul de la cele rele și s-a îndreptat spre cele bune. Și pentru noi nepătimaș este cel ce a pierdut deprinderile rele și s-a îmbogățit în cele bune, «cel ce s-a întipărit de virtuți, cum cei împătimiți se întipăresc de plăcerile rele» (cum zice Sf. Ioan Scărarul), cel care și-a supus iuțimea și pofta – care alcătuiesc împreună partea pătimitoare a sufletului – puterii cunoscătoare, judecătoare și raționale a sufletului, așa cum cei împătimiți și-au supus puterea rațională laturii pasionale. Căci reaua întrebuințare a puterilor sufletului e cea care dă naștere patimilor vrednice de dezaprobare (...). Iar dacă cineva se folosește bine de acestea (...), prin latura pătimitoare a sufletului, când se mișcă pentru ceea ce a fost făcut de Dumnezeu, lucrează virtuțile corespunzătoare: prin poftă dobândește în inimă iubirea, iar prin iuțime, agonisește răbdarea. Nu cel ce și-a omorât, așadar, această latură – căci în acest caz ar fi nemișcat și nelucrător chiar și spre deprinderile, afectele și dispozițiile dumnezeiești –, ci cel care și-a supus-o, ca prin ascultarea de minte, care prin fire a primit conducerea de la Dumnezeu, fiind condusă cum trebuie, să tindă... la Dumnezeu".[82] Astfel, nepătimirea înseamnă pentru om moarte față de lume, pentru a putea avea viață în Duh;[83] ea este lipsă de simțire a lucrurilor din lume, ca să poată fi simțite cele duhovnicești și dumnezeiești. De aceea, Evagrie spune răspicat: „Simțirea duhovnicească este nepătimirea sufletului rațional pricinuită de harul lui Dumnezeu".[84] Iar cel nepătimitor s-a despărțit de lume, ca să fie „în întregime unit cu Dumnezeu";[85] nu mai trăiește el, pentru ca să trăiască Hristos în el (cf. Gal. 2, 20).[86] Toate facultățile, toate puterile, toată energia și forța sa sunt desprinse de lume, pentru a fi cu totul legate de Dumnezeu, pentru a se supune voinței Sale. „Cel ce s-a învrednicit

[79] Evagrie împărtășește acest punct de vedere. A se vedea, A. și C. Guillaumont, Introduction à Evagre, *Traité pratique*, p. 106.
[80] *Triade*, II, 2, 22.
[81] *Ibidem*, 24.
[82] *Ibidem*, 19.
[83] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, VI.
[84] *Capete gnostice*, I, 37.
[85] Sfântul Ioan Scărarul, *Scara*, XXIX, 14.
[86] Cf. *ibidem*, 15, Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, IV; VI.

de o astfel de stare, fiind el încă în trup, Îl are pe Dumnezeu drept cârmaci, sălășluit în sine, în toate cuvintele, fapte și gândurile", spune Sfântul Ioan Scărarul.[87] Iar Sfântul Nichita Stithatul arată că prin nepătimire, Hristos „împărățește în toate puterile sufletului nostru (...), și voia Lui se face și pe pământ", adică în noi, „ca și în cer".[88]

Nepătimirea este deci punctul culminant al convertirii duhovnicești prin care se face întoarcerea lui de la boală la sănătate. De aceea, Părinții socotesc nepătimirea ca sănătate a omului. „Sănătatea sufletului este nepătimirea", scrie Evagrie;[89] tot așa spune și Sfântul Talasie: „Sănătatea sufletului este nepătimirea...".[90] Iar Sfântul Maxim arată că, atunci când ajunge la nepătimire, „sufletul începe să-și simtă sănătatea proprie".[91]

Nepătimirea înseamnă sănătate sufletească pentru că este starea în care omul este slobod de patimi, adică tămăduit de bolile sale sufletești, și plin de toate virtuțile, care, așa cum am văzut, sunt sănătatea sufletului său. De asemenea, ea este sănătate sufletească pentru că toate facultățile și toate puterile sufletului nu mai lucrează în chip pătimaș, ci și-au regăsit prin împlinirea virtuților lucrarea care li se cuvine potrivit adevăratei lor meniri și naturii lor. Nepătimirea se vădește astfel a fi starea în care omul își redobândește firea cea adevărată, iese din înstrăinare și se regăsește pe sine, redevine ființă adevărată, căci așa a fost creat de Dumnezeu dintru început: nepătimitor prin fire și virtuos.[92] Astfel, Avva Dorotei arată că „unii s-au făcut iubitori de Dumnezeu, cei care după sfântul Botez nu numai că au tăiat lucrările patimilor, ci au voit să biruiască și patimile înseși și să se facă nepătimași. (...) Având aceștia ca scop să se curățească pe ei înșiși, cum zice Apostolul, de „toată întinăciunea trupului și a duhului" (2 Cor. 7, 1), au cunoscut că sufletul se curățește... prin păzirea poruncilor. Căci mintea însăși se curățește prin aceasta și vede din nou și se întoarce la starea cea după fire".[93] Iar Sfântul Grigorie de Nyssa spune și el: „Cei care au ajuns încă din viața aceasta să se curățească prin baia Botezului" își redobândesc „firea... întreagă și neprihănită"; „Cel ce s-a curățit ajunge să fie părtaș la starea de nepătimire", căci „nepătimirea este strâns legată de curăție".[94] „Mintea lucrează după fire când și-a supus patimile", scrie Sfântul Maxim,[95] arătând că sufletul „lucrează după fire atunci când puterile lui pătimitoare, adică iuțimea și pofta, rămân fără patimă în întâlnirea cu lucrurile și cu înțelesurile (chipurile) lor".[96]

---

[87] *Scara*, XXIX, 15.
[88] *Cele 300 de capete...*, II, 91.
[89] *Tratatul practic*, 56. Cf. 55.
[90] *Despre dragoste...*, II, 2.
[91] *Capete despre dragoste*, I, 89.
[92] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 82; 83.
[93] *Învățături de suflet folositoare*, I, 11.
[94] *Marele cuvânt catehetic*, 35.
[95] *Capete despre dragoste*, IV, 45.
[96] *Ibidem*, III, 35.

pe de o parte, şi, pe de alta, sunt în întregime îndreptate spre Dumnezeu.[97] Sfântul Nichita Stithatul, la rândul său, arată că nepătimirea „mişcă puterile sufletului spre ceea ce e potrivit cu firea".[98]

Putem spune aşadar că prin nepătimire omul redobândeşte desăvârşirea naturii sale originare, ajungând la starea bărbatului desăvârşit în Hristos (cf. Efes. 4, 13).[99] Căci „sufletul desăvârşit este cel a cărui putere pătimitoare lucrează potrivit firii", scrie Evagrie;[100] adică, aşa cum spune mai explicit Sfântul Maxim: „Suflet desăvârşit este acela a cărui putere pasională înclină cu totul spre Dumnezeu".[101] Această formulare este reluată cuvânt cu cuvânt de Sfinţii Calist şi Ignatie Xanthopol.[102]

Prin nepătimire omul îşi recâştigă libertatea; căci nu numai că este slobod de patimi şi nesupus vreunei porniri sau pofte sau cugetări pătimaşe,[103] dar se şi îndreaptă lesne şi de la sine către bine, lucru în care stă, aşa cum am văzut, adevărata libertate. Astfel, Avva Dorotei arată că prin nepătimire „ne izbăvim şi ne eliberăm cu desăvârşire".[104] Sfântul Simeon Noul Teolog spune că cel nepătimitor „se bucură de libertatea duhului de la Dumnezeu".[105] Libertatea este într-atât legată de nepătimire, încât mulţi Părinţi folosesc adesea cuvântul „libertate" (ἐλευθερία) pentru a numi nepătimirea,[106] iar unii traducători nu se feresc să redea cuvântul ἀπάθεια prin sintagma „libertate lăuntrică".[107]

Pe lângă libertate, nepătimirea îi aduce omului pacea lăuntrică, făcând să împărăţească în sufletul lui pacea lui Dumnezeu (cf. Col. 3, 15). Liniştea (ἡσυχία) şi odihna (ἀνάπαυσις) cea duhovnicească sunt cu adevărat însuşiri esenţiale ale nepătimirii şi de aceea şi ele sunt adesea folosite drept nume ale ei.[108] Evagrie defineşte nepătimirea ca „starea de linişte a sufletului ra-

---

[97] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 98. Evagrie, *Tratatul practic*, 87; *Capete gnostice*, IV, 73.
[98] *Cele 300 de capete*, I, 89.
[99] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, IV.
[100] *Capete gnostice*, III, 16.
[101] *Capete despre dragoste*, III, 98.
[102] *Cele 100 de capete...*, 66 („Suflet desăvârşit este acela a cărui putere pasională înclină în întregime spre Dumnezeu").
[103] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Comparaţie între împărat şi monah*, 1; 2.
[104] *Învăţături de suflet folositoare*, I, 19.
[105] *Discursuri etice*, IV.
[106] A se vedea, de pildă, Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, I, 1. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, IV; VI.
[107] Îndeosebi J. Pegnon, în traducerea *Capetelor despre dragoste* ale Sf. Maxim Mărturisitorul (SC 9).
[108] Cf. Evagrie, *Tratatul practic*, 73; *Capete gnostice*, IV, 44. Sf. Ioan Casian, care, aşa cum am mai spus, nu foloseşte nici cuvântul *apatheia*, nici *impassibilitas*, utilizează adesea expresia *tranquillitas mentis*. Dar pentru că pacea, odihna, liniştirea nu sunt singurele însuşiri ale nepătimirii, Sf. Ioan Casian redă acest termen prin multe alte expresii, mai ales prin *puritas mentis*. Această precizare este necesară; pentru că omul poate ajunge la o stare de linişte lăuntrică (care, fireşte, nu este adevărata pace) printr-o anumită tehnică mentală, fără să fie cu adevărat ἀπαθής, fără să fie într-adevăr virtuos. De altfel, trebuie să spunem că ἡσυχία cunoaşte forme şi trepte diferite.

ţional";[109] Sfântul Maxim Mărturisitorul, ca: „stare paşnică a sufletului";[110] Nichita Stithatul, ca: „pace a minţii".[111] De aici se vede că sănătatea adusă de nepătimire este legată în bună parte de această stare de odihnă, de linişte şi pace. Astfel, Evagrie scrie: „După cum cel bolnav se întoarce la sănătate, aşa şi sufletul revine la odihnă";[112] iar Sfântul Isaac Sirul, la rândul său, spune: „Pacea e sănătatea desăvârşită a minţii".[113] Într-adevăr, cel nepătimitor „şi-a făcut partea pătimitoare a sufletului netulburată", liniştită;[114] „priveşte... fără patimă (cu linişte) nălucirile necurate",[115] sufletul său nefiind supus tulburărilor pătimaşe aduse de ele. Pe de altă parte, nepătimirea, ca nimicire a patimilor, înseamnă sfârşitul războirii şi al tuturor sfâşierilor lăuntrice; iar prin bogăţia virtuţilor, statorniceşte în suflet pacea şi armonia care izvorăsc din ele. „Nimic nu obişnuieşte să dea atâta pace – spune Sfântul Ioan Gură de Aur – ca virtutea, care scoate din inimă patimile şi tulburările iscate de ele şi-l împiedică pe om să se războiască cu sine însuşi".[116] Nepătimirea, după cum spune Sfântul Nichita Stithatul, „supune şi împacă cele răzvrătite",[117] şi le reunifică, punând capăt împărţirii şi nestatorniciei gândurilor, dorinţelor şi simţirilor omeneşti, şi dezbinării puterilor sufleteşti înstrăinate prin patimi în pământul trupului.[118] Prin virtuţi, ea le adună din risipire şi le înmănunchează pe toate; şi supunându-le lui Dumnezeu, pe toate le uneşte prin Cel Care singur este ţinta şi menirea lor. Nepătimirea este sfârşitul rătăcirii în lume a minţii: „Când e pătimaşă, mintea cutreieră, căutând să-şi împlinească mulţimea poftelor; dar leapădă rătăcirea atunci când a devenit nepătimitoare".[119] Astfel, ea se adună şi se statorniceşte în cugetarea la cele duhovniceşti şi se întoarce în inimă, de care s-a înstrăinat prin patimi. De aceea, Sfântul Ioan Scărarul spune: „N-am învăţat să fie nepătimirea altceva decât cerul minţii în inimă",[120] inimă care, ea însăşi a ajuns prin curăţirea de patimi şi primirea virtuţilor, loc şi lăcaş al întâlnirii omului cu Dumnezeu.

Câştigând nepătimirea, omul se face părtaş al unei însuşiri dumnezeieşti. De aceea Sfântul Ioan Scărarul intitulează treapta a XXIX-a a *Scării* sale: „Despre dumnezeiasca nepătimire, prin care se face omul următor al lui Dumnezeu" (Pr. Stăniloae: „Despre nepătimire sau cerul pământesc", n. tr.).

ἀπάθεια corespunzând treptei ei celei mai înalte (a se vedea I. Hausherr, *Hésychasme et prière*, Rome, 1966, p. 163 ş.u.).
[109] *Réflexions*, ed. Muyldermans, p. 38.
[110] *Capete despre dragoste*, I, 36; 44.
[111] *Cele 300 de capete*, I, 89.
[112] *Tâlcuire la Psalmul 114*, 7.
[113] *Cuvinte despre nevoinţă*, 58.
[114] *Capete despre dragoste*, II,98.
[115] *Ibidem*, 87.
[116] *Tâlcuire la Psalmul 4*, 11.
[117] *Cele 300 de capete...*, II, 91.
[118] Cf. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovniceşti* (Col. II), XXXI, 6.
[119] Evagrie, *Capete gnostice*, I, 85.
[120] *Scara*, XXIX, 1.

Prin nepătimire, omul ajunge la asemănarea pe cât este cu putinţă cu Dumnezeu;[121] în fapt, el poate ajunge nepătimitor pentru că are nepătimirea sădită în firea pe care Dumnezeu i-a dat-o atunci când l-a făcut după chipul şi asemănarea Sa,[122] şi pentru că este menit să devină dumnezeu după har.[123] Însuşirile nepătimirii care-l fac pe om asemenea lui Dumnezeu sunt nu numai lipsa de orice împătimire faţă de cele sensibile[124] şi deplinătatea virtuţilor, ci şi libertatea şi nemişcarea.[125] Astfel, Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că cel nepătimitor „şi-a ancorat toată puterea sufletului în slobozenia (libertatea) dumnezeiască cea nemişcată",[126] şi „s-a făcut întreg slujitor al Binelui ce persistă permanent şi e mereu la fel, rămânând împreună cu El cu totul nemişcat".[127]

Prin nepătimire, în fine, omul ajunge la iubirea desăvârşită. Evagrie spune că aceasta este vlăstarul nepătimirii.[128] Iar Sfântul Maxim scrie: „Din nepătimire se naşte dragostea desăvârşită";[129] „cel care a ajuns la culmea nepătimirii este desăvârşit în iubire".[130]

Nepătimirea îl urcă pe om la contemplaţie (θεωρια) şi cunoaştere (γνῶσις) duhovnicească; mai întâi la contemplaţia naturală (θεωρία φυσική), care este cunoaştere a raţiunilor duhovniceşti (λόγοι) ale făpturilor, iar apoi la cunoaşterea lui Dumnezeu (θεωλογία).[131]

Nepătimirea este condiţia *sine qua non* a acestei neasemuite şi tainice cunoaşteri.[132] Astfel, Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: „Calea spre cunoştinţă este nepătimirea (...), fără de care nimeni nu va vedea pe Domnul".[133] Într-adevăr, pentru a cunoaşte realităţile duhovniceşti, şi cu atât mai mult pe Însuşi Dumnezeu, omul trebuie să fie cu totul curat (cf. Mt. 5, 8);

---

[121] Cf. Clement Alexandrinul, *Stromate*, II, 20, 103, 1.

[122] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoinţă*, 82 („Noi credem că Dumnezeu l-a făcut pe cel după chipul Său nepătimitor").

[123] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, VI.

[124] Cf. *ibidem*.

[125] Cf. *ibidem*, IV.

[126] *Tâlcuire la Tatăl nostru*, PG 90, 888A.

[127] *Răspunsuri către Talasie*, Prolog, PG 90, 260C. A se vedea, de asemenea, *Tâlcuire la Tatăl nostru*, PG 90, 885D-888A.

[128] Cf. *Oglinda monahilor*, 67; *Tratatul practic*, Prolog, 8; 81 („Iubirea este prunc al nepătimirii").

[129] *Capete despre dragoste*, IV, 91. Cf. I, 2 („Dragostea este născută de nepătimire").

[130] *Ibidem*, II, 30. Cf. IV, 42; 92.

[131] Cf. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete*, I, 1 („Nepătimirea sufletului care a înaintat... la contemplarea naturală a zidirii, şi de acolo a intrat în întunericul cunoştinţei lui Dumnezeu"). Sf. Grigorie Palama, *Triade*, II, 1, 19.

[132] Cf. Clement Alexandrinul, *Stromate*, III, 5, 43, 1 („Nu este cu putinţă să aibă cunoaşterea lui Dumnezeu cei care sunt conduşi încă de patimi").

[133] *Capete despre dragoste*, IV, 58. Cf. I, 85 („Mintea care n-a dobândit nepătimirea, dacă vrea să zboare spre cunoştinţa celor cereşti, e trasă la pământ de patimi"); 86 („Când mintea s-a eliberat desăvârşit de patimi, înaintează... în contemplarea lucrurilor,... spre cunoştinţa Sfintei Treimi").

„capătul desăvârșit al neprihănirii e pricină a cunoașterii lui Dumnezeu și a cuvântării de Dumnezeu (a teologiei)".[134] Or, numai nepătimirea duce la deplina curăție. Dar nepătimirea izvorăște cunoașterea duhovnicească și pentru faptul că este bogăție a virtuților, și numai prin împlinirea tuturor virtuților omul Îl poate cunoaște pe Dumnezeu. După cum spune Sfântul Maxim: „Răsplățile ostenelilor pentru virtute sunt nepătimirea și cunoștința".[135]

Totuși, nepătimirea nu duce singură și nemijlocit la cunoaștere. Cu adevărat, numai din iubire izvorăște cunoașterea, capătul doririlor și al nevoinței. Nepătimirea este numai „floarea nevoinței", rodul și sfârșitul ei este însă iubirea.

---

[134] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXX, 12.
[135] *Capete despre dragoste*, II, 34.

2

Iubirea

Iubirea (ἀγάπη, *caritas*, *dilectio*)[1] – iubire de Dumnezeu și de aproapele, căci sunt de nedespărțit[2] – este esența vieții creștine;[3] iar aceasta pentru că, așa cum i s-a descoperit de către Sfântul Duh Apostolului Ioan, „Dumnezeu este iubire" (1 In 4, 8, 16). „Mulți – scrie Sfântul Maxim – au spus multe despre dragoste. Dar numai căutând-o între ucenicii lui Hristos o vei afla. Căci numai ei au avut Dragostea adevărată ca învățător al dragostei. Ei ziceau despre ea: «De-aș avea darul proorociei și de-aș cunoaște toate tainele, și toată cunoștința (...); iară dragoste nu am, nimic nu sunt» (1 Cor. 13, 2)".[4] Iar Sfântul Grigorie de Nazianz spune: „Dacă am fi întrebați: La ce vă închinați voi și pe cine slăviți ?, am răspunde: iubirea, căci «Dumnezeul nostru este iubire» (1 In 4, 8)".[5]

În iubire este cuprinsă și se împlinește întreaga viață creștinească. Ea este prima și cea mai mare poruncă (Mt. 22, 36-40; Mc. 12, 28-31),[6] pe care se întemeiază și în care se cuprind Legea și proorocii (Mt. 22, 40),[7] însumarea tuturor poruncilor,[8] „împlinirea Legii" (Rom. 13, 8) în esența[9] și totalitatea

[1] Termenul îndeobște folosit de Părinții greci este ἀγάπη. Mulți dintre ei însă folosesc ἔρως ca sinonim pentru el, acest cuvânt arătând uneori un spor de intensitate, de ardoare, și referindu-se mai ales la iubirea lui Dumnezeu, și mai puțin la cea a aproapelui, în vreme ce ἀγάπη le desemnează în mod egal pe amândouă. Dionisie Pseudo-Areopagitul subliniază această sinonimie (*Despre numele dumnezeiești*, IV, 12, PG 3, 709B: „Teologii socotesc sinonime cuvintele ἔρως și ἀγάπη"; *ibidem*, 709C: „Sfinții cuvântători de Dumnezeu, descoperind tainele cele dumnezeiești, se folosesc și de cuvântul ἀγάπη și de ἔρως"). Cuvântul πόθος este și el folosit pentru a numi iubirea. Cu privire la aceste probleme de terminologie, a se vedea J. Farges și M. Viller, „Charité", *Dictionnaire de spiritualité*, t. 2, Paris, 1952, col. 529-530.

[2] Cf. Mt. 22, 37-39; Mc. 12, 30-31; Lc. 10, 27. Este definiția sa cea mai simplă și clasică (a se vedea, de pildă, Clement Alexandrinul, *Stromate*, IV, 18, 111, 2: „Aceasta este dragostea: să iubești pe Dumnezeu și pe aproapele". Sf. Grigore cel Mare, *Comentariu la Iov*, X, 6).

[3] Cf. In 13, 35. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, I.

[4] *Capete despre dragoste*, IV, 100.

[5] *Cuvântări*, XXII, 4.

[6] Cf. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, XIV, 5. *Parafrază la Macarie Egipteanul*, 11.

[7] Cf. *Cuvântări*, XIV, 5; XXII, 4.

[8] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mari*, 2 („Deși este o singură simplă virtute, iubirea lui Dumnezeu prin puterea ei se împlinește și se cuprinde orice altă poruncă"); 5. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre dragostea desăvârșită*, 1.

[9] Sf. Irineu al Lyonului, *Adversus haereses*, V, 12, 1.

ei, și sfârșitul Legii.[10] Cel care împlinește porunca iubirii, împlinește toate poruncile,[11] căci ea le cuprinde pe toate celelalte. „Iubirea – spune Sfântul Maxim – îi adună pe cei împărțiți în rațiunea generală a poruncilor și, cuprinzându-i pe toți în chip unitar prin bunăvoire, e puterea din care pornesc toți în purtările lor diferite prin iconomie".[12]

Iar pentru că lucrarea poruncilor are drept scop dobândirea virtuților, împlinind porunca iubirii câștigăm prima între virtuțile de căpetenie (cf. 1 Cor. 13, 13) și culme a celorlalte,[13] și desăvârșirea lor,[14] cap al bărbatului desăvârșit în Hristos, al „trupului" virtuților,[15] și început, temelie[16] și cuprinzătoare a tuturor virtuților,[17] adică le câștigăm pe toate.

Înțelegem astfel de ce iubirea apare ca „țelul nevoinței" și sfârșitul ei.[18]

Iubirea apare ca rod al nepătimirii, pentru că la ea se ajunge prin bogăția virtuților și lipsa oricărei patimi. Căci, după cum vom vedea, omul nu-L poate iubi cu adevărat pe Dumnezeu și pe aproapele său ca pe sine însuși, atâta vreme cât mai este în vreun fel alipit în chip pătimaș de lume sau de sinele egoist.

Faptul că iubirea vine în urma nepătimirii nu înseamnă totuși că omul nu-L poate iubi nicidecum pe Dumnezeu și pe aproapele său înainte de a ajunge cu totul nepătimitor, stare greu și arareori atinsă și păstrată. Nepătimirea este condiția iubirii desăvârșite. Iar iubirea desăvârșită este desăvârșirea vieții duhovnicești.[19] Însă iubitorul de nevoință are de împlinit de la bun început datoria iubirii; aceasta înseamnă că ea este de asemenea și cea dintâi poruncă. Iar faptul că iubirea cuprinde toate poruncile și toate virtuțile arată că, în sens invers, lucrarea oricărei porunci și împlinirea unei virtuți are întotdeauna în ea o măsură de iubire. Ordinea pe care am adoptat-o în studiul nostru și care ne face să prezentăm iubirea ca o culme a celorlalte virtuți și mai presus de nepătimire, nu trebuie să ne facă să uităm că există măsuri

---

[10] Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, I.

[11] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cuvânt ascetic*, 6.

[12] *Epistole*, 2 (Despre iubire).

[13] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXX, 18. Sf. Ioan Damaschin, *Omilie la Schimbarea la față*, 10, PG 96, 560D. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, IV, 74.

[14] Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, XIV, 3 („Acoperișul – casei sufletului – este iubirea, care este desăvârșirea virtuților, precum și acoperișul este desăvârșirea casei").

[15] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, IV.

[16] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la 2 Timotei*, VII, 3.

[17] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVI, 43.

[18] Evagrie, *Tratatul practic*, 84. Cf. Sf. Talasie, *Despre dragoste*, IV, 57 („Începutul făptuirii este credința în Hristos, iar sfârșitul ei, dragostea lui Hristos").

[19] Cf. Origen, *Omilii la Facere*, VII, 4. Sf. Vasile cel Mare, *Tâlcuire la Psalmul 32*, PG 29, 537. Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 16-17. Sf. Talasie, *Despre dragoste*, IV, 79. Ilie Ecdicul, *Culegere din sentințele înțelepților*, I, 2 („Începutul virtuților este frica de Dumnezeu, iar sfârșitul, dragostea Lui").

felurite ale iubirii[20] și că, pe fiecare treaptă a vieții sale duhovnicești, omul trebuie să se străduiască s-o câștige. Căci ea stă în legătură cu tămăduirea fiecărei patimi și cu dobândirea și păstrarea oricărei virtuți, și este mijlocul prin care se îndreaptă folosirea rea și pătimașă a puterilor sufletești și prin care sunt făcute să lucreze în chip sănătos, adică potrivit firii. Am văzut, astfel, că iubirea este leac împotriva poftei nerușinate și a desfrânării, și deci virtute a puterii poftitoare a sufletului; tot așa, ea este leac al mâniei, și deci virtute a puterii mânioase. Vom vedea că tot iubirea – condiție de neînlăturat a cunoașterii duhovnicești – tămăduiește organele de cunoaștere, fiind remediul fundamental al neștiinței.

1. Iubirea duhovnicească de sine

În primul rând, iubirea este dragoste de Dumnezeu, și în al doilea rând, în chip nedespărțit de aceasta, dragoste de aproapele. Iar pe aproapele trebuie să-l iubești, potrivit învățăturii Mântuitorului (Mt. 22, 39; Mc. 12, 31; Lc. 10, 27), „ca pe tine însuți". Iubirea cuprinde deci și iubirea de sine: φιλαυτία. Dar acest fel de iubire de sine nu are nimic de-a face cu iubirea de sine pătimașă, care este maica tuturor patimilor, ci, dimpotrivă, i se împotrivește cu totul. Căci în timp ce iubirea de sine pătimașă stă în a se iubi omul în chip trupesc și narcisist, pentru ceea ce este în sine însuși, în afara lui Dumnezeu, „filautia duhovnicească" stă în a se iubi omul duhovnicește, adică în Dumnezeu și pentru Dumnezeu, ca ceea ce este în actualitatea sa profundă, adică persoană creată după chipul Lui, și ca ceea ce este chemat să devină: asemănare a Lui, fiu al Lui prin înfiere și dumnezeu după har.

Iubirea duhovnicească de sine – filautia virtuoasă – apare astfel ca subordonată celei dintâi porunci, care spune să-L iubești pe Dumnezeu, căci a se iubi pe sine duhovnicește înseamnă a se iubi în Dumnezeu și pentru Dumnezeu. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că „prin această iubire bună de noi înșine... nu vom înceta să slujim pururea lui Dumnezeu".[21]

De altfel, iubirea de Dumnezeu și buna iubire de sine se cuprind una pe alta: a se iubi omul pe sine în realitatea sa duhovnicească, de chip al lui Dumnezeu, duce la dragostea de Dumnezeu; și invers, așa cum spune Sfântul Antonie cel Mare, „cel care-L iubește pe Dumnezeu se iubește pe sine".[22]

În vreme ce filautia pătimașă este alipire a omului de propria sa individualitate, de un eu închis în sine însuși, opac, care-l exclude cu totul pe Dumnezeu, lipsit astfel de orice realitate și de adevărata viață, filautia vir-

---

[20] A se vedea, de pildă, Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 9. Cf. 10.

[21] *Răspunsuri către Talasie*, Prolog.

[22] *Epistole*, IV, 9. Cf. Nicolae Cabasila, *Despre viața în Hristos*, VII, 66 („Dacă fericirea nu ne-o găsim decât iubind pe Dumnezeu, în chip lămurit urmează că, iubind pe Dumnezeu, iubim și sufletul nostru").

tuoasă este, dimpotrivă, deplina deschidere față de Dumnezeu, transparentă pentru energiile Sale necreate. Dacă prin filautia pătimașă omul, fără să-și dea seama, „se umple împotriva sa de iubirea trupească de sine", după cum spune Sfântul Maxim, prin iubirea bună și duhovnicească el se iubește cu adevărat, așa cum se cuvine, ca ceea ce este în realitatea lui profundă și esențială, cea a firii sale adevărate, a cărei cauză și finalitate este Dumnezeu. În vreme ce filautia pătimașă îl înstrăinează pe om, filautia virtuoasă îl duce la regăsirea de sine însuși, în Dumnezeu, și la redobândirea adevăratei vieții, pe care o pierduse. Cea dintâi îl târa în păcat și năștea în el mulțimea patimilor; a doua îl face să urască păcatul ucigaș și să caute curățirea de patimile care-i îmbolnăvesc ființa și-l duc la moarte, și să lucreze virtuțile, care-l fac să fie ceea ce este cu adevărat, potrivit adevăratei sale naturi. Dacă, așa cum spun Părinții, prin virtuți se face omul asemănător lui Dumnezeu, trecând prin lucrarea lor de la virtualitatea chipului la împlinirea asemănării, iubirea de sine ca ființă care are a înainta duhovnicește presupune și implică din partea omului iubirea virtuților,[23] sau mai precis iubirea lui Dumnezeu prin împlinirea virtuților. Astfel, Sfântul Maxim spune: „Primind în locul iubirii celei rele de noi înșine pe cea bună și duhovnicească (...), nu vom înceta să slujim lui Dumnezeu prin această iubire bună de noi înșine, căutând pururea să ne susținem sufletul prin Dumnezeu. Căci aceasta este adevărata slujire și prin ea îngrijim cum trebuie și în chip plăcut lui Dumnezeu de sufletul nostru, prin virtuți".[24]

De altfel, filautia duhovnicească este cheie pentru iubirea aproapelui, după cuvântul lui Iisus: „Să iubești pe aproapele tău *ca pe tine însuți*" (Mt. 22, 39; Mc. 12, 31; Lc. 10, 27). Doar în măsura în care omul se iubește cu adevărat pe sine, în ceea ce este el în chip fundamental, în Dumnezeu și pentru Dumnezeu, numai așa îl poate iubi duhovnicește pe semenul său, cu o iubire care nu are nimic pătimaș sau trupesc; numai așa îl iubește ca pe o persoană creată ca și el după chipul lui Dumnezeu și chemată, ca și el, la asemănarea cu El; îl iubește astfel ca pe unul de-o fire cu el, fiu și acesta al Aceluiași Părinte și frate al său în Hristos. Sfântul Antonie cel Mare spune: „Cine se cunoaște pe sine, cunoaște și celelalte făpturi (...). Cine se iubește pe sine, îi iubește și pe ceilalți".[25] Dar iubirea aproapelui duce și ea la buna iubire de sine; ca să te poți cu adevărat iubi pe tine, trebuie să-ți iubești fratele, spune Sfântul Ioan Gură de Aur.[26]

În orice caz, este limpede că, în timp ce filautia pătimașă divide natura omenească și o împinge să se războiască cu sine însăși, făcând din oameni indivizi izolați unul de celălalt, potrivnici unul altuia și vrăjmași între ei, filautia duhovnicească conduce la re-unirea firii omenești în sine și cu Dumnezeu.

---

[23] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 4.
[24] *Răspunsuri către Talasie*, Prolog.
[25] *Epistole*, IV, 7.
[26] *Omilii la 2 Timotei*, VII, 1.

Hotărât lucru însă este că filautia virtuoasă nu poate lua locul filautiei pătimașe sau, mai precis, iubirea de sine trupească nu se poate schimba în iubire de sine duhovnicească[27] dacă omul nu se dezlipește de eul său căzut, altfel spus dacă nu taie patimile. De aceea, la desăvârșita iubire duhovnicească de sine se ajunge numai prin nepătimire.

2. Iubirea de aproapele

Iubirea față de aproapele poate fi pe scurt definită ca iubire a tuturor oamenilor deopotrivă și fără nici o deosebire. Porunca de a ne iubi vrăjmașii (Mt. 5, 43-44; Lc. 6, 27-36) arată caracterul universal al iubirii, care nu trebuie să facă deosebire între om și om. Aceasta este trăsătura specifică a iubirii creștine (cf. Mt. 5, 43); în timp ce păcătoșii aleg pe cine să iubească, și pe cine nu (Lc. 6, 32-35) și „iubesc pe cei ce îi iubesc" (Lc. 6, 32), „prietenii lui Hristos iubesc din inimă pe toți".[28] „Nu ni s-a spus numai pentru un om, ci tot omul este aproapele nostru", amintește Sfântul Ioan de Gaza.[29] „Milostiv este cel ce nu deosebește cu cugetarea pe unul de altul, ci are milă de toți", spune Sfântul Isaac Sirul;[30] și încă: „Cel ce iubește pe toți deopotrivă, cu milă și fără de deosebire, a ajuns la desăvârșire".[31] „Silește-te pe cât poți să iubești pe tot omul", îndeamnă Sfântul Maxim,[32] numind iubirea „simțirea plină de bunăvoință față de întreg neamul omenesc";[33] el exclamă: „Fericit este cel care poate să iubească pe tot omul la fel".[34] Tot el spune că nu poate avea dragoste desăvârșită „cel ce nu iubește pe toți oamenii la fel".[35] Și precizează: „Dragostea desăvârșită nu sfâșie firea cea unică a oamenilor, luându-se după părerile și înclinările felurite ale voii lor. Ci... iubește pe toți oamenii la fel: pe cei buni și strădalnici ca pe prieteni, iar pe cei leneși ca pe dușmani, făcându-le bine, răbdând îndelung și suferind cele ce-i vin de la ei. Ea nu ia în seamă câtuși de puțin răul de la aceștia, ci chiar suferă pentru ei, dacă vremea o cere".[36]

Iubirea desăvârșită îl face pe om nu numai să se poarte întotdeauna în același fel cu toți oamenii, dar și față de fiecare om în parte are o aceeași atitudine egală, neschimbându-se de la o clipă la alta: „Încă nu are dragoste desăvârșită cel ce se mai ia după purtările oamenilor, de pildă pe unul iubin-

---

[27] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, Prolog.
[28] Idem, *Capete despre dragoste*, IV, 98.
[29] *Scrisori duhovnicești*, 339.
[30] *Cuvinte despre nevoință*, 56.
[31] *Ibidem*, 43.
[32] *Capete despre dragoste*, IV, 82.
[33] *Epistole*, 2.
[34] *Capete despre dragoste*, I, 17.
[35] *Ibidem*, 61.
[36] *Ibidem*, 71.

du-l, iar pe altul urându-l, pentru pricina acesta sau aceea; sau pe același o dată iubindu-l, altă dată urându-l, pentru aceleași pricini".[37]

A-i iubi pe toți oamenii deopotrivă înseamnă nu numai a nu lăsa deoparte pe nici unul, ci și a-i iubi pe toți, întotdeauna și cu aceeași tărie. Astfel, Sfântul Maxim scrie: „Dacă pe unii îi urăști, pe alții nici nu-i iubești, nici nu-i urăști; pe alții, iarăși, îi iubești, dar potrivit; și, în sfârșit, pe alții îi iubești foarte tare; din această neegalitate cunoaște că ești departe de dragostea desăvârșită, care cere să iubești pe tot omul deopotrivă".[38] De aceea Sfântul Părinte îndeamnă: „Să iubim pe tot omul din suflet",[39] și arată că, în timp ce „prietenii lumii nici nu iubesc pe toți, nici nu sunt iubiți de toți..., prietenii lui Hristos păstrează dragostea necurmată până la sfârșit".[40]

Iubirea de aproapele, care prin natura sa este una și aceeași față de toți, are totuși multe și felurite chipuri,[41] și chiar, așa cum am spus, „cuprinde lucrarea tuturor virtuților".[42] Astfel, Sfântul Pavel scrie: „Dragostea îndelung rabdă; dragostea este binevoitoare, dragostea nu pizmuiește, nu se laudă, nu se trufește. Dragostea nu se poartă cu necuviință, nu caută ale sale, nu se aprinde de mânie, nu gândește răul. Nu se bucură de nedreptate, ci se bucură de adevăr. Toate le suferă, toate le crede, toate le nădăjduiește, toate le rabdă" (1 Cor. 13, 4-7). Iubirea se manifestă îndeosebi prin bunăvoință, bunătate, blândețe, îndelungă-răbdare, împreună-pătimire, facere de bine.

Pentru că, potrivit poruncii Mântuitorului (Mt. 22, 38; Mc. 12, 31; Lc. 10, 27), se cuvine să-l iubim pe aproapele nostru ca pe noi înșine,[43] mulțimea lucrărilor iubirii se cuprinde în aceste două sfaturi: să nu faci semenului tău nimic din ceea ce n-ai voi să ți se facă; și să-i faci tot ceea ce voiești să ți se facă ție.[44]

Primul dintre ele, formulat negativ, îl aflăm în Vechiul Testament, și este dat de dreptul Tobit: „Ceea ce urăști tu însuți, aceea nimănui să nu faci" (Tob. 4, 15). La Sfântul Pavel îl găsim prezentat astfel: „Iubirea nu face rău aproapelui"; iubirea este deci împlinirea Legii (Rom. 13, 10). De altfel, el reia acest sfat – iar în urma lui și Părinții – în multe dintre îndrumările sale, prin care îndeamnă nu numai la ferirea de orice faptă sau cuvânt care ar

---

[37] *Ibidem*, 70.
[38] *Ibidem*, II, 10.
[39] *Ibidem*, IV, 95.
[40] *Ibidem*, 98.
[41] Sf. Grigore cel Mare, *Comentariu la Iov*, X, 6. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, I („Multe sunt numele iubirii, multe faptele ei, mai multe încă semnele, și încă și mai multe însușirile ei dumnezeiești, dar firea ei este una și asemenea...").
[42] *Ibidem*.
[43] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre dragostea desăvârșită*, 1. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 339.
[44] Cf. Sf. Grigore cel Mare, *Comentariu la Iov*, X, 6.

putea face rău aproapelui, fie chiar numai întristându-l,[45] ci și de orice gând sau intenție rea împotriva lui, de orice atitudine, fie văzută, fie lăuntrică, care să fie din punct de vedere duhovnicesc rea și vicleană. Astfel, de pildă, iubirea nu cunoaște pizmuirea aproapelui,[46] disprețuirea[47] și judecarea lui;[48] cel care iubește cu adevărat nu se bucură pentru nenorocirea sau căderea fratelui,[49] și nici nu-i dorește răul,[50] și nici nu se întristează de binele lui[51]... Vedem și de aici că iubirea vine ca rod al nepătimirii, căci numai nepătimirea nimicește toate patimile, care, sub o formă sau alta și într-o măsură mai mare sau mai mică îl împing pe cel înrobit de ele să se poarte rău sau să-l privească cu răutate pe semenul lor.

Al doilea sfat, formulat pozitiv, este dat de Mântuitorul Însuși, în Noul Testament: „Toate câte voiți să vă facă vouă oamenii asemenea și voi faceți lor" (Mt. 7, 12; Lc. 6, 31). Aceasta înseamnă mai ales a te simți solidar cu toți oamenii și a le veni în ajutor, după cum îndeamnă Apostolul: „Purtați-vă sarcinile unii altor și așa veți împlini legea lui Hristos" (Gal. 6, 2), și a te face slujitorul lor (cf. Gal. 5, 13). Acest ajutor dat din iubire trebuie să împlinească toate trebuințele aproapelui: cele trupești, prin milostenie,[52] iar cele sufletești, prin aducerea lui la Dumnezeu, dacă s-a îndepărtat de El,[53] ajutându-l să-și tămăduiască sufletul său,[54] îngrijindu-ne de sporirea lui duhovnicească și de mântuirea sa,[55] ajutor care se dă prin cuvânt,[56] slujire[57] și

---

[45] Cf. Avva Dorotei, *Învățături de suflet folositoare*, III, 5 („Față de aproapele să nu facă cineva nimic de care știe că necăjește sau rănește pe aproapele, fie cu lucrul, fie cu cuvântul, fie cu înfățișarea, fie cu privirea..."). Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 41 („Cel ce iubește pe Dumnezeu nu întristează pe nimeni...").

[46] Cf. 1 Cor. 13, 4. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 55.

[47] Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 342.

[48] Cf. 1 Cor. 13, 5. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 42; 57.

[49] Cf. 1 Cor. 13, 6. Sf. Maxim Mărturisitorul, *loc. cit.*, I, 56.

[50] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *loc. cit.*

[51] Cf. *ibidem*, 55.

[52] Cf. 2 Cor. 8, 14. Sf. Maxim Mărturisitorul, *loc. cit.*, 26.

[53] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mici*, 176 („Fiindcă omul este alcătuit din trup și suflet, în ce privește sufletul să-i iubim... mustrându-i și sfătuindu-i și îndemnându-i în orice chip spre întoarcere; iar în ce privește trupul, să le facem bine, când au trebuință de cele necesare pentru viață").

[54] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Ioan*, LVIII, 3. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 25; IV, 83. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 315.

[55] Cf. Evagrie, *Cuvânt despre rugăciune*, 122 („Fericit este monahul care socotește mântuirea și înaintarea tuturor ca pe a sa"). Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 13 („Cel ce iubește pe tot omul ca pe sine însuși..., când vede întoarcerea și îndreptarea lui se bucură cu bucurie mare și negrăită"). Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, VIII.

[56] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 26. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), XL, 6.

[57] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 26.

mai ales prin rugăciune.[58] Iubirea mai înseamnă și să avem o aceeași simțire cu aproapele, să pătimim împreună cu el, adică să ne bucurăm pentru binele lui și să ne întristăm pentru suferințele și necazurile sale,[59] mângâindu-l și întărindu-l la vreme de nevoie.[60]

Să spunem, în sfârșit, că a-l iubi pe aproapele ca pe tine însuți înseamnă a te simți legat și unit cu el. Putem spune, o dată cu Evagrie, că desăvârșită iubire are „cel ce se socotește pe sine una cu toți, deoarece i se pare că se vede pe sine necontenit în fiecare".[61]

Cel dintâi temei al iubirii aproapelui este imitarea lui Dumnezeu pe cât este cu putință pentru om: „Întru aceasta a fost desăvârșită iubirea Lui față de noi..., fiindcă precum este Acela, așa suntem și noi, în lumea aceasta" (I In 4, 17). Aceasta înseamnă că omul trebuie să-și conformeze atitudinea față de cei de-o fire cu el după modelul relațiilor existente între Cele Trei Persoane ale Prea Sfintei Treimi. Hristos Însuși S-a dat pe Sine drept pildă de iubire: „Precum M-a iubit pe Mine Tatăl, așa v-am iubit și Eu pe voi" (In 15, 9). Și, de asemenea, să-L urmeze pe Dumnezeu în iubirea Acestuia față de oameni, adică să urmeze:

– iubirea Tatălui, care a mers până la jertfirea singurului Său Fiu pentru ei: „Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică" (In 3, 16); „Întru aceasta s-a arătat dragostea lui Dumnezeu către noi, că pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a trimis Dumnezeu în lume, ca prin El viață să avem. În aceasta este dragostea, nu fiindcă noi am iubit pe Dumnezeu, ci fiindcă El ne-a iubit pe noi și a trimis pe Fiul Său jertfă de ispășire pentru păcatele noastre. Iubiților, dacă Dumnezeu astfel ne-a iubit pe noi, și noi datori suntem să ne iubim unul pe altul" (In 4, 9-11);

– iubirea Fiului, Care de bunăvoie S-a întrupat, S-a răstignit, a pătimit și S-a îngropat. Astfel, Sfântul Maxim Mărturisitorul spune că „Dumnezeu, Care a făcut firea noastră..., din iubirea cea pentru noi... S-a făcut întreg ca noi".[62] „Iubirea L-a făcut pe Fiul cel preaiubit al lui Dumnezeu să coboare printre noi", spune tot așa Sfântul Ioan Gură de Aur.[63] Iar Apostolul scrie: „Dumnezeu își arată dragostea Lui față de noi prin aceea că, pentru noi, Hristos a murit când noi eram încă păcătoși" (Rom. 5, 8). Hristos Însuși

---

[58] Cf. Mt. 5, 44.

[59] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre dragostea desăvârșită*, 1. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, IV, 40 („De voiește cineva să știe că are iubirea de frați și dragostea adevărată, se va încredința despre ea când se va vedea pe sine plângând pentru greșalele fratelui și veselindu-se de înaintările și darurile lui"). Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești, 339.*

[60] Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 315.

[61] *Cuvânt despre rugăciune*, 125.

[62] *Epistole*, 2.

[63] *Despre dragostea desăvârșită*, 1.

învață să luăm iubirea sa pentru noi drept pildă pentru iubirea semenilor: „Precum Eu v-am iubit pe voi, așa și voi să vă iubiți unul pe altul" (In 13, 34); „Aceasta este porunca Mea: să vă iubiți unul pe altul precum v-am iubit Eu" (In 15, 12). Și pe temeiul cuvintelor Lui, Apostolul învață: „Umblați întru iubire, precum și Hristos ne-a iubit pe noi" (Efes. 5, 2);

– iubirea Sfântului Duh, Cel Care revarsă în oameni iubirea dumnezeiască și izvor al iubirii dintre oameni și al iubirii lor de Dumnezeu (cf. Gal. 5, 22).

Faptul că iubirea desăvârșită este iubirea tuturor oamenilor deopotrivă își are temeiul în iubirea de oameni a lui Dumnezeu, care-i cuprinde pe toți, până la unul, fără nici o deosebire. Iubiți și pe vrăjmașii voștri, și nu numai pe cei care vă iubesc, spune Domnul, „ca să fiți fiii Tatălui vostru Celui din ceruri, că El face să răsară soarele peste cei răi și peste cei buni și trimite ploaie peste cei drepți și peste cei nedrepți" (Mt. 5, 45); „că El este bun cu cei nemulțumitori și răi" (Lc. 6, 35); „Fiți, dar, voi desăvârșiți, precum Tatăl vostru Cel ceresc desăvârșit este" (Mt. 5, 48); „Fiți milostivi, precum și Tatăl vostru este milostiv" (Lc. 6, 36). Toate aceste îndemnuri ale Mântuitorului sunt astfel tâlcuite de Sfântul Maxim: „«Iubiți pe vrăjmașii voștri, faceți bine celor ce vă urăsc pe voi, rugați-vă pentru cei ce vă blestemă» (Mt. 5, 44). De ce a poruncit Domnul acestea? Ca să te slobozească pe tine de ură, de întristare, de mânie și de ținerea de minte a răului, și să te învrednicească de cea mai mare avuție, care este dragostea desăvârșită. Căci e cu neputință să o aibă pe aceasta cel ce nu iubește pe toți oamenii la fel, asemenea lui Dumnezeu, Care-i iubește pe toți oamenii la fel și «vrea ca toți să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină» (1 Tim. 2, 3)".[64] Același Sfânt Părinte spune în altă parte: „Domnul și Dumnezeul nostru Iisus Hristos, arătându-și dragostea Sa față de noi, a pătimit pentru toată omenirea și tuturor le-a dăruit la fel nădejdea învierii, chiar dacă atârnă pe urmă de fiecare să se facă pe sine vrednic fie de slavă, fie de chinuri".[65]

O altă rațiune pentru care dragostea desăvârșită îi cuprinde deopotrivă pe toți oamenii, este că oamenii sunt, în esență, cu toții egali și de aceeași fire. „Cu toții suntem de o singură și aceeași fire, mădulare unii altora. De aceea se cuvine să ne iubim unii pe alții cu o dragoste desăvârșită", scrie Sfântul Antonie cel Mare.[66] Sfântul Maxim spune, în același sens, că: „dragostea desăvârșită nu sfâșie firea cea unică a oamenilor, luându-se după părerile și înclinările diferite ale voii lor. Ci privind pururea (la aceasta fire comună) iubește pe toți oamenii la fel".[67] Iar în altă parte arată că iubirea stă în cinstirea tuturor oamenilor după cum „o cere rațiunea firii, care dă ca lege deopotrivă cinstire și taie de la fire orice inegalitate apărută în fiecare prin prejudecată, și îi adună pe toți în ea prin puterea cea una a identității".[68] „Cel

[64] *Capete despre dragoste*, I, 61.
[65] *Ibidem*, 71.
[66] *Epistole*, IV, 9.
[67] *Capete despre dragoste*, I, 71.
[68] *Epistole*, 2.

desăvârșit în iubire (...) – mai spune el – nu mai cunoaște deosebirea între sine și altul, sau între rob și slobod, sau între bărbat și femeie; (...) ci... căutând la firea cea una a oamenilor, privește pe toți la fel și are față de toți aceeași dragoste".[69] El dă drept pildă în această privință pe Avraam, care prin dragoste s-a înălțat până la Dumnezeu, „părăsind particularitatea celor divizați și care divide, nemaisocotind pe celălalt om ca pe altul decât sine, ci cunoscând pe toți ca pe unul, și pe unul ca toți".[70] De altfel, pentru aceasta ne sunt pildă toți sfinții, care, așa cum arată Sfântul Ioan Gură de Aur, se poartă „ca și cum tot neamul omenesc ar fi format dintr-o singură persoană".[71] De aceea, Sfântul Simeon Noul Teolog învață că „pe toți credincioșii, noi, credincioșii, trebuie să-i vedem ca pe unul".[72]

De vreme ce toți oamenii au aceeași „fire duhovnicească", spune Sfântul Antonie cel Mare, „cel care greșește față de aproapele, greșește față de sine; cel care face rău și-l nedreptățește pe semenul său, sieși își face rău; iar cel ce face bine fratelui, sieși își face bine"; și, iarăși: „cel care se iubește pe sine, îi iubește și pe ceilalți",[73] și invers. Același sens îl are spusa lui Evagrie, citată mai sus: „Monah este cel ce se socotește pe sine una cu toți, deoarece i se pare că se vede pe sine necontenit în fiecare".[74]

Această natură duhovnicească, pe care se întemeiază unitatea neamului omenesc, este chipul lui Dumnezeu în om, care constituie și definește în chip fundamental natura omenească, regăsindu-se în fiecare dintre noi. De aceea, a-l iubi pe aproapele înseamnă a-L iubi pe Dumnezeu prezent în el prin chipul Său imprimat în acela. Astfel, imediat după ce a spus că „cu toții suntem de aceeași fire", Sfântul Antonie adaugă: „De aceea se cuvine să ne iubim unii pe alții cu o dragoste desăvârșită. Cu adevărat, cel care-și va iubi aproapele, Îl va iubi pe Dumnezeu, și cine Îl iubește pe Dumnezeu, se iubește pe sine".[75] Vorbind despre dragoste, Sfântul Isaac Sirul spune că Dumnezeu „Se bucură când vede pe cineva că odihnește chipul Lui și-l cinstește pe acesta pentru El".[76] Într-o aceeași perspectivă, Evagrie scrie că „rostul dragostei e să se dăruiască fiecărei imagini a lui Dumnezeu aproape în aceeași măsură în care s-ar dărui Prototipului"[77] și fericește pe „monahul care socotește pe toți oamenii ca Dumnezeu, după Dumnezeu".[78]

Toate aceste temeiuri pe care le-am prezentat, arată limpede că iubirea față de aproapele este profund legată de iubirea lui Dumnezeu; într-adevăr,

---

[69] *Capete despre dragoste*, II, 30.
[70] *Epistole*, 2.
[71] *Tâlcuire la Psalmul 9*, 8.
[72] *Cele 225 de capete...*, III, 3.
[73] *Epistole*, IV, 7.
[74] *Cuvânt despre rugăciune*, 125.
[75] *Epistole*, IV, 9.
[76] *Cuvinte despre nevoință*, 5.
[77] *Tratatul practic*, 89.
[78] *Cuvânt despre rugăciune*, 121.

ea constă în a-l iubi pe semen „pentru Dumnezeu", „în numele Său", a-l cinsti pentru valoarea pe care o are în ochii lui Dumnezeu, ca persoană după chipul Lui și în care este sădită asemănarea cu El. Iubirea stă în a-l iubi pe aproapele în Dumnezeu și pe Dumnezeu în aproapele. Acesta este înțelesul cuvintelor lui Iisus când, vorbind despre faptele de milostenie (Mt. 25, 31-46), spune: „Adevărat zic vouă, întrucât ați făcut unuia dintr-acești frați ai Mei, prea mici, Mie Mi-ați făcut", și: „Întrucât nu ați făcut unuia dintre acești prea mici, nici mie nu Mi-ați făcut" (Mt. 25, 40 și 45). Altfel spus, tâlcuiește Sfântul Vasile cel Mare, Domnul „socotește binefacerea (către aproapele) ca și cum l-ar fi fost făcută Lui Însuși".[79] De aceea, în altă parte, îndeamnă „să slujim fraților ca și cum am aducea slujirea Însuși Domnului".[80] Avva Apollo „spunea pentru primirea fraților: Trebuie să ne închinăm fraților celor ce vin la noi; căci nu lor, ci lui Dumnezeu ne închinăm. Căci se zice că dacă ai văzut pe fratele tău, ai văzut pe Domnul Dumnezeul tău".[81] Iar Sfântul Simeon Noul Teolog, după ce spune că trebuie să-i vedem pe toți oamenii ca pe unul singur, adaugă: „în fiecare dintre ei trebuie să vedem pe Hristos",[82] dându-l drept pildă pe Sfântul Simeon Studitul, care „pe toți cei botezați îi privea ca pe Hristos".[83] În ceea ce-l privește, Sfântul Maxim Mărturisitorul, arătând că „cel desăvârșit în iubire... nu mai cunoaște deosebirea între sine și altul, între rob și slobod, sau între bărbat și femeie", încheie cu acest citat din Epistola către Galateni: „în toți este Hristos" (3, 28).

Aceasta înseamnă că iubirea de aproapele capătă preț numai dacă stă în legătură cu iubirea lui Dumnezeu. „Întru aceasta cunoaștem că iubim pe fiii lui Dumnezeu, dacă iubim pe Dumnezeu și împlinim poruncile Lui" (1 In 5, 2). Aceasta înseamnă, de asemenea, că ea trebuie să fie întotdeauna subordonată dragostei de Dumnezeu. Printre motivele pentru care oamenii se iubesc unii pe alții, pe care le enumeră Sfântul Maxim, unul singur este cu adevărat vrednic de laudă, atunci când iubim „pentru dragostea lui Dumnezeu".[84] Așa cum învață Iisus, iubirea lui Dumnezeu este „marea și întâia poruncă" (Mt. 22, 38), iar iubirea de aproapele vine în urma ei (Mt. 22, 39; Mc. 12, 31). Părinții, amintind această rânduială,[85] atrag atenția asupra ispitei de a nu ține seama de ea, împlinind faptele de iubire către aproapele fără a ne îngriji de iubirea de Dumnezeu. Această preîntâmpinare este necesară, căci, așa cum spune Origen, tâlcuind un verset din Cântarea Cântărilor (2, 4), în timp ce „iubirea sfinților este bine rânduită", „de ce multe ori lucrările dragostei (la ceilalți oameni) sunt în nerânduială. Ceea ce trebuie să cinstească mai întâi,

[79] *Regulile mari*, 3.
[80] *Regulile mici*, 160.
[81] *Patericul*, Pentru Avva Apollo, 3.
[82] *Cele 225 de capete...*, III, 3. Cf. *ibidem*, 96: „văzând pe fratele și pe aproapele său ca pe Dumnezeul său...".
[83] *Imne*, XV, 209.
[84] *Capete despre dragoste*, II, 9.
[85] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mari*, 1.

ei cinstesc în rândul al doilea, și ceea ce trebuie să cinstească în rândul al doilea, ei cinstesc în rândul întâi".[86] Sfântul Isaac Sirul spune și el că „frumoasă și vrednică de laudă este iubirea aproapelui, când grija ei nu ne desface de iubirea de Dumnezeu" și „dulce este întâlnirea cu frații noștri duhovnicești, când putem păzi împreună cu ea și pe cea cu Dumnezeu".[87] Iar Sfântul Macarie Egipteanul scrie și mai limpede că omul trebuie „să urmărească înainte de toate și întotdeauna frica lui Dumnezeu și sfânta iubire către El, care e cea dintâi și cea mai mare poruncă. (...) Și din aceasta se poate ușor împlini a doua poruncă, adică iubirea către aproapele. Căci cele dintâi trebuie puse înaintea celorlalte și pentru ele trebuie să ne străduim mai mult. Și așa, după cele dintâi vor urma cele de-al doilea. Dar dacă cineva nu se sârguiește pentru porunca aceasta dintâi și mai mare, adică pentru dragostea către Dumnezeu (...), ci voiește să-și închine numai grija din afară slujirii celei de-a doua, îi va fi cu neputință să o împlinească pe cea dintâi în chip sănătos și curat".[88]

Aceasta nu înseamnă însă că iubirea aproapelui trebuie cumva absorbită și stinsă în iubirea lui Dumnezeu – ceea ce ne-ar putea face să credem, în ultimă instanță, că este de ajuns să-L iubim pe Dumnezeu, iar de iubirea de semeni ne putem lipsi. Așa cum vom vedea însă, nu-L putem iubi pe Dumnezeu dacă nu-i iubim pe oameni, aceste două feluri de iubire fiind de nedespărțit. Și după cum dragostea de Dumnezeu nu poate fi redusă la simpla iubire a fratelui, tot așa iubirea acestuia nu se poate împlini doar prin iubirea lui Dumnezeu, pentru că aproapele nostru are, în calitatea sa de persoană, o autonomie și o trăire menite nu să se stingă în Dumnezeu, ci să se manifeste și să se împlinească în El, prin har, pentru veșnicie; așa încât, iubirea aproapelui, ca și dragostea de Dumnezeu, nu va avea sfârșit (cf. 1 Cor. 13, 8); în una, ca și în cealaltă, „înaintând, niciodată nu ajungem la sfârșit, nici în veacul acesta, nici în cel viitor".[89]

De fapt, dragostea este fundamental una, după natura, originea și țelul ei; există o unică iubire, care își are izvorul în Dumnezeu, și în El își află sfârșitul. Astfel, Sfântul Maxim scrie despre ea că „nu o împărțim ca pe alta și alta, între Dumnezeu și aproapele, ci una și aceeași se îndreaptă întreagă spre Dumnezeu ca datorată Lui".[90]

---

[86] *Omilii la Cântarea Cântărilor*, II, 7.
[87] *Cuvinte despre nevoință*, 73.
[88] *Parafrază la Macarie Egipteanul*, 11.
[89] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVI, 38. Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 100 („iubirea, supraunindu-se pentru veacuri nemărginite cu Cel nemărginit, rămâne pururea, crescând mereu mai sus de ea").
[90] *Epistole*, 2.

3. Iubirea de Dumnezeu

Iubirea de Dumnezeu nu poate fi redusă la un simplu sentiment. Cu toate că ea pune în mişcare în primul rând facultăţile afective ale omului, puterea lui de a dori (ἐπιθυμετικόν) şi de a iubi (ἐρωτικη δύναμις),[91] nu se limitează la acestea, ci-i mişcă întreaga fiinţă şi-i pune în lucrare toate puterile. Hristos spune limpede: „Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău şi cu tot cugetul tău" (Mt. 22, 37); „Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău, din tot cugetul tău şi din toată puterea ta" (Mc. 12, 30; cf. Lc. 10, 27). Aşa cum am văzut mai înainte, iubirea este legată de toate virtuţile, şi deci de folosirea firească a tuturor „puterilor" sau facultăţilor omului.

Citindu-i pe Părinţi, de la bun început vei constata cu surprindere că ei vorbesc puţin despre dragoste. Un prim motiv ar fi că iubirea nu stă în vorbe, ci mai ales în fapte – fie ele acte lăuntrice sau exterioare. Un al doilea, faptul că „iubirea de Dumnezeu nu se poate învăţa".[92] Al treilea, că iubirea, în formele ei cele mai înalte, este inefabilă. Al patrulea motiv este că iubirea de Dumnezeu stă în esenţă în împlinirea voii Sale,[93] deci în lucrarea poruncilor. De aceea, a vorbi de împlinirea poruncilor, de lupta împotriva patimilor şi de câştigarea virtuţilor – aşa cum fac învăţătorii sfintelor nevoinţe – înseamnă a vorbi despre iubire, centrul şi axul vieţuirii ascetice.

Însuşi Domnul ne învaţă că dragostea de Dumnezeu stă în împlinirea poruncilor Lui: „De Mă iubiţi, păziţi poruncile Mele" (In 14, 15); „Cel ce are poruncile Mele şi le păzeşte, acela este care Mă iubeşte" (In 14, 21); „Dacă Mă iubeşte cineva, va păzi cuvântul Meu" (In 14, 23); „Rămâneţi întru iubirea Mea. Dacă păziţi poruncile Mele, veţi rămâne întru iubirea Mea, după cum şi Eu am păzit poruncile Tatălui Meu şi rămân întru iubirea Lui" (In 15, 9-10). Apostolul Ioan spune: „Cine păzeşte cuvântul Lui, întru acela, cu adevărat, dragostea lui Dumnezeu este desăvârşită" (1 In 2, 5); şi, încă şi mai limpede: „Dragostea de Dumnezeu aceasta este: Să păzim poruncile Lui" (1 In 5, 3; cf. 5, 2).

Dragostea de Dumnezeu stă în împlinirea tuturor poruncilor Sale, fără a lăsa vreuna deoparte, dar mai întâi de toate în cea a iubirii de aproapele, căci aceasta este cea de-a doua poruncă dată de Mântuitorul (Mt. 22, 39; Mc. 12, 31) şi cea mai mare după porunca iubirii lui Dumnezeu (Mc. 12, 31). După

---

[91] A se vedea, de pildă, Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, IV. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, V, 6. Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mari*, 2.

[92] Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mari*, 2.

[93] Cf. idem, *Regulile mici*, 157; 211 („Care este măsura dragostei către Dumnezeu? Lupta neîntreruptă a sufletului peste puterile lui, ca să facă voia lui Dumnezeu...)". Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 10 („Dacă iubeşte cineva pe Dumnezeu, acela se şi grăbeşte să facă cele plăcute Lui"). Origen, *Omilii la Cântarea Cântărilor*, PG 13, 164.

cum dragostea de semeni este de nedespărțit de iubirea lui Dumnezeu și nu poate fi adevărată fără iubirea Lui, tot așa nu-L putem iubi pe Dumnezeu fără a-l iubi pe aproapele nostru. „Dacă zice cineva: iubesc pe dumnezeu, iar pe fratele său îl urăște, mincinos este ! Pentru că cel ce nu iubește pe fratele său, pe care l-a văzut, pe Dumnezeu, pe Care nu L-a văzut, nu poate să-L iubească. Și această poruncă avem de la El: cine iubește pe Dumnezeu să iubească și pe fratele său" (1 In 4, 20-21). Iubirea semenului apare astfel ca urmare și împlinire a iubirii de Dumnezeu.[94] „Cel ce iubește pe Dumnezeu nu poate să nu iubească și pe tot omul ca pe sine însuși"; „Cel ce iubește pe Dumnezeu cu siguranță iubește și pe aproapele", spune Sfântul Maxim Mărturisitorul.[95] Dar, în același timp, dragostea de Dumnezeu apare și ea ca urmare a iubirii fratelui,[96] de vreme ce aceea nu poate exista dacă nu există mai întâi aceasta.[97] Sfântul Maxim Mărturisitorul limpezește aceasta, spunând: „Domnul zice: «Cel ce Mă iubește pe Mine, va păzi poruncile Mele» (In 14, 23). «Iar porunca Mea aceasta este, să vă iubiți unii pe alții» (In 15, 12). Cel ce nu iubește, așadar, pe aproapele, nu păzește porunca. Iar cel ce nu păzește porunca, nici pe Domnul nu-L poate iubi";[98] și nu se ferește să arate că „cel ce vede în inima sa vreo urmă de ură față de vreun om oarecare, pentru vreo anumită greșeală, e cu totul străin de iubirea de Dumnezeu".[99] Dovada dragostei de Dumnezeu este iubirea aproapelui.[100]

Aceste înalte forme ale iubirii sunt deci „nedespărțit legate una de alta, ca zalele unui lanț".[101] Ele se pricinuiesc una pe alta, și una se cuprinde în cealaltă. Avva Dorotei prezintă o imagine care ne face să pătrundem înțelesul lucrurilor: „Presupuneți că este un cerc (...). Socotiți că acest cerc este lumea, că mijlocul cercului este Dumnezeu, iar liniile care duc de la marginile lui la mijloc sunt căile sau viețuirile omenești. Deci cu cât intră sfinții mai mult spre cele dinlăuntru, în dorința de a se apropia de Dumnezeu, pe măsura pătrunderii lor, ajung mai aproape de Dumnezeu și întreolaltă. Cu cât se apropie mai mult de Dumnezeu, se apropie întreolaltă; și cu cât se apropie mai mult întreolaltă, se apropie mai mult de Dumnezeu. La fel cugetați și despre despărțire. Căci, când se despart de Dumnezeu și se întorc la cele din afară, e vădit că, cu cât ies și se depărtează mai mult de Dumnezeu, cu atât se

---

[94] Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mari*, 1; 3.
[95] *Capete despre dragoste*, I, 13; 23.
[96] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mari*, 3.
[97] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXX, 15. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cuvânt ascetic*, 7 („Iubirea întreolaltă întemeiază iubirea de Dumnezeu, care este plinirea a toată porunca lui Dumnezeu").
[98] *Capete despre dragoste*, I, 16.
[99] *Ibidem*, 15.
[100] Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXX, 15 („Cel ce iubește pe Domnul, a iubit mai întâi pe fratele său. Dovada primului lucru este cel de-al doilea"). Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cuvânt ascetic*, 7 („Iubirea de orice om... este semnul iubirii de Dumnezeu..."). *Epistole*, 2.
[101] Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Ioan*, LXXVII, 1.

depărtează mai mult unii de alții; și cu cât se depărtează mai mult unii de alții, cu atât se depărtează mai mult de Dumnezeu. Acesta este firea iubirii. În măsura în care suntem în afară și nu iubim pe Dumnezeu, în aceeași măsură ne aflăm fiecare depărtat față de aproapele. Iar de iubim pe Dumnezeu, cu cât ne apropiem de El prin iubirea față de El, cu atât ne unim mai mult, prin iubire, cu aproapele; și cu cât ne unim mai mult cu aproapele, cu atât ne unim mai mult cu Dumnezeu".[102]

De vreme ce dragostea de Dumnezeu stă în esență în împlinirea voii Sale și în lucrarea poruncilor Lui, este de la sine înțeles că omul dobândește iubirea conformându-se învățăturilor dumnezeiești;[103] ea este țelul lucrării poruncilor, prin care se curăță omul de patimi și câștigă virtuțile.[104] La începutul expunerii noastre am arătat că între iubire și celelalte virtuți există o legătură fundamentală, pusă în evidență de Sfântul Apostol Pavel atunci când scrie despre iubire (cf. I Cor. 13, 4-7).[105] Tot așa există o legătură între iubire și lipsa patimilor, pe care, de asemenea, o arată Apostolul în versetele de mai sus.[106] De aceea, Părinții prezintă în mod constant neprihănirea și nepătimirea – de care atârnă dobândirea desăvârșirii virtuților – drept condiție esențială a iubirii. Iubirea omului sporește pe măsura curăției și nepătimirii sale, și el ajunge la iubirea desăvârșită atunci când s-a făcut pe sine cu totul curat și nepătimitor.[107] Astfel, Sfântul Ioan Scărarul spune: „Dragostea este, propriu-zis, lepădarea a tot cugetul potrivnic, dacă dragostea nu gândește răul (I Cor. 13, 5)".[108] Iar Sfântul Diadoh al Foticeei zice: „Dragostea desăvârșită este proprie drepților curățiți deplin".[109] „Iubirea este prunc al nepătimirii";[110] „prin nepătimire ați câștigat iubirea", scrie Evagrie.[111] Tot așa spune și Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Dragostea este născută de nepătimire".[112] Iar Sfântul Ioan Scărarul spune chiar că „dragostea și nepătimirea se deosebesc numai prin numiri".[113]

---

[102] *Învățături de suflet folositoare*, VI, 10.
[103] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mari*, 5. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), V, 6; IX, 10. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, IV.
[104] Pentru acest din urmă punct, a se vedea Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 11.
[105] „Dragostea îndelung rabdă; dragostea este binevoitoare..., se bucură de adevăr. Toate le suferă, toate le crede, toate le nădăjduiește, toate le rabdă".
[106] „Dragostea nu pizmuiește, nu se laudă, nu se trufește..., nu se aprinde de mânie, nu gândește răul, nu se bucură de nedreptate...".
[107] Cf. *Apoftegme*, Arm II, 365 (33).
[108] *Scara*, XXX, 4. A se vedea, de asemenea, Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, II, 1.
[109] *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 16.
[110] Evagrie, *Tratatul practic*, 81. Cf. *ibidem*, Prolog.
[111] *Epistole*, 61. Cf. *Către Evloghie monahul*, 23.
[112] *Capete despre dragoste*, I, 2. Cf. II, 30 („Cel desăvârșit în iubire a ajuns la culmea nepătimirii..."); IV, 91.
[113] *Scara*, XXX, 4.

Dat fiind că toate patimile izvorăsc din îndepărtarea omului de Dumnezeu și alipirea de sine și de lume, fiind moduri ale acestei alipiri, este limpede că omul ajunge la adevărata iubire, care este alipire de Dumnezeu, numai curățindu-se de patimi și înstrăinându-se de lume și lepădându-se de sine. Căci am arătat: dragostea de Dumnezeu și iubirea lumii nu pot sta împreună, ci una o îndepărtează pe cealaltă. „Nu poate cineva dobândi dragostea de Dumnezeu o dată cu poftirea lumii", scrie Sfântul Isaac Sirul.[114] Dragostea de Dumnezeu presupune, deci, renunțarea la tot ce înseamnă alipire de lume și iubire de sine.[115] „Nu este altă cărare spre dragostea cea duhovnicească", spune Sfântul Isaac Sirul.[116] Cu privire la faptul că omul trebuie să se lepede de sine, Sfântul Diadoh al Foticeei spune: „Cel ce se iubește pe sine, nu poate iubi pe Dumnezeu. Dar cel ce nu se iubește pe sine... Îl iubește pe Dumnezeu".[117] Iar Sfântul Maxim Mărturisitorul învață: „Nu fi iubitor de trupul tău, și vei fi iubitor de Dumnezeu".[118] Iar în ceea ce privește iubirea lumii – care, de altfel, cuprinde și iubirea pătimașă de sine – Evagrie scrie: „Iubirea lumii acesteia este vrăjmașa lui Dumnezeu (cf. Iac. 4, 4). Dacă, așa cum stă scris (1 In 4, 8), Dumnezeul nostru este iubire, dragostea acestei lumi rele este vrăjmașa iubirii. Nu este deci cu putință să câștigăm iubirea dacă nu urâm lumea".[119] „Este cu neputință să ajungă la deprinderea dragostei cel ce e împătimit de ceva din cele pământești", scrie Sfântul Maxim Mărturisitorul;[120] și, în altă parte: „Cel ce nu s-a desfăcut... de împătimirea după cele materiale, nu poate să iubească cu adevărat nici pe Dumnezeu, nici pe aproapele. Căci este cu neputință ca cineva să se lipească și de cele materiale, și să iubească și pe Dumnezeu. Aceasta este ceea ce zice Domnul: «Nimeni nu poate să slujească la doi domni» (Mt. 6, 24)".[121] Și chiar spune răspicat: „nu iubește pe Dumnezeu cel ce are mintea legată de ceva din cele pământești".[122] Sfântul Macarie Egipteanul arată că sfinții „doresc cu multă ardoare dragostea Împăratului ceresc și numai pe El Îl au înaintea ochilor" și „de dragul Lui se dezleagă de toată dragostea lumii și

---

[114] *Cuvinte despre nevoință*, 4. A se vedea, de asemenea, Origen, *Omilii la Ioan*, XIX, 21.

[115] Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mari*, 8. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 1 („Nimeni nu poate să se apropie de Dumnezeu decât dacă se depărtează de lume..., adică de lucrurile lumii"); 73; 81. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, IV („arată iubire față de El prin tăgăduirea de sine și a întregii lumi..."). Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, II; 1 („Începutul dragostei de Dumnezeu este disprețuirea lucrurilor văzute și omenești").

[116] *Cuvinte despre nevoință*, 1.

[117] *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 12.

[118] *Capete despre dragoste*, IV, 37.

[119] *Epistole*, 60.

[120] *Capete despre dragoste*, I, 1. Cf. 72; 75.

[121] *Cuvânt ascetic*, 6.

[122] *Capete despre dragoste*, II, 1.

aruncă orice legătură pământească, pentru ca să poată avea totdeauna numai acea dragoste întru inimile lor și să nu-L amestece cu nimic altceva".[123] Iar dacă cineva rămâne în afara Împărăției, aceasta se întâmplă pentru că, „atras de bunăvoie de ceva..., se leagă cu iubirea de acel lucru și nu o mai arată întreagă lui Dumnezeu (...), nu se leapădă de sine și nu iubește mai presus de orice pe Domnul, ci de bunăvoie se lasă încătușat cu legături pământești... de dragostea de lume".[124] „Pe când sufletul care este atras și iubește pe Dumnezeu, se leagă de El cu toată puterea (...), se leapădă de sine și nu dă ascultare sfatului minții sale..., ci mai degrabă se lasă în seama cuvântului Domnului, se dezleagă, pe cât îi este cu putință, de orice lanț văzut și se predă Domnului".[125] Adevărata iubire față de Dumnezeu o au cei care, „dezlegându-se de iubirea oricărui lucru din lumea aceasta", „Îl iubesc pe Dumnezeu mai presus de orice".[126]

Deplina lepădare de sine și de lume nu este numai condiție a iubirii lui Dumnezeu, ci și a iubirii de aproapele.[127] Și, la fel ca iubirea lui Dumnezeu, dragostea de frate cere și ea nepătimirea.[128] Cu adevărat, numai atunci când s-a curățit de orice patimă, poate omul să-l iubească pe semenul său cu dragoste duhovnicească, pentru că, dacă este încă pătimaș, îl va iubi cu dragoste trupească, mânat de una dintre patimile sale, fie că știe aceasta, fie că n-o știe. Căci numeroase sunt pricinile iubirii, iar cele mai multe dintre ele sunt „pătimașe" și străine de adevărata iubire.[129] Câtă vreme n-a ajuns la nepătimire, omul nu poate să-l vadă pe semenul său în adevărata lui realitate, căci „patimile care-i zac în suflet i-au orbit înțelegerea „;[130] numai când ajunge cu totul nepătimaș îl vede ca ceea ce este acela la Dumnezeu și poate să intre într-o legătură duhovnicească cu el, lipsită de orice dorință sau cuget sau simțământ trupesc (în înțelesul larg al acestui cuvânt).

Faptul că iubirea stă în împlinirea poruncilor și că este fundamental legată de mulțimea virtuților; faptul că cere lepădare de sine și de lume, iar ca să ajungă pe treapta cea mai înaltă are nevoie de nepătimire, toate acestea ne arată de ce Părinții socotesc iubirea ca sfârșitul nevoinței, rodul viețuirii ascetice și al strădaniilor pe care le face omul, cu toată ființa sa și de-a lungul

[123] *Omilii duhovnicești* (Col. II), V, 6.
[124] *Ibidem*, 6.
[125] *Ibidem*.
[126] *Ibidem*.
[127] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 30; IV, 37 („Iubește pe toți oamenii cel ce nu iubește nimic omenesc"). Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 81 („Nu pot dobândi iubirea de oameni cei ce iubesc lumea aceasta").
[128] Cf. Evagrie, *Epistole*, 60. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 30; IV, 92.
[129] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 9.
[130] *Ibidem*, IV, 92.

vieții lui, pentru a se desprinde de lume și a se întoarce la Dumnezeu. Vedem de aici că omul nu poate ajunge îndată să-L iubească pe Dumnezeu și pe aproapele său, ci, după cum spune Sfântul Macarie Egipteanul, printr-o lungă luptă.[131] Să nu uităm însă că dragostea, culme și cunună a tuturor virtuților, este, ca orice virtute, un dar al lui Dumnezeu, un har dat de Sfântul Duh.[132] Dragostea, spune Sfântul Apostol Ioan, „este (iese) de la Dumnezeu (ἐκ τοῦ θεοῦ)" (1 In 4, 7). „El este pricina și, într-un anume fel, făcătorul și zămislitorul ei", arată Sfântul Dionisie Pseudo-Areopagitul.[133] Sfântul Clement Romanul spune că nimeni nu „este în stare a se găsi în dragoste decât numai acela pe care-l învrednicește Dumnezeu".[134] Însă pentru a primi acest dar, omul trebuie să-l caute cu toată ființa lui, să se ostenească pentru el, să se facă pe sine vrednic de a-l dobândi; altfel spus, să-și curățească inima și mintea prin nevoință teantropică. De aceea, se cade să spunem despre dragoste, ca despre orice virtute, că este rod al conlucrării harului dumnezeiesc cu strădania omenească. Această dialectică este limpede arătată de Sfântul Macarie, care spune: „Prin stăruință și încordare, prin grijă și luptă devenim puternici în a câștiga iubirea cea către Dumnezeu, care ia chip în noi prin harul și darul lui Hristos".[135]

În toată această nevoință, prin care omul se întoarce la Dumnezeu, se îndreaptă către El, se curățește și se deschide cu totul harului Său, rugăciunea are un rol esențial. Am arătat aceasta atunci când am vorbit despre felul în care se pot dobândi virtuțile, dar, când este vorba despre iubire, acest lucru se cere subliniat. „Toate virtuțile ajută mintea să câștige dragostea dumnezeiască. Dar mai mult ca toate, rugăciunea curată", arată Sfântul Maxim Mărturisitorul.[136] Omul primește darul dumnezeiesc al iubirii ca răspuns la rugăciunea sa curată și fierbinte, însoțită de lucrarea tuturor celorlalte porunci. Prin rugăciune și în rugăciune i se descoperă omului taina iubirii; și cu cât rugăciunea lui este mai curată, cu atât mai mult pătrunde în adâncurile ei. „Iubirea aceasta o primește monahul în sine prin harul rugăciunii", spune Sfântul Macarie Egipteanul;[137] iar în altă parte: „Datorită ei, cei vrednici (...)

---

[131] *Parafrază la Macarie Egipteanul*, 13 („Iubirea față de Dumnezeu se dobândește... prin nevoință multă și prin osteneală ascunsă...").

[132] Cf. Rom. 15, 30; 2 Tim. 1, 7. Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 12. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Epistole*, 2.

[133] *Despre Numele dumnezeiești*, IV, 14, PG 3, 712C.

[134] *Epistola către Corinteni*, 50, 2.

[135] *Parafrază la Macarie Egipteanul*, 11. Cf. 13; *Omilii duhovnicești* (Col. II), V, 12 („Dator este fiecare dintre noi să se nevoiască, să se trudească și să se sârguiască în a săvârși virtuțile, și să creadă și să ceară de la Domnul... ca sufletul să se împărtășească de sfințenia Duhului...").

[136] *Capete despre dragoste*, I, 11.

[137] *Omilii duhovnicești* (Col. II), LVI, 4.

își unesc gândul lor cu Domnul într-o iubire negrăită".[138] „Rugăciunea (se face) pentru ca să dobândim dragostea de Dumnezeu. Căci în ea aflăm pricinile ca să iubim pe Dumnezeu", scrie Sfântul Isaac Sirul, adăugând: „dragostea e din rugăciune", din „rugăciunea curată se naște dragostea de Dumnezeu": „de nu stăruie (omul) în rugăciune și... în îndeletnicirea cu Dumnezeu..., nu va ajunge la simțirea dragostei"; „Deci dragostea de Dumnezeu vine din convorbirea cu El (în rugăciune)".[139] Prin rugăciune sporește și se întărește dragostea față de Dumnezeu și de aproapele. De aceea, Sfântul Macarie Egipteanul învață că omul trebuie „să o ceară pe aceasta (sfânta iubire) de la Domnul neîncetat, ca să se întipărească în inima lui și apoi prin pomenirea neîncetată a lui Dumnezeu să o câștige tot mai mult, înaintând în ea în fiecare zi și sporind-o prin har".[140] Prin rugăciune, iarăși, se face într-atât vădită iubirea,[141] încât se poate spune că iubirea este rugăciunea curată și neîncetată. „Iubirea este stăruința înaintea lui Dumnezeu prin neîncetata lucrare a harului", spune Avva Isaia;[142] iar Sfântul Maxim Mărturisitorul scrie: „Cel ce iubește cu adevărat pe Dumnezeu, acela se și roagă cu totul neîmprăștiat. Și cel ce se roagă cu totul neîmprăștiat, acela și iubește pe Dumnezeu cu adevărat";[143] iar „neîmprăștiat" înseamnă că mintea este cu totul goală de orice cuget străin de rugăciune, și inima curată de orice împătimire.[144] În rugăciunea curată omul se află desprins de iubirea pătimașă a lumii și poate să se alipească cu totul de Dumnezeu, dintre toate virtuțile rugăciunea fiind modul cel mai intim de legătură[145] și unire cu Dumnezeu. Pe de altă parte, numai prin rugăciunea neîncetată iubirea se sălășluiește pururea în suflet și nu se mai stinge niciodată,[146] iar noi putem „să ne îndreptăm neîncetat cu gândul către El, cum se îndreaptă copiii spre mamele lor".[147] Iată

---

[138] *Ibidem*, XL, 2. Și încă: „Acela care stăruie zilnic în rugăciune, se aprinde de iubire și dor după Dumnezeu și primește harul Duhului...").
[139] *Cuvinte despre nevoință*, 35.
[140] *Parafrază la Macarie Egipteanul*, 11.
[141] Cf. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), LVI, 3.
[142] *Apoftegme*, Arıu II, 365(33).
[143] *Capete despre dragoste*, II, 1.
[144] Cf. *ibidem* (nu are „mintea pironită de ceva din cele pământești"); II, 17 („Cine iubește pe Dumnezeu stăruie în rugăciunea curată și aruncă din sine toată patima ce-l împiedică de la aceasta").
[145] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 35.
[146] Într-adevăr, iubirea desăvârșită este statornică și neschimbat aceeași, ceea ce face din ea o dispoziție permanentă a sufletului, o stare stabilă (ἕξις). Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mari*, 2 („Iubirea de Dumnezeu se cere de la noi ca o datorie de neînlăturat; iar lipsa ei este pentru suflet cel mai nesuferit dintre toate relele"). Sf. Clement Alexandrinul, *Stromate*, VI, 7; IV, 22; VII, 12, Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 90, Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 1; *Cuvânt ascetic*, 26.
[147] *Regulile mari*, 2.

că rugăciunea se vădește a fi semnul iubirii. „Iubirea călugărului față de Dumnezeu o arată vremea rugăciunii și starea la rugăciune"; „Cuptorul de foc încearcă aurul, iar starea la rugăciune, sârguința și dragostea de Dumnezeu a călugărilor", scrie Sfântul Ioan Scărarul.[148] Iar Sfântul Isaac Sirul spune că desăvârșirea iubirii se cunoaște după neîncetata aducere-aminte de Dumnezeu în rugăciune, însoțită de îmbelșugarea lacrimilor.[149]

Iubirea, dar al harului, putere dumnezeiască izvorâtă de la Dumnezeu Tatăl și împărtășită oamenilor prin Iisus Hristos în Duhul Sfânt, este totuși, ca toate virtuțile, o dispoziție firească pentru omul aflat în starea de sănătate originară, care a fost pervertită prin păcat, dar care stăruie totuși în el ca potență,[150] ea fiind o însușire constitutivă a chipului lui Dumnezeu din om, după care acesta a fost creat. Astfel, Sfântul Antonie cel Mare vorbește despre „legea dragostei sădită în firea (omului)" și despre „bunătatea dintru început de care s-a împărtășit firea lui în starea cea dintâi, la prima lui facere".[151] „Sufletul are râvna de a iubi potrivit firii sale pe care a primit-o de la Dumnezeu la facere", spune, în același sens, Sfântul Macarie Egipteanul.[152] Iar Sfântul Vasile scrie: „În mod natural și fără învățătură ia naștere în sufletul sănătos o asemenea bună dispoziție sufletească", adică dragostea.[153] Dumnezeu fiind iubire (1 In 4, 8, 16), este cu totul firesc ca omul creat după chipul Său să poarte în sine această virtute, ca o însușire care-i definește propria natură. „Pentru ce te minunezi când spun că a fi iubitor și milostiv înseamnă a fi om ? Spun încă ceva mai mult: A iubi înseamnă a fi Dumnezeu".[154] Nevoința ascetică și harul împreună lucrătoare readuc această dispoziție a omului la starea dintru început, când ea se îndrepta numai spre Dumnezeu, și refac în toată strălucirea sa chipul lui Dumnezeu în om, căci, după cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, „ea singură arată pe om ca chipul lui Dumnezeu".[155] Și tot ele fac sămânța ei să crească și să sporească, ajungând la rodul însutit al desăvârșitei iubiri. Sfântul Vasile cel Mare spune limpede: „învățarea iubirii de Dumnezeu nu vine din afară; ci deodată cu întocmirea vieții, adică a omului, ni s-a implântat oarecare rațiune ca sămânță, care are de la sine înclinarea (facultatea) de a-și însuși iubirea. Această sămânță... cei care învață să împlinească poruncile lui Dumnezeu, prin harul

---

[148] *Scara*, XXVIII, 38; XVIII, 7.
[149] *Cuvinte despre nevoință*, 85.
[150] Cu privire la toate acesta, a se vedea Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mari*, 2 și 3. Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVI, 41 („Iubirea este o virtute firească în noi").
[151] *Epistole*, I, 1.
[152] *Omilii duhovnicești* (Col. II), LVI, 5.
[153] *Regulile mici*, 212.
[154] *Omilii la Matei*, LII, 5.
[155] *Epistole*, 2.

Lui devin în stare s-o cultive cu sârguință, s-o dezvolte cu înțelepciune și s-o ducă la desăvârșire".[156] Iar Sfântul Isaac Sirul spune că ajuns la desăvârșirea dragostei, omul își regăsește firea dintâi, în care, fiind zidit după chipul lui Dumnezeu, în chip natural tindea și se străduia să ajungă la asemănarea cu El: „Urmărește milostivirea,[157] care, când se va afla înlăuntrul tău, ia în tine chipul acelei Sfinte Frumuseți cu care te-ai făcut asemenea".[158] Sfântul Diadoh al Foticeei arată tot așa că în iubirea desăvârșită „chipul e ridicat cu totul la frumusețea-asemănării".[159]

Întoarcerea omului la firea sa dintâi, iubitoare în chip firesc și sănătos iubitoare, se face prin asceză teantropică, în cadrul unui proces de convertire, prin care omul își întoarce facultățile poftitoare și toată puterea sa de a iubi de la lume, spre care le-a mânat păcatul, pervertindu-le, și le îndreaptă către Dumnezeu, Cel care a fost dintru început ținta sa firească.[160] Astfel, Sfântul Ioan Scărarul spune că dragostea trupească trebuie „întoarsă" și „schimbată" în dragoste de Dumnezeu.[161] Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că sufletul se folosește de puterea sa de a pofti, „prefăcând-o în plăcere curată și în atracție neprihănită pentru dragostea dumnezeiască".[162] De asemenea, el spune că patimile și gândurile se cuvin „întoarse spre cele dumnezeiești",[163] și numește sfânta iubire „fericită patimă".[164] Și arată cum stau lucrurile: „Patima de ocară a dragostei ocupă mintea cu lucrurile materiale; iar patima de laudă a dragostei o leagă de cele dumnezeiești. Căci în care lucruri zăbovește mintea, în acelea se și lărgește. Și cu lucrurile cu care se lărgește, cu acelea își nutrește și pofta, și iubirea, fie cu cele dumnezeiești și proprii și inteligibile, fie cu lucrurile și cu patimile trupului".[165] Apoi, învață că, dacă omul se deprinde cu înfrânarea de plăceri și cu îndeletnicirea cu cele dumnezeiești, într-un sfârșit „își mută tot dorul spre Dumnezeu".[166] Se cuvine să adăugăm că, de vreme ce omul iubește cu toată ființa sa, iubirea duce la convertirea tuturor facultăților și puterilor lui. Așa se face că, după cum arată Sfântul

---

[156] *Regulile mari*, 2.
[157] Acesta este numele pe care Sf. Isaac Sirul îl dă iubirii.
[158] *Cuvinte despre nevoință*, 1 („Dragostea duhovnicească... zugrăvește chipul nevăzut").
[159] *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 89.
[160] A se vedea, în afara textelor pe care le vom cita în continuare: Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), V, 9. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 8; *Răspunsuri către Talasie*, Prolog. Sf. Grigorie de Nyssa, *Omilii la Ecclesiast*, VIII.
[161] *Scara*, V, 6. Cf. XV, 2; XXVI, 31 („Dragostea trupurilor să-ți fie chip al dragostei de Dumnezeu"); XXX, 1.
[162] *Răspunsuri către Talasie*, 55, PG 90, 544A.
[163] *Capete despre dragoste*, III, 68.
[164] *Ibidem*, 67.
[165] *Ibidem*, 71.
[166] *Ibidem*, 72.

Maxim Mărturisitorul, sufletul preface pofta „în plăcere curată şi în atracţie neprihănită pentru dragostea dumnezeiască", iar mânia, în „ardoare duhovnicească, în statornicie înfocată", prin care apără şi păstrează în suflet iubirea lui Dumnezeu.[167] Pentru ca să poată omul ajunge la iubire, şi mintea lui trebuie să se întoarcă la Dumnezeu, să tindă spre cunoaşterea Lui, şi să şi dobândească această cunoaştere, pe cât îi este omului cu putinţă.[168] Astfel, „prin adunarea şi unirea în jurul celor dumnezeieşti a puterilor sufleteşti, adică a celei raţionale, impulsive şi poftitoare, se naşte iubirea".[169] După ce arată că, „prin reaua întrebuinţare a puterilor proprii, adică a raţiunii, a poftei şi a iuţimii" se întăresc şi capătă „consistenţă" patimile de căpetenie, Sfântul Maxim Mărturisitorul arată limpede felul în care are loc întoarcerea lor deplină de la lucrarea păcatului, la Dumnezeu, în urma căreia răsare în sufletul omului iubirea: „Prin raţiune omul trebuie să ocolească neştiinţa şi să se mişte numai spre Dumnezeu prin cunoştinţă; cu ajutorul căutării prin dorinţă, curăţit de patima iubirii de sine, să se lase purtat numai de dorinţa spre Dumnezeu; iar prin iuţime, despărţindu-se de tiranie (faţă de cel înrudit după fire, care răsare din iubirea de sine), să se străduiască să se apropie numai de Dumnezeu. Şi din acestea şi pentru acestea să dea naştere fericitei iubiri".[170] Reamintim că această convertire se realizează prin urmarea tuturor poruncilor, ea fiind în fapt unul dintre ţelurile lucrării lor.[171]

Vedem de aici că drumul pe care-l străbate omul ca să ajungă la iubire este calea tămăduirii lui duhovniceşti, şi anume în toate laturile, pentru că iubirea mişcă şi cuprinde întreaga lui fiinţă.

Astfel, iubirea este leacul cel mai potrivit pentru vindecarea părţii poftitoare a sufletului şi, deci, a patimilor care sunt legate de ea,[172] după cum am văzut de altfel atunci când am vorbit despre fiecare dintre aceste patimi în parte; alături de înfrânare, ea este virtutea esenţială a acestei puteri a sufletului.[173] Prin iubire, omul redă acestei facultăţi a sufletului său şi „puterii sale de a iubi" finalitatea lor firească, se foloseşte de ele potrivit naturii lor, adică le readuce sănătatea.

De asemenea, prin ea se tămăduieşte partea mânioasă. Sfântul Maxim arată că „Domnul a dat porunca dragostei ca o doctorie mai tare" împotriva „patimilor

[167] *Răspunsuri către Talasie*, 55, PG 90, 544A.

[168] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 25 („Cunoştinţa naşte dragostea către Dumnezeu").

[169] *Răspunsuri către Talasie*, 49, PG 90, 449A.

[170] *Epistole*, 2.

[171] Celălalt fiind, aşa cum vom vedea, cunoaşterea lui Dumnezeu.

[172] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, IV, 75 („Dragostea de Dumnezeu se împotriveşte poftei, căci înduplecă mintea să se înfrâneze de la plăceri").

[173] Cf. Evagrie, *Tratatul practic*, 89 „Virtutea care se află în partea poftitoare se numeşte cumpătare, dragoste şi înfrânare").

iuțimii",[174] lucru pe care-l spune și Evagrie.[175] În legătură cu aceasta, iubirea se vădește virtutea de căpetenie a părții mânioase, care prin ea ajunge să fie folosită așa cum se cuvine,[176] firesc, normal și sănătos. Sfântul Maxim Mărturisitorul arată că prin iubire i se dau sufletului cele vrednice de el.[177]

Iubirea este deci leac întru totul potrivit pentru tămăduirea tuturor patimilor sufletului, și a tuturor păcatelor prin care acestea își arată lucrarea răutății lor. Lucrul acesta îl spune Apostolul Petru, scriind: „dragostea acoperă mulțime de păcate" (1 Pt. 4, 8), iar Sfântul Ioan Gură de Aur o spune limpede: „Ea este leacul greșelilor noastre".[178] „Patimile sufletului se retează prin dragoste duhovnicească", scrie Evagrie;[179] tot așa spune și Sfântul Maxim,[180] care adaugă: „De vom iubi pe Dumnezeu cu adevărat, vom lepăda patimile prin însăși această iubire".[181] Același lucru se poate spune și despre iubirea aproapelui. „Devenind iubitor de oameni, vei șterge cu totul patima din suflet", spune Sfântul Părinte.[182] Iar Sfântul Isaac Sirul scrie: „Omul milostiv este doctor al sufletului său, pentru că alungă întunericul patimilor dinlăuntrul său ca printr-o suflare puternică".[183]

Cea dintâi patimă vindecată prin dragostea duhovnicească este iubirea pătimașă de sine, cea care se împotrivește nemijlocit acestei virtuți. Așa cum am văzut, Sfinții Părinți socotesc filautia maica tuturor patimilor și a tuturor răutăților. De aceea, iubirea, care și ea poate fi numită maica tuturor virtuților, tămăduind sufletul de dragostea pătimașă de sine, îl vindecă de toate patimile care zac în el, după cum arată Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Nimicind prin iubire (dragostea egoistă de sine), cel care se arată vrednic de Dumnezeu a nimicit prin ea și toată mulțimea de patimi care nu mai au după ea altă temelie sau cauză a existenței".[184]

---

[174] *Capete despre dragoste*, I, 66. Cf. II, 47; 70; IV, 22; 75; 80; *Cuvânt ascetic*, 20. Evagrie, *Tratatul practic*, 38 („Partea pătimașă a sufletului are nevoie de mai multe leacuri decât partea poftitoare, de aceea e și numită iubirea «mare», întrucât înfrânează partea pătimașă"); *Capete gnostice*, III, 35. Sf. Talasie, *Despre dragoste...*, I, 66.

[175] A se vedea, de asemenea, *Scrisori*, 19; *Tratatul practic*, 38.

[176] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, IV, 15.

[177] *Ibidem*, 44 („Dă fiecărei părți din tine... cele de care este vrednică... iuțimii, dă-i dragoste duhovnicească").

[178] *Omilii la Tit*, VI, 3. Cf. *Omilii la 2 Timotei*, VII, 1.

[179] *Tratatul practic*, 35.

[180] *Capete despre dragoste*, I, 64 („Dragostea desființează patimile sufletești"). Cf. 65; III, 39, 43; IV, 57, 61, 79, 86(„Iubirea și înfrânarea slobozesc sufletul de patimi"); *Răspunsuri către Talasie*, Prolog. Sf. Talasie, *Despre dragoste...*, I, 11, 93; III, 37.

[181] *Capete despre dragoste*, III, 50. Cf. *Cuvânt foarte de folos despre Avva Filimon*.

[182] *Capete despre dragoste*, III, 90. Cf. Sf. Talasie, *Despre dragoste...*, II, 39 („Nevoiește-te să iubești pe tot omul deopotrivă și vei alunga de-a valma toate patimile"). Cf. I, 14 („De vrei să birui gândurile pătimașe, câștigă... dragostea față de aproapele").

[183] *Cuvinte despre nevoință*, 34.

[184] *Epistole*, 2. Cf. *Capete despre dragoste*, II, 8 („Cel ce a lepădat de la sine pe maica patimilor, adică iubirea trupească de sine, ușor leapădă, cu ajutorul lui Dumnezeu, și

Când ajunge omul să câștige iubirea desăvârșită, nu se mai află în el nici o patimă, căci, așa cum am văzut, ea nu poate sta alături de pofta lumii și de iubirea de sine, spre care-l mână patimile. Toate puterile și facultățile sale fiind puse numai și numai în slujba lui Dumnezeu, nimic nu-i mai rămâne pentru nimic altceva. „Dacă iubești cu adevărat pe Dumnezeu și rămâi în iubirea Lui (In 15, 9) – scrie Sfântul Simeon Noul Teolog –, nu vei fi stăpânit niciodată de vreo patimă, nici nu vei fi dominat de vreo nevoie a trupului. Căci precum trupul nu poate fi pus în mișcare spre nimic fără suflet, tot așa nici sufletul unit prin iubire cu Dumnezeu nu poate să fie târât spre poftele și dorințele trupului, și nici spre alte pofte ale lucrurilor și patimilor văzute sau nevăzute, fiindcă pornirea inimii lui sau mai degrabă toată înclinarea voinței lui e legată de dulcea iubire a lui Dumnezeu".[185] La fel spune și Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Când patimile stăpânesc mintea, o leagă de lucrurile materiale și, despărțind-o de Dumnezeu, o fac să se ocupe cu acelea. Când o stăpânește iubirea de Dumnezeu, o dezleagă de legăturile lor (...)".[186] Astfel, dacă, pe de o parte, fără nepătimire nu se poate ajunge la iubirea desăvârșită, pe de altă parte, pe cele dintâi trepte ale ei, iubirea este cea care îl duce pe om la aceea, putând fi socotită din această pricină maică a nepătimirii.[187]

Legat de aceasta, putem spune că, după cum la deplinătatea iubirii se ajunge prin câștigarea tuturor virtuților, pe treptele de jos ea este cea care le sădește în om,[188] le dă chip și le susține.[189]

Și pentru că, de asemenea, ea le dă unitate[190] și valoare,[191] și le face desăvârșite,[192] iubirea este cheia de boltă a zidirii omului duhovnicesc; prin ea omul atinge măsura vârstei deplinătății în Hristos. Ea este capul bărbatului desăvârșit;[193] iar celelalte virtuți, care sunt mădularele sale, prin ea sunt

---

pe celelalte..."); 59; III, 57 („Începutul tuturor patimilor este iubirea trupească de sine... Cine a tăiat-o pe aceasta, a tăiat deodată toate patimile care se nasc din ea").

185 *Cateheze*, XXV.

186 *Capete despre dragoste*, II, 3. Cf. 58 („Dragostea către Dumnezeu înduplecă pe cel ce se împărtășește de ea să disprețuiască toată plăcerea trecătoare...").

187 Cf. Avva Ammona, *Învățături*, IV, 60. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 83a, PG 91, 1273C. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, XX.

188 Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre dragostea desăvârșită*, 1. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Epistole*, 2.

189 Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Ioan*, LXXVII, 1.

190 Cf. Col. 3, 14. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, IV. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Epistole*, 2.

191 Cf. 1 Cor. 13, 1-3. Sf. Irineu de Lyon, *Contra ereziilor*, V, 12, 1. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 54.

192 Cf. Col. 3, 14. *Parafrază la Macarie Egipteanul...*, 13 („Toată cununa cea frumoasă a virtuților își primește desăvârșirea din unica i singura și prima poruncă, a iubirii față de Dumnezeu"). Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, IV.

193 Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, IV („Să nu lăsăm nedesăvârșită măsura vârstei lui Hristos, să punem peste ea cu un adevărat cap sfânta iubire...").

„puse cap la cap și potrivite și legate între ele";[194] ea este cea care dă viață acestui trup;[195] în fine, ea, așa cum spune Sfântul Maxim Mărturisitorul, „adună pe cele divizate și face pe om iarăși o singură rațiune și un singur mod de viețuire".[196]

Se cuvine să arătăm că iubirea își exercită funcția unificatoare nu numai în fiecare dintre persoanele care au dobândit această virtute, ci și în întreaga comunitate omenească, însănătoșind astfel relațiile dintre membrii ei. Patimile, și în primul rând dragostea de sine, sfâșie natura umană, făcându-i pe oameni să se vrăjmășească și să se împotrivească unii altora, nimicind astfel, în natura omenească și în fiecare om, armonia voită de Dumnezeu; în vreme ce iubirea pune capăt tuturor certurilor, neînțelegerilor, dezbinărilor, rivalităților, dușmăniilor, vrajbei, invidiei, geloziei, silniciilor de tot felul,[197] restabilind armonia și aducând pacea.[198] Într-adevăr, „dorul întins întreg spre Dumnezeu leagă pe cei ce-l au cu Dumnezeu și întreolaltă"[199] și „face din toți oamenii un singur trup".[200] „Scopul Proniei dumnezeiești este să unească, prin dreapta credință și dragoste duhovnicească, pe cei pe care i-a dezbinat răutatea în tot felul", spune Sfântul Maxim Mărturisitorul.[201] Prin iubire, „precum avem o unică fire, așa putem avea și o singură socotință și o singură voință cu Dumnezeu și între noi, neavând nici o depărtare de Dumnezeu și între noi".[202] În vreme ce, mânat de patimi, omul nu are altă grijă decât să-și afirme individualitatea și să-și impună așa-zisa lui superioritate prin împotrivire față de ceilalți, prin iubire, așa cum arată Sfântul Maxim Mărturisitorul, omul „se desface de sine prin despărțirea de rațiunile înțelese individual prin proprie socotință și de cele ce-i sunt proprii lui prin socotința sa și se adună în unica simplitate și identitate, prin care nimeni nu este prin nimic despărțit de ceea ce e obștesc, ci fiecare e al fiecăruia și toți ai tuturor și mai degrabă ai lui Dumnezeu decât unii altora".[203] Se cuvine să arătăm că, deși iubirea „aduce la egalitate și netezește toată inegalitatea și deosebirea",[204] aceasta nu înseamnă desființarea personalității fiecăruia. Dimpotrivă, iubirea egoistă de sine și patimile, care-i dau omului iluzia afirmării de sine și a împlinirii, sunt cele care îl distrug. Căci omul nu se poate împlini cu adevărat decât printr-o relație iubitoare cu celălalt, întemeiată pe iubirea lui

---

[194] *Ibidem.*
[195] *Ibidem.*
[196] *Epistole*, 2.
[197] A se vedea, de pildă, Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Tit*, IV, 2; *Tâlcuire la Psalmul 142.*
[198] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la 2 Timotei*, VII, 1; *Tâlcuire la Psalmul 142.*
[199] Sf. Talasie, *Despre dragoste...*, I, 1, Sf. Maxim Mărturisitorul, *Epistole*, 2.
[200] Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre dragostea desăvârșită*, 2.
[201] *Capete despre dragoste*, IV, 17.
[202] *Epistole*, 2.
[203] *Ibidem.*
[204] *Ibidem.*

Dumnezeu. Numai încetând să se afirme ca individ și ieșind, astfel, din starea de împotrivire față de semeni și față de Dumnezeu, poate omul să se afirme cu adevărat ca persoană, sau mai bine zis să fie primit și prețuit de semenul său, în iubire, care-i leagă și-i unește. Sfântul Maxim arată că sfânta iubire este cea care „mișcă în chip cuvenit spre o inegalitate lăudabilă, prin care fiecare atrage cu voia pe aproapele la sine și-l cinstește cu atât mai mult pe acela ca pe sine, cu cât înainte îl respingea și râvnea să fie el înaintea aceluia".[205]

Iubirea egoistă de sine naște necunoașterea și chiar ignorarea aproapelui, reducându-l cel mai adesea la un simplu obiect, fie vrednic de râvnit, fie vrednic de lepădat. Ea duce la o cunoaștere superficială, aproximativă și cu totul exterioară a oamenilor, și chiar, așa cum am văzut, falsă și de-a dreptul halucinantă. Dimpotrivă, prin iubire fiecare persoană este cunoscută în realitatea ei cea mai profundă. Relațiile dintre oameni își regăsesc în iubire adevărata semnificație și deplina profunzime. Astfel, pe oamenii dezbinați și înstrăinați prin iubirea pătimașă de sine, iubirea îi reapropie unul de celălalt; iubirea este cea care face din celălalt cu adevărat aproapele nostru. Sfântul Maxim Mărturisitorul spune astfel că „având – prin viețuirea în iubire – un suflet, își cunosc unii altora inimile..., trăind fiecare în sine simțirea aproapelui".[206]

Înțelegem astfel, în tot acest ansamblu, că pe orice treaptă și în toate formele ei, iubirea este pentru om normă pentru sănătatea lui, după cum spune Sfântul Vasile cel Mare.[207] De aceea Părinții o socotesc doctorie a sufletului. Sfântul Varsanufie scrie că Hristos ne-a dat „ca cea mai mare cataplasmă, care strânge toate mădularele și tămăduiește toată boala și toată neputința (Mt. 4, 23), ne-a dat iubirea asemenea celei a Lui".[208] Avva Ammona spune că „iubirea dă sănătatea sufletului",[209] iar Avva Filimon: „dragostea izbăvește sufletul de boli".[210] Ilie Ecdicul învață: „Să nu nesocotești boala ta..., ci prin leacurile ostenelii – ale rugăciunii și ale iubirii – izbăvește-te de ea, tu, cel ce porți grijă de sănătatea sufletului".[211] Clement Alexandrinul vede în iubire una dintre „feșele cele de nedezlegat ale sănătății și mântuirii".[212] Iar Fericitul Augustin arată că cel care are plinătatea dragostei este cu totul sănătos: „La desăvârșirea dreptății se va ajunge când va avea omul sănătate deplină; iar sănătatea va fi deplină când iubirea va fi desăvârșită".[213]

---

[205] *Ibidem.*
[206] *Ibidem*, 25.
[207] *Regulile mici*, 172.
[208] *Scrisori duhovnicești*, 61.
[209] *Învățături duhovnicești*, IV, 60.
[210] *Cuvânt foarte de folos despre Avva Filimon.*
[211] *Culegere din sentințele înțelepților*, 32.
[212] *Care bogat se va mântui ?*, 29.
[213] *Despre desăvârșirea dreptății omului*, III, 8.

Omul simte această sănătate din pacea pe care i-o aduce în suflet iubirea[214] și din bucuria care-o însoțește.[215]

Iubirea este pentru om izvor adânc și nesecat de adevărată viață.[216] „Ce putere poate fi aceea care mișcă pe oamenii cu adevărat vii, cărora Dumnezeu le este într-adevăr Dumnezeu, și anume al viilor, și nu al morților, dacă nu cumva dragostea ?", spune Nicolae Cabasila.[217] Însuși Domnul, după ce dă porunca iubirii lui Dumnezeu și a aproapelui, învață: „Fă aceasta și vei trăi" (Lc. 10, 28). Căci, și din acest punct de vedere, porunca iubirii semenului este la fel de mare ca cea dintâi poruncă: „Noi știm că am trecut din moarte la viață, pentru că iubim pe frați; cine nu iubește pe fratele său rămâne în moarte", spune limpede Apostolul Ioan (1 In 3, 14). Și nu e vorba aici despre viața cea trecătoare, ci despre viața veșnică pe care ne-o dă iubirea.[218]

Iubirea este cu adevărat începutul[219] și sfârșitul[220] tuturor bunătăților. Urmând cuvântul Sfântului Pavel (Col. 3, 14), Părinții spun că în iubire își află omul desăvârșirea[221] la care i se cuvine să ajungă, ea este cea care-l unește pe om cu Dumnezeu[222] și face din el sălaș al Prea Sfintei Treimi.[223]

---

214 Cf. *Apoftegme*, seria alfabetică, Pentru Avva Moise, 17. Sf. Isaac Sirul, *Epistole*, 4 („Îndată ce călugărul pierde dragostea, inima lui pierde pacea..."). Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre dragostea desăvârșită*, 2. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, II, 2. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, IV, 36.

215 Cf. *Epistola (zisă a) lui Barnaba*, I, 6 („dragostea, mărturie a bucuriei și a veseliei..."). Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXX, 10; 11. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 72 (Acesta – dragostea – este vinul care veselește inima omului"). Sf. Maxim

naturală, după cuvântul Sfântului Isaac Sirul, ca „simțirea tainelor ascunse în lucruri și pricini".[60]

Astfel văzută și cunoscută în taina ei, lumea sensibilă nu mai apare ca opacă, mărginită la sine; făpturile și întreaga zidire devin transparente pentru realitatea lor profundă, rațională, inteligibilă și duhovnicească,[61] așa încât lumea materială este contemplată în lumea înțelesurilor, iar lumea înțelesurilor, în cea materială, după cum tâlcuiește scoliastul *Răspunsurilor către Talasie*: „Cel ce înțelege lumea văzută, contemplă pe cea inteligibilă. Căci închipuindu-și cele inteligibile le modelează prin simțire (le îmbracă în figuri prin simțuri) și schematizează în minte rațiunile văzute. El strămută în fața simțurilor în chip felurit ființa lumii spirituale, și în fața minții compoziția felurită a lumii sensibile. El înțelege lumea sensibilă prin cea inteligibilă, transferând prin rațiuni simțirea în minte, și pe cea inteligibilă prin cea sensibilă, împletind mintea cu simțire în vreme ce contemplă figurile".[62] Sfântul Maxim, arătând că pentru cel ajuns la cunoașterea/contemplarea naturală întreaga lume sensibilă devine un simbol al lumii inteligibile, fiecare dintre lucrurile ei descoperindu-i-o pe aceea,[63] spune direct și simplu: „Întreg cosmosul inteligibil se arată în întreg cosmosul sensibil în chip tainic, prin formele simbolice, celor ce pot să vadă; și întreg cel sensibil există în cel inteligibil, simplificat în sensurile minții. În acela se află acesta, prin înțelesuri; iar în acesta, acela, prin figuri. Iar lucrarea lor este una, cum ar fi «o roată în roată», zice minunatul văzător al lucrurilor mari, Iezechiel, vorbind, cred, despre cele două lumi (1, 16). Iar dumnezeiescul Apostol zice, la rândul său: «Cele nevăzute ale lui Dumnezeu se văd de la întemeierea lumii, înțelegându-se din făpturi» (Rom. 1, 20). Iar dacă prin cele ce se văd, se privesc cele ce nu se văd, cum s-a scris, cu mult mai vârtos vor fi înțelese prin cele ce nu se văd cele ce se văd, de către cei dedați contemplației duhovnicești. De fapt, contemplația simbolică a celor inteligibile prin cele văzute este știință și înțelegere duhovnicească a celor văzute prin cele nevăzute".[64]

Vedem de aici deosebirea dintre felul în care percepe realitatea cel care s-a învrednicit de *cunoașterea/contemplarea naturală*, și modul în care o vede omul pătimaș. Căci, atâta vreme cât se află în robia patimilor, el rămâne închis în realitatea sensibilă și numai pe ea o vede și-o cunoaște. Atunci când

---

terea lor de către om este numită și ea tot „înțelepciune"; iar atunci când acest cuvânt este însoțit de γνῶσις, indică cunoașterea lui Dumnezeu.

[60] *Cuvinte despre nevoință*, 30.

[61] Cf. Evagrie, *Capete gnostice*, V, 57.

[62] *Răspunsuri către Talasie*, 63, Scolia 47, PG 90, 629D-693A..

[63] *Loc. cit.* A se vedea, de asemenea, Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), LIII, 15.

[64] *Mistagogia*, 2.

călăuzește spre Dumnezeu pe omul care face să se sădească în el acest har, îndumnezeindu-l".[233] Și așa, prin iubire omul se împărtășește de virtuțile și energiile dumnezeiești, sau, după cum spune Sfântul Diadoh al Foticeei: „dragostea ne leagă sufletul de înseși bunătățile lui Dumnezeu".[234]

De aceea, Sfântul Maxim Mărturisitorul își încheie *Epistola* sa (2), închinată iubirii, printr-un adevărat imn de laudă a virtuții, a lui Dumnezeu, dăruitorul ei, și a omului îndumnezeit cu harul Lui prin ea: „Mi se pare că e același lucru, sau un lucru deopotrivă, a vă lăuda pe voi și virtutea, și a preamări pe Dumnezeu, Cel ce v-a dăruit strălucirea virtuții, care vă îndumnezeiește după har, înlăturând trăsăturile omenești și, în același timp, vi-L înomenește pe Dumnezeu prin coborârea Lui și prin primirea de către voi, pe cât este cu putință omului, a însușirilor dumnezeiești".

[233] *Ibidem.*
[234] *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 1.

3

Cunoașterea

1. Introducere

Iubirea desăvârșită este în mod tradițional socotită ca sfârșitul făptuirii. Iar făptuirii îi urmează cunoașterea (γνῶσις) și contemplarea (θεωρία) duhovnicească.

Cunoașterea/contemplarea[1] stă la capătul nevoinței; voia lui Dumnezeu fiind, după cuvântul Apostolului, „ca toți oamenii să se mântuiască și la cunoștința adevărului să vină" (1 Tim. 2, 4). Sfântul Macarie Egipteanul arată că „toată osteneala și lucrarea Părinților, ca și a Domnului însuși pentru aceasta s-au făcut: ca Dumnezeu să se cunoască de către oameni".[2] La fel spune și Evagrie, că toate câte s-au creat s-au făcut pentru cunoașterea lui Dumnezeu.[3]

Pentru tămăduirea duhovnicească a omului, cunoașterea/contemplarea apare ca și complementul absolut necesar al viețuirii ascetice. „Lucrarea poruncilor nu este de ajuns pentru a vindeca deplin puterile sufletului, dacă după ele nu urmează, în intelect, și contemplațiile corespunzătoare lor".[4] Căci, dacă „făptuirea este metoda duhovnicească prin care se curățește partea pasională a sufletului",[5] este cu totul de trebuință să i se adauge contemplația, care, după cum vom vedea, tămăduiește partea rațională a sufletului (λογιστικόν), slobozind-o de uitare și de neștiință.[6]

---

[1] Asimilăm aici θεωρία cu γνῶσις: ele au primit în cadrul spiritualității creștine sensuri aproape echivalente (a se vedea cu privire la acest subiect, J. Lemaître /pseudonim al lui I. Hausherr/, „Contemplation chez les orientaux chrétiens", *Dictionnaire de spiritualité*, t. I, 1953, col. 1762 ș. u.). Pentru că există, după cum vom vedea, mai multe trepte ale cunoașterii/contemplației, suntem siliți, pentru ușurarea înțelegerii, să le distingem folosindu-ne de termeni diferiți. De altfel, Părinții, fiecare în felul său, au procedat la fel, schemele lor în această privință fiind felurite, dar corespunzând una cu alta.

[2] *Omilii duhovnicești* (Col. II), LIII, 4.

[3] *Capete gnostice*, I, 50; 87.

[4] *Tratatul practic*, 79.

[5] *Ibidem*, 78.

[6] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 5 („Nu ajunge făptuirea morală pentru a se slobozi mintea cu desăvârșire de patimi..., dacă nu vin în ea, unele după altele, contemplațiile duhovnicești..., care o izbăvesc de uitare și de neștiință").

„Practica și contemplația nu pot exista una fără alta".[7] Scoliastul *Răspunsurilor către Talasie*, tâlcuind învățătura Sfântului Maxim cu privire la aceasta, arată că contemplația este tot atât de necesară pentru făptuire, pe cât este făptuirea pentru contemplație: „Cel ce arată cunoștința întrupată în făptuire, și făptuirea însuflețită de cunoștință, a descoperit chipul nerătăcit al adevăratei lucrări îndumnezeitoare. Iar cel ce are numai pe una dintre acestea, despărțită de cealaltă, sau a făcut din cunoștință o nălucire inconsistentă, sau din activitate o formă fără suflet. Căci cunoștința fără faptă nu se deosebește întru nimic de nălucire, neavând fapta ca temelie; iar făptuirea irațională e tot una cu o formă fără suflet, neavând cunoștința care să o însuflețească".[8] „Prin fiecare se desăvârșește taina mântuirii noastre (...), activitatea apare ca o contemplație lucrătoare, iar contemplația ca o făptuire cunoscătoare".[9]

Cunoașterea/contemplația este sfârșitul lucrării, împlinirea și desăvârșirea ei, iar lucrarea, condiție a acestei cunoașteri,[10] cea care îl urcă pe om la aceea. Sfântul Grigorie de Nazianz învață așa: „Voiești să ajungi într-o bună zi teolog, vrednic de Dumnezeire? Ține poruncile și înaintează prin împlinirea învățăturilor, căci lucrarea este mijlocul prin care poți ajunge la contemplație".[11] „Cel care-L caută pe Domnul printr-o contemplație fără fapte – spune Sfântul Maxim Mărturisitorul –, nu-L află, pentru că nu L-a căutat în frica Domnului", „adică prin împlinirea poruncilor".[12] Numai „prin făptuire și sfințite nevoințe" se poate dobândi cunoștința duhovnicească, învață Sfântul Simeon Noul Teolog.[13] Aceasta nu înseamnă însă că rostul lucrării piere o dată cu atingerea cunoașterii; dimpotrivă, este pururea de trebuință, căci prin ea se menține omul în cunoaștere/contemplare, și ea este chezășia adevărului ei. „Pomul se cunoaște după roade..., iar cunoașterea lui Dumnezeu se vede după viețuire".[14] Sfântul Maxim spune chiar că din cunoaștere „nu avem nici un folos" dacă ea „nu tinde spre făptuire".[15] La fel spune și Marcu Ascetul: „Cunoștința fără faptele care urmează din ea nu este sigură, chiar dacă este adevărată. Căci fapta este întărirea oricărui lucru".[16] În aceeași perspectivă, Sfântul Ioan Carpatiul arată că „făptuirea este cunoștința cea mai adevărată", și de aceea îndeamnă: „siliți-vă să vă arătați credința și cunoștința mai mult prin fapte. Căci cel ce se mândrește numai cu

---

[7] Origen, *Omiliile la Evanghelia după Luca*, 72.
[8] *Răspunsuri către Talasie*, 63. Scolia 32, PG 90, 689D-692A.
[9] *Răspunsuri către Talasie*, 63, PG 90, 681A.
[10] Cf. Origen, *Omiliile la Evanghelia după Luca*, I, 5. Nichifor din Singurătate, *Cuvânt despre rugăciune*, PG 147, 948A.
[11] *Cuvântări ascetice*, XX, 12.
[12] *Răspunsuri către Talasie*, 48, PG 90, 440A.
[13] *Cele 225 de capete...*, II, 10.
[14] Cf. Clement Alexandrinul, *Stromate*, III, 5.
[15] *Capete teologice*, I, 22.
[16] *Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte*, 12.

cunoștința (este orb și) va auzi: «pe Dumnezeu mărturisesc că-L știu, dar prin fapte îl tăgăduiesc» (Tit 1, 16)".[17]

Faptul că această cunoaștere/contemplare se întemeiază pe lucrare, ține de caracterul cu totul deosebit al cunoașterii duhovnicești, care nu are nimic comun cu nici o formă de cunoaștere lumească, de orice natură ar fi ea, fie chiar „înțelepciunea înțelepților și știința celor învățați" (cf. 1 Cor. 1, 19-25). Deosebirea radicală dintre cunoașterea duhovnicească și înțelepciunea lumii este subliniată de Sfântul Pavel (cf. 1 Cor. 1, 19-25; 2, 4-13; 8, 2) și de Sfinții Părinți,[18] care învață că omul trebuie să se ferească să nu fie cumva amăgit și să ia drept cunoaștere duhovnicească „simpla cunoștință" (λόγος ψιλός), cum o numesc ei.[19] Ei arată că mulți dintre creștini, și chiar teologi, fie ei sporiți duhovnicește, s-au înșelat crezând că au dobândit această înaltă cunoaștere, ei neajungând de fapt decât la o pseudo-cunoaștere (ψευδονύμος γνῶσις, γνῶσις ψευδῆς, ψευδογνωσία),[20] o cunoaștere închipuită,[21] și rămânând neștiutori și necunoscători ai științei celei adevărate.[22] Tot așa, mulți cred că au ajuns la adevărata contemplație, în vreme ce ei nu au decât o vedere în felul diavolilor,[23] iar viziunile lor nu sunt doar năluciri pe care ei înșiși le-au iscat și cugetări zămislite de propria lor minte.[24] Cunoașterea duhovnicească stă la antipodul iscodirilor minții care caută să-și împlinească curiozitatea.[25] Ea nu este nici rod al învățării îndelungate, nici al studiului, nici al cercetării, și nu se naște nici din speculația intelectuală. Ea nu este rod al cugetării. Nu este conceptuală și nici teoretică. Sfântul Simeon Noul Teolog, de pildă, dă pe față „prostia" și „orbirea" celor care, în chip „lipsit de minte", socotesc drept cunoaștere duhovnicească „însăși plăsmuirea înțelesurilor în gândurile lor".[26] Cunoașterea duhovnicească nu numai că nu are nimic comun cu nici una dintre formele de cunoaștere ale lumii, dar chiar cere

---

[17] *Capete de mângâiere*, 17.

[18] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 1; 19. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice*, I. Evagrie, *Capete gnostice*, VI, 2.

[19] Cf. Clement Alexandrinul, *Stromate*, III, 5 („Nu spunem că simplul cuvânt este cunoaștere a lui Dumnezeu, ci știința aceea dumnezeiască și lumina care vine în suflet în urma ascultării de porunci"). Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 31, PG 90, 372A. Marcu Ascetul, *Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte*, 7; 11.

[20] Cf. 1 Tim. 6, 20. Evagrie, *Către monahi*, 43. Sf. Isaac Sirul, *Epistole*, 4. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice*, 1; *Discursuri etice*, 1. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, I, 1, 2; 12.

[21] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Epistole*, 4.

[22] Evagrie, *Epistole*, 62.

[23] Cf. Evagrie, *Capete gnostice*, VI, 2.

[24] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Epistole*, 4 („oamenii deșerți... mărturisesc închipuirile gândurilor lor și le numesc pe ele vederi duhovnicești"; ei se fălesc „cu umbra lucrării dracilor ce li se arătau lor"; descoperirile lor sunt „umbre ale minții îmbătate de mândrie și rănite de lucrarea dracilor").

[25] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVI, 74.

[26] *Discursuri etice*, IX. Cf. *Cele 225 de capete*, I, 100.

renunțarea cu totul și lepădarea deplină de înțelepciunea acestei lumi.[27] Astfel, Sfântul Isaac Sirul scrie: „Poate socotești că acea cunoștință duhovnicească o primește cineva în cunoștința sufletească (lumească) ? Dar nu e numai cu neputință să primească cineva acea cunoștință duhovnicească în cunoștința sufletească, ci nu o poate nici măcar simți cineva cu simțirea (...). Astfel, dacă unii dintre ei voiesc să se apropie de acea cunoștință a Duhului, nu se pot apropia de ea câtuși de puțin, până ce nu o părăsesc pe cea sufletească și toată îndeletnicirea cu subțirimile ei și cu meșteșugul ei foarte împletit (complicat) și nu se vor întoarce la sufletul lor de prunci. Pentru că multă piedică le vine lor din obișnuirea cu ea, până ce nu o vor înlătura puțin câte puțin. Cunoștința duhovnicească este simplă (...). Până ce nu se va elibera cugetarea de ideile cele multe și nu va veni la simplitatea curăției, nu va putea simți cunoștința Duhului".[28]

Înțelegem astfel de ce o asemenea cunoaștere nu presupune nici o calificare intelectuală specială și nu este nici rezervată câtorva inițiați;[29] pentru a ajunge la ea, nu este nevoie nici de „înțelepciunea înțelepților", nici de „știința celor învățați", care se dovedesc cu totul nefolositoare și lipsite de rost (cf. 1 Cor. 1, 19 ș.u.). Cunoașterea aceasta poate fi dobândită de oameni fără carte,[30] adesea mai apți să ajungă la ea decât cei care, mândri de capacitățile lor intelectuale, și amăgiți de ele, rămân blocați în strâmta și săraca lor pseudo-cunoaștere, pe care o socotesc subtilă și profundă. Căci ea se descoperă numai celor care, împlinind cu frica lui Dumnezeu poruncile și viețuind în nevoință, ajung la smerenia, simplitatea și curăția inimii.[31] De altfel, între cunoaștere/contemplare duhovnicească și smerenie există o strânsă legătură, în vreme ce, dimpotrivă, pseudo-cunoașterea este unită cu mândria, din care izvorăște și pe care o face să crească și să se întărească (cf. 1 Cor. 8, 1).[32]

---

[27] Cf. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), XVII, 15 („Se cuvine să renunți și să socotești ca de nimic orice achiziție în înțelepciunea acestei lumi, în cunoaștere și în elocință...").

[28] *Cuvinte despre nevoință*, 19.

[29] Clement Alexandrinul spune: „În Însuși Cuvântul, nu sunt unii gnostici, iar alții psihici, ci toți câți au lepădat poftele trupești sunt egali și duhovnicești în Domnul" (*Pedagogul*, I, VI, 31, 2). Cf. *ibidem*, 33, 3.

[30] Cf. *Apoftegme*, seria alfabetică, Pentru Avva Arsenie, 6 („Întrebând avva Arsenie oarecând pe un bătrân egiptean pentru gândurile sale, altul, văzându-l pe el, a zis: Avvo, cum atâta învățătură latinească și elinească având, întrebi pe acest țăran pentru gândurile tale ? Iar el a zis către dânsul: Învățătura latinească o am, cu adevărat, dar alfabetul acestui țăran încă nu l-am învățat"). Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâi*, LX („pot înțelege lucrurile acestea chiar și cei care nu cunosc semnele literelor..., dar care sunt înțelepți și credincioși în ceea ce privește mintea..."). Sf. Nichita Stithatul, *Viața Sf. Simeon Noul Teolog*, 135. Amintim că, în cartea Faptelor, despre Sfinții Apostoli Petru și Ioan se spune că erau „oameni fără carte și simpli" (Fapte 4, 13).

[31] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, III, 22.

[32] Cf. Idem, *Discursuri teologice*, 1; *Discursuri etice*, I, 12.

Orice om poate aprioric să ajungă la cunoaștere/contemplație, pentru că ea nu depinde de capacitățile lui intelectuale, ci este, în măsuri diferite, după cum vom vedea, darul lui Dumnezeu, descoperire a Sfântului Duh.[33] Însă darul acesta nu-l primesc decât cei care se fac vrednici de el prin asceză teantropică, căci Duhul nu Se descoperă decât inimilor celor curate.[34] De aceea, omul nu se poate înălța la cunoaștere/contemplație fără să fi ajuns mai întâi la nepătimire.[35] Legat de aceasta, este limpede că ea, cunoașterea, cere bogăția virtuților (al căror rod și este, după cum spune Evagrie[36]) și mai întâi de toate iubirea, fără de care, iarăși, omul nu poate ajunge la ea.[37]

Înțelegem acum că ea nu poate fi nicidecum o cunoaștere teoretică, ci este una experimentală,[38] și nu numai fiindcă este o cunoaștere intuitivă, care-l pune pe om în contact direct cu ceea ce cunoaște, dar și pentru că este întemeiată pe întreaga experiență duhovnicească a omului,[39] și îndeosebi pentru că în ea omul experiază harul dumnezeiesc[40] ce o inspiră și care, pe treapta cea mai înaltă, este însăși substanța acestei cunoașteri.

Într-adevăr, există grade diferite de cunoaștere/contemplare, dintre care două principale: gradul inferior, al contemplării naturale (φυσικὴ θεωρία), și cel superior, al contemplării/cunoaștere a lui Dumnezeu (adeseori numită

---

[33] Cf. Evagrie, *Capete gnostice*, IV, 40; *Epistole*, 62. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 37. *Parafrază la Macarie Egipteanul*, 80; 101. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, III, 7. Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâi*, 60. Cf. 1 Cor. 2, 4-5. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 54, PG 90, 512B; 65, PG 90, 737A.

[34] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice*, 1; *Discursuri etice*, I, 12. Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului*, 37. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 19.

[35] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 85 și 86.

[36] *Tratatul practic*, 90 („Rodul semințelor sunt snopii, cel al virtuților, gnoza").

[37] Cf. 1 Cor. 2, 9. Evagrie, *Tratatul practic*, Prolog; *Epistole*, 62. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 12, 46, 47.

[38] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete teologice*, I, 22 („Cunoștința este două feluri. Una are caracter de știință... Iar cealaltă este practică și lucrătoare, procurându-ne prin experiența lucrurilor însăși înțelegerea lor adevărată"). Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), LIII, 4; *Parafrază la Sf. Macarie Egipteanul*, 80; 101 („Fericiți cu adevărat... sunt aceia care... au primit prin experiență și simțire cunoștința tainelor cerești ale Duhului") Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 1 („Fără cercarea lucrurilor, înțelepciunea nu știe să-și împodobească cuvintele ei și să vorbească adevărul, pentru că nu-l cunoaște pe acesta. Nici nu poate să descopere cineva virtutea, dacă el însuși nu a făcut niciodată experiența ei"). Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 9 (Cunoștința leagă pe om de Dumnezeu prin experiență"). Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, I, 100 („Cel ce a dobândit experiența acestora prin sârguința cea mai bună, va cunoaște înțelesul celor spuse..., înțelesul duhovnicesc").

[39] Cf. Sf. Isaac Sirul, *loc. cit. Parafrază la Sf. Macarie Egipteanul*, 80; 101; Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), LIII, 4. Sf. Diadoh al Foticeei, *loc. cit.* Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, I, 100.

[40] Cf. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), LIII, 4.

θεολογία, termenul „teologie" având aici un sens cu totul diferit de cel care i s-a dat în Apus).[41] Pentru ca să atingă omul acest al doilea grad al cunoașterii, de o natură cu mult diferită de a celui dintâi și cu totul mai presus de acela, trebuie ca să fi dobândit prin asceză teantropică – cum de altfel are nevoie de aceasta și pentru a ajunge la primul grad – curăția nepătimirii și bogăția virtuților, îndeosebi iubirea, dar toate acestea în chipul cel mai înalt și totodată cel mai profund, altfel spus, trebuie ca omul să fi ajuns în înaintarea sa spre unirea cu Dumnezeu pe cea mai înaltă treaptă a desăvârșirii.

2. Contemplarea naturală

Dobândind iubirea, după ce s-a făcut mai întâi, prin multă osteneală, nepătimitor, omul ajunge de-a dreptul la cunoaștere/contemplare naturală (γνῶσις φυσική, φυσικὴ θεωρία).[42] Aceasta este cunoașterea/contemplarea tuturor ființelor din natură, adică a creaturilor.[43] Aceasta are două trepte: pe cea de jos stă cunoașterea/contemplarea făpturilor trupești, iar pe cea mai înaltă, cunoașterea/contemplarea făpturilor nevăzute, netrupești și inteligibile.[44]

Se poate distinge și o a treia treaptă, cunoașterea/contemplarea „iconomiei dumnezeiești",[45] a Proniei și judecății lui Dumnezeu arătate în zidire,[46] ca și a înțelesului adânc și ascuns al Scripturii.[47]

---

[41] Amintim, cu acest prilej, definiția lui Evagrie: „Creștinismul este învățătura Mântuitorului nostru Iisus Hristos, alcătuită din practică, fizică și teologie" (*Tratatul practic*, 1). Tot el spune, în altă parte: „Știința mântuirii noastre este formată din acestea trei" (*Capete gnostice*, I, 10). Această împărțire, pe care o aflăm deja la Clement Alexandrinul (*Stromate*, I, 28) și Origen (*Omilii la Cântarea Cântărilor*, Prolog), a fost reluată de Sf. Maxim Mărturisitorul, devenind clasică în spiritualitatea ortodoxă. Un mare număr de scrieri ascetice poartă titlul de *(O sută de) capete practice* (sau *etice*), *fizice* și *teologice* (sau *gnostice*). Potrivit clasificării făcută de Evagrie, φυσικὴ θεωρία și θεολογία (sau φυσικὴ și θεολογική) constituie împreună γνωστική (Cf. *Tratatul practic*, Prolog), ceea ne trimite la schema bipartită πρᾶξις (sau πρακτική) și θεωρία (sau γνῶσις), de asemenea ajunsă clasică (*Filocalia* o reia în chiar titlul ei). Cu privire la toate acestea, a se vedea introducerea lui A. și C. Guillaumont la Evagre Le Pontique, *Traité pratique*, SC 170, p. 38 ș.u.

[42] Cf. Evagrie, *Tratatul practic*, Prolog: „Iubirea este poarta cunoașterii naturale".

[43] Cf. Evagrie, *Capete gnostice*, I, 10; V, 30; VI, 1. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 87. Sf. Isaac Sirul, *Epistole*, 4. Sf. Grigorie de Nyssa, *Viața lui Moise*, II. Ea are diferite numiri: γνῶσις φυσική, γνῶσις τῶν ὄντων (Înț. Sol. 7, 17), θεωρία τῶν ὄντων, θεωρία τῶν γεγονότων.

[44] Cf. Evagrie, *Capete gnostice*, I, 27; 74. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 94; II, 26. Sf. Isaac Sirul, *Epistole*, 4 („Vederea este vederea minții și constă în a te uimi de iconomia lui Dumnezeu în tot neamul și neamul").

[45] Sf. Isaac Sirul, *loc. cit.*

[46] Cf. Evagrie, *Capete gnostice*, I, 27; *Tâlcuire la Psalmi*, PG 12, 1661C. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 98-99.

[47] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Epistole*, 4. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 32, PG 90, 372BC; 65, PG 90, 745D.

Omul urcă la înțelesuri tot mai înalte pe măsura curățirii și desăvârșirii sale în virtute prin ostenelile nevoinței.[48] Și pe fiecare treaptă, Dumnezeu îi dă cunoașterea cuvenită, proprie acesteia, fără ca el să se aștepte și fără ca s-o caute.[49]

Pe toate aceste trepte, cunoașterea/contemplarea naturală este cunoașterea/contemplarea *logoi*-lor fapturilor,[50] adică a rațiunilor lor duhovnicești ascunse,[51] a firii lor duhovnicești,[52] a principiului și cauzei lor[53] și a sfârșitului lor în Dumnezeu,[54] a semnificației lor duhovnicești,[55] a legăturii lor cu Dumnezeu, a energiilor dumnezeiești de care se împărtășesc ele,[56] a urmei lăsate de Ziditorul lor în ele.[57] De acești *logoi* ai ființelor create vorbește Sfântul Apostol Pavel atunci când scrie despre „cele nevăzute" ale lui Dumnezeu, despre „veșnica Lui putere" și despre „dumnezeirea" Sa, care „se văd de la facerea lumii", „înțelegându-se din fapturi" (Rom. 1, 20); prin ele omul despătimit Îl vede pe Dumnezeu în zidirea Sa.[58] Tot la ei se referă Evagrie, atunci când vorbește despre „înțelepciunea cea de multe feluri" (Efes. 3, 10) pe care Dumnezeu a sădit-o în fapturi.[59] De aceea, putem defini cunoașterea

[48] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *loc. cit.*, 47; 65, PG 90, 737A.

[49] Cf. Idem, Capete teologice, I, 16 („Cel ce păzește poruncile se curățește: cel ce s-a curățit se luminează; iar cel ce s-a luminat se învrednicește să se sălășluiască în cămara tainelor cu Mirele-Cuvântul"); *Capete despre dragoste*, I, 95 („Soarele dreptății, răsărind minții curate, se arată și pe Sine, dar arată și rațiunile tuturor celor ce au fost făcute sau vor fi făcute de El").

[50] Cf. Evagrie, *Capete gnostice*, I, 10; IV, 40. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 98-99. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice*, 1. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete*, II, 67; III, 43 („Treapta luminătoare este a acelora ce au înaintat de la luptele sfințite la cea dintâi nepătimire. Propriu ei este cunoștința lucrurilor, vederea sau contemplarea rațiunilor zidirii...").

[51] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Ambigua*, 13, PG 91, 1116D; *Răspunsuri către Talasie*, 32, PG §90, 372BC („pătrunzând prin căile minții... află rațiunea divină perfectă, ascunsă în fiecare...").

[52] Adăugăm de fiecare dată „duhovnicești", pentru că, așa cum arată Sf. Maxim Mărturisitorul, acești *logoi* sunt de o altă natură decât cea a „rațiunilor (*logoi*) după fire" ale lucrurilor – care țin de „învelișul de dinafară" al lucrurilor –, de o altă esență, și în alt fel definiți, și de o altă formă, în sensul aristotelic al termenului (*Răspunsuri către Talasie*, 65, 744D-745D).

[53] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 98-99; *Răspunsuri către Talasie*, 13, PG 90, 293D-296A..

[54] Cf. idem, *Răspunsuri către Talasie*, 13; 32, PG 90, 372BC.

[55] Cf. idem, *Capete despre dragoste*, I, 99.

[56] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Despre Fericiri*, VI.

[57] Cf. idem, *Cuvânt apologetic la Hexaimeron*, PG 44, 73A.

[58] Cf. Sf. Atanasie cel Mare, *Tratat despre întruparea Cuvântului*, 12.

[59] Cf. Evagrie, *Capete gnostice*, IV, 7. În acest fel, cel mai adesea, vorbesc Părinții despre *logoi*; astfel Sf. Maxim spune, referindu-se la ei, că „Făcătorul celor văzute a semănat în fire în chip natural rațiuni duhovnicești de-ale înțelepciunii" Sale; cunoaș-

naturală, după cuvântul Sfântului Isaac Sirul, ca „simțirea tainelor ascunse în lucruri și pricini".[60]

Astfel văzută și cunoscută în taina ei, lumea sensibilă nu mai apare ca opacă, mărginită la sine; făpturile și întreaga zidire devin transparente pentru realitatea lor profundă, rațională, inteligibilă și duhovnicească,[61] așa încât lumea materială este contemplată în lumea înțelesurilor, iar lumea înțelesurilor, în cea materială, după cum tâlcuiește scoliastul *Răspunsurilor către Talasie*: „Cel ce înțelege lumea văzută, contemplă pe cea inteligibilă. Căci închipuindu-și cele inteligibile le modelează prin simțire (le îmbracă în figuri prin simțuri) și schematizează în minte rațiunile văzute. El strămută în fața simțurilor în chip felurit ființa lumii spirituale, și în fața minții compoziția felurită a lumii sensibile. El înțelege lumea sensibilă prin cea inteligibilă, transferând prin rațiuni simțirea în minte, și pe cea inteligibilă prin cea sensibilă, împletind mintea cu simțire în vreme ce contemplă figurile".[62] Sfântul Maxim, arătând că pentru cel ajuns la cunoașterea/contemplarea naturală întreaga lume sensibilă devine un simbol al lumii inteligibile, fiecare dintre lucrurile ei descoperindu-i-o pe aceea,[63] spune direct și simplu: „Întreg cosmosul inteligibil se arată în întreg cosmosul sensibil în chip tainic, prin formele simbolice, celor ce pot să vadă; și întreg cel sensibil există în cel inteligibil, simplificat în sensurile minții. În acela se află acesta, prin înțelesuri; iar în acesta, acela, prin figuri. Iar lucrarea lor este una, cum ar fi «o roată în roată», zice minunatul văzător al lucrurilor mari, Iezechiel, vorbind, cred, despre cele două lumi (1, 16). Iar dumnezeiescul Apostol zice, la rândul său: «Cele nevăzute ale lui Dumnezeu se văd de la întemeierea lumii, înțelegându-se din făpturi» (Rom. 1, 20). Iar dacă prin cele ce se văd, se privesc cele ce nu se văd, cum s-a scris, cu mult mai vârtos vor fi înțelese prin cele ce nu se văd cele ce se văd, de către cei dedați contemplației duhovnicești. De fapt, contemplația simbolică a celor inteligibile prin cele văzute este știință și înțelegere duhovnicească a celor văzute prin cele nevăzute".[64]

Vedem de aici deosebirea dintre felul în care percepe realitatea cel care s-a învrednicit de *cunoașterea/contemplarea naturală*, și modul în care o vede omul pătimaș. Căci, atâta vreme cât se află în robia patimilor, el rămâne închis în realitatea sensibilă și numai pe ea o vede și-o cunoaște. Atunci când

---

terea lor de către om este numită și ea tot „înțelepciune"; iar atunci când acest cuvânt este însoțit de γνῶσις, indică cunoașterea lui Dumnezeu.

[60] *Cuvinte despre nevoință*, 30.

[61] Cf. Evagrie, *Capete gnostice*, V, 57.

[62] *Răspunsuri către Talasie*, 63, Scolia 47, PG 90, 629D-693A..

[63] *Loc. cit.* A se vedea, de asemenea, Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), LIII, 15.

[64] *Mistagogia*, 2.

am vorbit despre patimi, am arătat că, stăpânit de ele, omul nu numai că se oprește la înfățișările lucrurilor văzute,[65] văzând lumea ca pe o realitate mărginită în sine, dincolo de care nu se mai află nimic, dar chiar și despre această lume văzută are o cunoaștere cu totul falsă și, așa cum am arătat, de multe ori de-a dreptul delirantă. Atâta vreme cât nu s-a curățit de patimi, omul vede și cunoaște făpturile în chip pătimaș; el intră în legătură cu ele mânat de poftele și dorințele sale, privindu-le ca simple obiecte ale plăcerilor lui. Tâlcuind cuvântul Sfântului Grigorie de Nazianz: „trupul este nour și acoperământ", Sfântul Maxim Mărturisitorul spune: „Nour este, pentru partea conducătoare a sufletului, patima trupească care o întunecă, iar acoperământ este înșelăciunea senzațiilor care leagă sufletul de suprafețele lucrurilor sensibile și împiedică trecerea lui la cele inteligibile. Prin aceasta, uitând de bunătățile naturale, își întoarce spre lucrurile sensibile toată lucrarea sa, născocind prin acestea trezirea poftelor și plăceri necuvenite".[66] Omul nepătimitor a desființat această stavilă, care împiedica „lucrarea rațională (a minții sale) să străbată prin mijlocirea simțirii spre realitățile inteligibile"[67] și-i orbea ochiul duhovnicesc, nemaiputând să vadă în adâncul făpturilor energiile dumnezeiești de care ele se împărtășesc și-l țintuiau de „înfățișările lucrurilor văzute".[68] Nepătimirea pune capăt relațiilor pervertite pe care, astfel, omul le avea cu toată făptura. Cei care, prin nepătimire, au ajuns la acest grad de cunoaștere/contemplare naturală, „au lepădat cu desăvârșire din dispoziția lor simțirea față de cele sensibile prin relația activă (cu ele)",[69] adică simțirea și legătura pătimașă cu ele. Astfel, omul nu mai vede în făpturi nici pricini de desfătare pătimașă, nici pricini de durere și suferință, așa cum îl îndemnau patimile să le socotească, ci are „față de toate lucrurile numai gânduri curate".[70] El nu se oprește la latura lor văzută, materială, de suprafață,[71] ci pătrunde în realitatea și semnificația lor profundă, pe care le-o acordă legătura lor cu Dumnezeu. „Slobozit de toate cele ce-l rătăcesc",[72] omul ajunge la o cunoaștere adevărată a tuturor făpturilor, care-i descoperă o întreagă lume nouă, cu totul deosebită de lumea închipuită de patimile sale. „Mintea care s-a dezbrăcat de patimi și care pătrunde înțelesurile ființelor nu primește ca adevărate aparențele care-i sunt arătate de simțuri; ci, prin cunoaștere, oarecum și-a creat o altă lume", spune Evagrie.[73] „Cel care caută

---

[65] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 49, PG 90, 452AB.
[66] *Ambigua*, 11, PG 91, 1112AB.
[67] Idem, *Răspunsuri către Talasie*, 49, PG 90, 452B.
[68] *Ibidem*.
[69] *Ambigua*, 64, PG 91, 1193D.
[70] Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), LIII, 15.
[71] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 32, PG 90, 372BC.
[72] *Ibidem*.
[73] *Capete gnostice*, V, 12.

în chip nepătimaș, află adevărul din lucruri prin contemplarea naturală", scrie scoliastul *Răspunsurilor către Talasie*;[74] însuși Sfântul Maxim spune că acesta cunoaște „rațiunile adevărate ale lucrurilor",[75] văzându-le „în chip natural", adică așa cum sunt ele după firea lor.[76] Evagrie definește într-un mod asemănător această etapă a urcușului duhovnicesc, ca: „nepătimirea sufletului însoțită de cunoașterea adevărată a ființelor".[77] Stăpân pe această cunoaștere, prețuind „rațiunile lucrurilor, ascunse în înfățișări" mai mult decât „înfățișările lor văzute",[78] omul are de-acum purtarea cuvenită față de făpturi, ca și față de Dumnezeu. „Cel care a dobândit virtuțile și s-a îmbogățit în cunoștință, privind de aici înainte lucrurile în chip natural, pe toate le face și le spune după dreapta judecată, nealunecând nicidecum de la aceasta", scrie Sfântul Maxim.[79]

Prin vederea tuturor celor create ca fiind legate de Creatorul lor, omul capătă o înțelegere cuprinzătoare a realității, pe care până atunci n-o vedea decât trunchiat,[80] desprinsă de cauza și scopul ei, și o viziune unitară asupra lumii, care înainte îi apărea divizată în multe chipuri.[81] Și astfel, după cum arată Sfântul Maxim, omul ajunge să-și împlinească rostul pentru care a fost creat, adică să aducă în el, unit cu Dumnezeu, la unire cu Dumnezeu întreaga creație, făcând „zidirea sensibilă una și neîmpărțită";[82] și, „pe lângă acestea, (unind) cele inteligibile și cele sensibile..., face întreaga creație o singură creație, nedespărțită pentru el din punct de vedere al cunoașterii și necunoașterii. Căci a dobândit o știință cunoscătoare (gnostică) a rațiunilor (*logoi*) în lucruri, liberă de orice lipsuri, întocmai ca a îngerilor".[83]

Cunoașterea/contemplare a celor sensibile îl urcă pe om la contemplarea celor nevăzute și inteligibile.[84] Aceasta cuprinde, pe de o parte, cunoașterea/contemplarea îngerilor și vederea demonilor,[85] iar pe de altă parte cunoașterea ființelor omenești în realitatea lor duhovnicească inteligibilă. Omul ajunge astfel la adevărata cunoaștere a aproapelui său,[86] și mai ales se

[74] *Răspunsuri către Talasie*, 59, Scolia 2.
[75] *Ibidem*, 48.
[76] *Capete despre dragoste*, I, 92.
[77] *Tratatul practic*, 2.
[78] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 49, PG 90, 460A.
[79] *Capete despre dragoste*, I, 92.
[80] Cf. Evagrie, *Capete gnostice*, II, 28.
[81] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 32, PG 90, 372BC.
[82] Idem, *Ambigua*, 106, PG 91, 1305D-1308A.
[83] *Ibidem*, 1308A.
[84] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 58, PG 90, 579A.
[85] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 67.
[86] Cf. *ibidem* („sufletele se văd unele pe altele").

cunoaște cu adevărat pe sine.[87] Sfântul Nichita Stithatul arată însă că fără cunoașterea rațiunilor celor create omul nu poate atinge cunoașterea de sine, care se poate dobândi numai pe această treaptă: „Cel ce s-a săltat de la curăție la cunoștința lucrurilor, s-a cunoscut pe sine (...). Iar cel ce a ajuns la cunoștința rațiunilor zidirii și a lucrurilor dumnezeiești și omenești a cunoscut cele din jurul lui și cele din afară de el, dar pe sine însuși încă nu".[88] Dar, în același timp, după cum arată Părinții, cunoașterea de sine este cheia cunoașterii tuturor celorlalte,[89] având, de aceea, un rol esențial.

Cunoașterea adevărată de sine la care ajunge omul pe această treaptă este cunoașterea a „ceea ce este el după firea sa cea duhovnicească",[90] adică a esenței sale spirituale,[91] chipul lui Dumnezeu din el,[92] care este temeiul firii sale; pe de altă parte, își cunoaște nimicnicia sa de făptură creată, de om supus păcatului și înstrăinat de Dumnezeu. Părinții insistă îndeosebi asupra acestui din urmă aspect[93] – de pildă, Sfântul Ioan Gură de Aur spune: „Acela mai cu seamă se cunoaște pe sine, care socotește că nu e nimic"[94] –, arătând că fără pocăință și smerenie desăvârșită nu se poate omul înălța în nici un chip pe aceste înalte trepte ale cunoașterii de sine.[95] Având astfel „dreapta cunoștință a stării sale",[96] omul poate cunoaște și „celelalte creaturi aduse de Dumnezeu la ființă din nimic"[97] și, de asemenea, „iconomia mântuirii lucrată de Ziditorul lor, și toate pe care le face pentru făpturile Sale".[98]

După cum este cheia cunoașterii de sine, cunoașterea celor ce sunt deschide ușa cunoașterii lui Dumnezeu. „Cel ce se cunoaște pe sine, Îl cunoaște pe Dumnezeu", scrie Sfântul Antonie cel Mare.[99] Într-adevăr, ajungând să se cunoască pe sine ca făptură creată după chipul lui Dumnezeu, omul vine la

---

[87] Cf. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete*, II, 36.
[88] *Ibidem.*
[89] Cf. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, XXV, 4 („Cel ce se cunoaște pe sine cunoaște pe toate"). Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 16 („Celui ce se cunoaște pe sine, i s-a dat cunoștința tuturor").
[90] Sf. Antonie cel Mare, *Epistole*, I, 1.
[91] Cf. *ibidem*, IV, 7.
[92] Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete*, II, 37.
[93] Cf. Sf. Grigorie Palama, *150 de capete despre cunoștința naturală, cunoașterea lui Dumnezeu, despre viața morală și despre făptuire*, 29, PG 150, 1140C. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXV, 37. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete*, II, 35; 39. Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, IX.
[94] *Omilii la Matei*, XXV, 4.
[95] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri teologice*, I (omul trebuie „să urce spre înălțimea cunoștinței duhovnicești prin smerenie și printr-o viețuire care imită pe Hristos"); *Discursuri etice*, IX. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete*, II, 35; 38; 39.
[96] Sf. Antonie cel Mare, *Epistole*, I, 4.
[97] *Ibidem*, IV, 7.
[98] *Ibidem*, I, 1; 4.
[99] *Ibidem*, VII.

cunoașterea Creatorului său și a Proniei Sale, înțelege că iubirea Lui l-a smuls din neființă, și că El i-a dat, prin firea cu care l-a înzestrat, puterea de a se îndumnezei prin har; și cunoscându-și bine slăbiciunea, neputința și nimicnicia duhovnicească, Îl recunoaște astfel ca Mântuitor al său.

Cunoașterea de sine, mai curând decât cea a făpturilor, duce repede și nemijlocit pe om la cunoașterea/contemplarea lui Dumnezeu, după cum arată Sfântul Vasile cel Mare: „Cel ce se cercetează cu pricepere pe sine însuși poate cunoaște pe Dumnezeu, nu atât din alcătuirea cerului și a pământului, cât și din alcătuirea propriei noastre firi, precum spune și proorocul: «Minunată s-a făcut știința Ta de către mine» (Ps. 138, 6), cu alte cuvinte, cunoscându-mă pe mine, am cunoscut covârșitoarea Ta înțelepciune".[100] Căci, cu adevărat omul este singura creatură făcută după chipul lui Dumnezeu. Mintea lui, ajunsă la curăția nepătimirii, poate să vadă limpede chipul lui Dumnezeu din el, reflectat ca într-o oglindă (cf. 1 Cor. 13, 12), cu atât mai mult cu cât, prin bogăția virtuților, el ajunge și la asemănarea cu Dumnezeu. Sufletul, scrie Sfântul Grigorie al Nyssei, eliberat „de pornirile (pătimașe)... se întoarce în sine și se vede limpede în sine de ce natură este, privind prin mijlocirea propriei sale frumuseți, ca într-o oglindă, ca într-o icoană, modelul lui dintru început".[101] Iar în altă parte, explică: „omul dinlăuntru, pe care Domnul îl numește inimă, când se șterge pata ruginoasă înflorită pe el ca un mucegai rău, își recapătă iarăși asemănarea cu modelul (cu arhetipul)... Deci cel ce se privește pe sine vede în sine pe Cel dorit. Și de aceea cel curat cu inima e fericit pentru că, privind la curăția sa, vede în chip modelul. E așa cum cei ce privesc soarele în oglindă, fără să privească țintă spre cer, văd în strălucirea oglinzii soarele nu mai puțin decât dacă ar privi spre însuși cercul soarelui. Astfel, și voi, chiar dacă nu aveți puterea să vedeți lumina, dacă reveniți la darul chipului sădit în voi de la început, aveți în voi pe Cel căutat".[102]

Cunoașterea/contemplare naturală îl duce pe om la cunoașterea deplină a întregii creații. Prin ea, se tămăduiește de „boala necunoștinței cauzei lucrurilor"[103] și scapă de falsa cunoaștere, delirantă, produsă de păcat și patimi. Iar adevărata cunoaștere îl însănătoșește, căci, așa cum spune Evagrie, cunoașterea este „sănătatea sufletului".[104] Tot așa scrie și Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Precum se raportează sănătatea și boala la trupul viețuitoarelor..., tot așa se raportează... cunoștința și neștiința la minte".[105]

---

[100] *Omilii la Hexaemeron*, IX, 6.
[101] *Dialogul despre suflet și înviere.*
[102] *Despre „Fericiri"*, VI.
[103] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 32, PG 90, 372BC.
[104] *Capete gnostice*, II, 8.
[105] *Capete despre dragoste*, IV, 46.

Se însănătoșesc astfel înseși facultățile sale de cunoaștere, care fuseseră pervertite și rătăcite prin cunoașterea mincinoasă a lumii, redusă la cele ce cad sub simțuri, și cu totul supuse patimilor. Așa cum arată Evagrie: în vreme ce „iubirea (vindecă) partea mânioasă a sufletului, iar castitatea partea poftitoare", „cunoașterea vindecă intelectul";[106] Intelectul (νοῦς) omului își recapătă sănătatea atunci când prin contemplația naturală se întoarce la Dumnezeu, fiind folosit potrivit menirii sale firești, care este să-L cunoască și să se bucure de vederea lui Dumnezeu; într-adevăr, prin contemplația naturală mintea omului Îl vede pe Dumnezeu în făpturi, și făpturile, așa cum sunt ele după Dumnezeu. Acestui stadiu i se poate aplica, deși în parte, afirmația lui Evagrie: „Când firea rațională primește contemplarea cuvenită ei, atunci mintea este sănătoasă".[107]

Astfel, omul revine și la un alt rost firesc al său, acela de a-L slăvi pe Dumnezeu în toate făpturile Sale. Căci acesta este țelul principal al cunoașterii/contemplării naturale, după cum arată Apostolul (Rom. 1, 21), și, în urma lui, Sfântul Maxim:[108] „Chiar dacă sfinții au fost mișcați uneori spre vederea lucrurilor, n-au fost mișcați să le privească și să le cunoască în mod principal pe acelea însele, în chip material, ca noi, ci ca să laude în chip felurit pe Dumnezeu, Care este și Se arată prin toate și în toate, și să-și adune lor multă putere de minunare și pricină de slavoslovie".[109] Astfel, „prin mijlocirea minții" „încununate cum se cuvine cu virtute și cunoștință", omul aduce ca daruri lui Dumnezeu „rațiunile duhovnicești" aflate în zidire.[110]

Aceasta ne îngăduie să spunem că, de fapt, pentru cunoașterea lui Dumnezeu a fost rânduită contemplarea naturală, și de aceea, în loc de contemplare a naturii și făpturilor, e mai potrivit s-o numim „vedere a lui Dumnezeu prin mijlocirea firii și a făpturilor". Cunoașterea/contemplarea naturală are drept ultim scop cunoașterea/contemplarea lui Dumnezeu, ducând în mod firesc la ea.[111]

Firește însă că a-L cunoaște pe Dumnezeu nu se oprește aici. Prin cunoașterea naturală, care este în principal o cunoaștere a făpturilor, se dobândește o oarecare cunoaștere a lui Dumnezeu, de vreme ce ea vede aceste făpturi în Dumnezeu, și

celălalt este lucrul mâinilor Lui. Nu este nimic de obște între firea unuia și firea celuilalt".[214] Dar chiar așa, omul este deplin unit cu Dumnezeu și în mod real îndumnezeit, căci dacă Dumnezeu întreg nu Se arată și nu Se împărtășește în ceea ce este El în ființa Sa, El Se arată întreg și întreg Se împărtășește în ceea ce privește energiile Sale:[215] „Dumnezeu întreg este prezent în fiecare dintre energiile dumnezeiești",[216] „fiecare putere și fiecare energie este Însuși Dumnezeu".[217] „În temeiul puterii Sale mai presus de fire, Dumnezeu rămâne întreg în Sine, dar totodată locuiește deplin în noi; și ne împărtășește nu din ființa proprie, ci din slava și strălucirea proprie", scrie Sfântul Grigorie Palama.[218] Iar Sfântul Maxim a pus bine în cuvinte acest fapt, anume că omul îndumnezeit, rămânând om deplin, totuși întreg se face deplin dumnezeu: „Rămânând întreg om după suflet și trup din pricina firii și făcându-se întreg dumnezeu după suflet și trup, din pricina harului și a strălucirii dumnezeiești a fericitei slave ce o are de pe urma Lui".[219]

Pe lângă aceasta, se cuvine să remarcăm caracterul personal al unirii cu Dumnezeu, dat de faptul că cea care se unește cu Dumnezeu este o persoană umană, iar această persoană umană nu se unește cu o zeitate impersonală sau suprapersonală, ci cu Persoana lui Dumnezeu Celui Viu.[220] Sfântul Simeon Noul Teolog, afirmând cu tărie caracterul transcendent al modului în care Dumnezeu i Se arată omului, subliniază totuși acest caracter personal: „Cel fără chip și fără înfățișare nu mai vine ca înainte fără chip și fără înfățișare, nici venirea și prezența luminii Lui la noi nu se mai face în tăcere. Dar cum anume? Într-o formă oarecare, firește a lui Dumnezeu; desigur, Dumnezeu nu Se arată într-o figură sau într-o întipărire, ci luând chip într-o lumină neînțeleasă, neapropiată și fără chip – căci nu putem spune sau exprima mai mult –, dar Cel nevăzut Se arată în chip arătat și Se face cunoscut în chip foarte cunoscut și se vede în chip foarte limpede, Cel prin fire Dumnezeu vorbește și ascultă în chip nevăzut și grăiește ca un prieten cu prietenul său, față către față, cu cei născuți din El după har".[221] Spunând că omul se află astfel unit cu Persoana lui Dumnezeu, spunem că el este unit cu Tatăl, cu Fiul și cu Sfântul Duh. Fiecare energie dumnezeiască, ieșind din firea dumnezeiască, care este comună Celor Trei Persoane dumnezeiești, este o manifestare a Prea Sfintei Treimi. Potrivit teologiei ortodoxe, firea dumnezeiască

---

[214] *Omilii duhovnicești* (Col. II), XLIX, 4.
[215] Sf. Grigorie Palama, *Despre lucrările dumnezeiești și împărtășirea de ele.*
[216] Idem, *Triade*, III, 2, 7.
[217] Idem, *Epistolă către Gabras.*
[218] *Triade*, I, 3, 23.
[219] *Ambigua*, 7i, PG 91, 1088C.
[220] Caracterul personal al luminii pe care o vede omul îndumnezeit este limpede vădit de relatările Sfântului Simeon Noul Teolog cu privire la viziunile sale. A se vedea, în această privință, lucrarea Arhiepiscopului Basile Krivochéine, *Dans la Lumière du Christ. Saint Syméon le Nouveau Théologien*, Chevetogne, 1980, p. 229-255, în care pot fi aflate principalele mărturii ale Sf. Simeon cu privire la acest subiect.
[221] *Mulțumire (1) către Dumnezeu.*

nu este nici anterioară, nici superioară ipostasurilor, și nu poate fi privită ca independentă de ele. Lumina necreată este „strălucirea negrăită a firii celei una în trei ipostasuri", arată Sfântul Grigorie Palama;[222] ea este, după cum precizează Sfântul Maxim Mărturisitorul, „lumina Sfintei Treimi".[223] Această lumină este comună celor Trei Persoane dumnezeiești și aparține fiecăreia dintre Ele. „Lumină este Tatăl, lumină Fiul, lumină Sfântul Duh. (...) Cei Trei sunt o singură lumină, unică, nedespărțită, ci unită în Trei Persoane, fără amestecare", arată Sfântul Simeon Noul Teolog.[224] Energiile divine și Lumina care le manifestă purced din Tatăl și sunt împărtășite omului de Fiul în Duhul Sfânt; de aceea adeseori harul dumnezeiesc, Lumina, este identificat cu Sfântul Duh. În Lumina dumnezeiască, Sfântul Duh arată omului îndumnezeit Persoana Cuvântului întrupat, a Dumnezeu-Omului, Cel ce, în această lumină care este și lumina Sa, și lumina Tatălui, Îl arată pe Tatăl, după cuvântul Sfântului Apostol Ioan: „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Fiul cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut" (In 1, 18).

Să mai remarcăm și că modul unirii și felul în care omul Îl vede pe Dumnezeu în lumină și prin ea îi rămân „de neînțeles și de netâlcuit".[225]

Totuși este vorba despre o stare conștientă:[226] omul, „unit în lumină cu lumina, vede în deplină cunoștință tot ceea ce rămâne ascuns celor care n-au primit harul", arată Sfântul Grigorie Palama.[227] Prin Duhul care este în el, ajunge la o asemenea înălțime a cunoașterii, încât în lumină se vede pe sine însuși[228] și întreaga lume[229] în Dumnezeu, văzându-L în același timp numai

---

[222] *Omilii*, 35.
[223] *Capete despre dragoste*, I, 97.
[224] *Imne*, XXXIII, 1-10.
[225] Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, II, 18. Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, VII, 60 („Luminarea este lucrare negrăită, înțeleasă în chip neștiut și văzută în chip nevăzut"). Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 66 (Cunoașterea care se „produce în planul dumnezeiesc... e mai degrabă necunoscută și mai presus de cunoaștere"). Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, I, 12 („Lumina întreit-ipostatică este negrăită, nerostită..., mai presus de gând și de cuvânt"); VII, 60: *Mulțumire (1) către Dumnezeu* („lumină neînțeleasă") Sf. Grigorie Palama, *Triade*, I, 3, 4; 17.
[226] A se vedea, de pildă, Sf. Simeon Noul Teolog, *Mulțumire (1 și 2) către Dumnezeu*; *Cateheze*, XV.
[227] *Omilie la Intrarea în biserică a Maicii Domnului*.
[228] Propriu-zis nu este vorba aici de o cunoaștere de sine, căci pe această treaptă omul se află dincolo de orice cunoaștere. Din acest punct de vedere, după cum arată Sfântul Simeon, omul uită cu totul de sine (*Cele 225 de capete...*, II, 18).s
[229] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, XVI; *Mulțumire (1) către Dumnezeu*. Sf. Grigore cel Mare, *Viața Sf. Benedict*, 35: „Văzu o lumină (...). În această vedere (...) lumea întreagă, îmbrățișată ca de o singură rază a soarelui duhovnicesc, îi fu pusă înaintea ochilor". Se cuvine să remarcăm și în acest caz că nu este vorba despre o cunoaștere propriu-zisă a lumii, stadiul acesta fiind depășit; astfel că omul, din acest punct de vedere, nu cunoaște de fapt nimic (cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, II, 17 („mintea rămâne în abisul luminii dumnezeiești, nemaiîngăduindu-i-se să privească nicidecum în afară"); 18.

Sfântul Grigorie Palama,[129] urmând Sfântului Dionisie Areopagitul,[130] ca și altor mulți Părinți,[131] ea apare „atunci când a încetat orice activitate a minții".

Aceasta nu înseamnă însă că lipsa oricărei cunoașteri este în sine cunoaștere a lui Dumnezeu. „Simpla negație – spune Sfântul Grigorie Palama – nu-i este de ajuns minții (νοῦς) pentru a ajunge la cele mai presus de minte; înălțarea prin negație (...) nu este decât un chip al acestei vederi de nespus și al desăvârșirii minții ajunse la contemplare; dar nu este ea însăși această desăvârșire".[132] „Dumnezeu nu numai că este mai presus de orice cunoștință, dar este mai presus și de neștiință",[133] tot așa cum El Se află nu numai dincolo de ființă, dar și dincolo de neființă.[134] „Cei ce propovăduiesc numai o contemplare prin negație, și dincolo de aceasta nu mai admit o lucrare sau o vedere (...), nu văd și nu cunosc nimic în sens propriu, și sunt lipsiți de cunoștință și de vedere".[135] „Contemplarea nu este deci numai lepădare a toate și negație; ea este unirea și îndumnezeirea care le urmează acestora".[136]

Dacă omul poate totuși să-L cunoască pe Dumnezeu, dar nici prin puterea minții sale, și nici prin părăsirea oricărei cunoștințe – care nu este decât o condiție și singurul mijloc de a ajunge la o asemenea înaltă cunoaștere – este pentru că Dumnezeu Însuși binevoiește să i Se descopere, El fiind izvorul și pricinuitorul acestei cunoașteri. Pentru că „Dumnezeu Cel nevăzut de creaturi, nu este lipsit de a se vedea pe Sine";[137] acest lucru îl arată Apostolul, atunci când spune, în încheierea versetului citat mai sus: „atunci voi cunoaște pe deplin, precum am fost cunoscut și eu" (1 Cor. 13, 12), iar în altă parte, și mai limpede: „Căci cine a cunoscut gândul (νοῦς) Domnului, ca să-L învețe pe El" Noi însă avem gândul lui Hristos" (1 Cor. 2, 16). Iar înainte de aceasta zice: „Cele ce ochiul n-a văzut și urechea n-a auzit și la inima omului nu s-au suit", pe care „le-a gătit Dumnezeu celor ce-L iubesc pe El", „nouă ni le-a descoperit Dumnezeu prin Duhul Său, fiindcă Duhul toate le cercetează, chiar și adâncurile lui Dumnezeu" (1 Cor. 2, 9-10). Celor duhov-

---

129 *Triade*, I, 3, 17; 18.

130 Cf. *Despre Numele dumnezeiești*, I, 5, PG 3, 593BC.

131 Sf. Maxim Mărturisitorul, de pildă, scrie că cel ce voiește să se unească cu Dumnezeu, „Care e mai presus de toată rațiunea și cunoștința..., va trece fără relație peste toate cele sensibile și inteligibile (...), dezbrăcându-se în chip suprafiresc de toată lucrarea simțirii, a rațiunii și a minții", ajungând să dobândească „în chip negrăit și necunoscut desăvârșirea dumnezeiască cea mai presus de rațiune și de minte" (*Ambigua*, 40, PG 91, 1153BC). A se vedea, de asemenea, 13, PG 91, 1113B; 78, 1120B; 79b PG 91, 1237D; 81, 1241AB; *Răspunsuri către Talasie*, 22, PG 90, 321A; 54, PG 90, 504C; 60, PG 90, 621-624A; *Capete teologice*, I, 54; 55; 2.

132 *Triade*, I, 3, 19.

133 *Ibidem*, 4.

134 A se vedea, de pildă, Sf. Dionisie Areopagitul, *Teologia mistică*, I, 1.

135 *Triade*, II, 3, 53.

136 *Ibidem*, I, 3, 17.

137 *Ibidem*, 37.

nicești și vrednici de ea, curați cu inima și care-L iubesc desăvârșit pe Dumnezeu, cunoașterea/vederea Lui „le răsare în chip tainic, minunat și negrăit, prin harul lui Dumnezeu",[138] căci „de vreme ce lucrarea minții lor a încetat, cum altfel decât prin puterea Duhului L-ar putea ei vedea pe Dumnezeu ?", spune Sfântul Grigorie Palama.[139] Înțelegem deci că la cunoașterea/vederea lui Dumnezeu se ajunge prin însăși puterea dumnezeiască,[140] această cunoaștere fiind dar al harului dumnezeiesc, „descoperire a tainelor",[141] pe care omul o primește de la Dumnezeu, în Hristos, prin Duhul Sfânt, sau prin Hristos, în Duhul.[142]

Este adevărat că și cunoașterea/contemplarea naturală (adeseori numită „înțelepciune" pentru că este cunoaștere/contemplare a Înțelepciunii lui Dumnezeu din făpturi și din buna întocmire a lumii) este de asemenea revelată. Căci, după cum citim în cartea Pildelor, Dumnezeu este Cel ce „dă înțelepciune; din gura Lui izvorăște știința și prevederea" (Pilde 2, 6). Și Sfânta Scriptură, și Părinții, vorbind despre aceste două forme de cunoaștere/contemplare, spun că amândouă le sunt date oamenilor prin harul lui Dumnezeu,[143] în Hristos, prin Duhul Sfânt.[144] „Este cu neputință să cunoască cineva tainele și înțelepciunea lui Dumnezeu, să fie bogat în har, fără Domnul Iisus și lucrarea puterii divine", arată Sfântul Macarie cel Mare.[145] Iar Sfântul Diadoh al Foticeei spune: „Atât înțelepciunea, cât și cunoștința... sunt ale unuia și aceluiași Duh Sfânt".[146]

Totuși între cunoașterea/contemplarea naturală și cunoașterea/contemplarea lui Dumnezeu există o deosebire fundamentală: în cea dintâi, omul cunoaște prin puterea minții sale, luminată de Sfântul Duh; în cea de-a doua, omului nu-i mai este de folos nici una dintre facultățile sale de cunoaștere,

---

[138] *Ibidem*, 17.
[139] *Ibidem*, 18.
[140] Cf. Sf. Iustin Martirul și Filosoful, *Apologia întâi*, LX.
[141] Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 37. Cf. 66. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, XXIV.
[142] Cf. *Parafrază la Macarie Egipteanul*, 101. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), IX, 7; XVIII, 5. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, XXXIII. Evagrie, *Capete gnostice*, II, 20. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 26; *Răspunsuri către Talasie*, 59, PG 90, 604BC. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 66; *Epistole*, 4. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, I, 3, 17.
[143] Cf. Evagrie, *Gnosticul*, 107. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 66.
[144] Cf. Efes. 1, 17 („Ca Dumnezeul Domnului nostru Iisus Hristos, Tatăl slavei, să vă dea vouă duhul înțelepciunii și al descoperirii spre deplina Lui cunoaștere"). Sf. Isaac Sirul, *Epistole*, 4. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 59, PG 90, 605B; 63, PG 90, 673C. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete*, II; 67; III, 46. Sf. Ioan Scărarul, *Către Păstor*, XV. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, II, 39; Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, V; *Cateheze*, XXXIII. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. III), XVI, 3.
[145] *Omilii duhovnicești* (Col. II), XVII, 10.
[146] *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 9.

care se vădesc cu totul inadecvate pentru ea, ci el cunoaște prin harul Duhului Sfânt. Evagrie arată limpede această deosebire: „Stă în puterea minții să cunoască făpturile, dar să cunoască Treimea nu este al ei, ci un har peste măsură de bogat al lui Dumnezeu".[147] În al doilea caz, „omul nu vede nici prin minte (νοῦς), nici prin trup, ci prin Duhul", spune Sfântul Grigorie Palama,[148] adăugând încă: „Este limpede că această luminare întrece (...) orice cunoaștere, chiar dacă o numim „cunoaștere" (γνῶσις) și „înțelegere" (νόησις), pentru că Duhul este Cel care o dă minții (νοῦς)".[149] Cel care este văzut, adică Dumnezeu, este Cel care o dăruiește.[150] „Sfinții văd în Duhul."[151] Sfântul Apostol Pavel arată limpede această deosebire dintre cele două moduri de cunoaștere: „Căci cine dintre oameni știe cele ale omului, decât duhul omului, care este în el ? Așa și cele ale lui Dumnezeu, nimeni nu le-a cunoscut, decât Duhul lui Dumnezeu" (1 Cor. 2, 11). Referindu-se la acest verset, Sfântul Macarie Egipteanul spune că cel care se învredniceşte de cunoașterea lui Dumnezeu se face părtaș de „înțelepciunea, care nu este din lumea aceasta" și de aceea „se deosebește întru totul de toți oamenii care au duhul lumii acesteia, de așa-zișii înțelepți și pricepuți".[152] Iar Sfântul Maxim arată că cele două grade de cunoaștere se deosebesc prin originea lor: „Puterile de căutare și cercetare a lucrurilor dumnezeiești sunt sădite în firea oamenilor, ființial de către Făcător, prin însăși aducerea ei în existență. Iar descoperirile lucrurilor dumnezeiești le împărtășește prin har puterea Preа Sfântului Duh când vine și se sălășluiește în noi".[153] În prima formă de cunoaștere, omul rămâne în afara lui Dumnezeu și-L cunoaște numai indirect; în cea de-a doua, Îl cunoaște pe Dumnezeu direct, prin Dumnezeu Care Se află în el:[154] „Domnul (...) coborându-Se în mintea însăși, așază în ea cunoștința celor ce vrea", scrie Evagrie.[155] Sfântul Grigorie Palama, cu privire la aceasta, spune: „Dacă omul are simțire și minte, ca puteri naturale de cunoaștere, cum vom cunoaște prin ele pe Dumnezeu, Care nu e cu putință de cunoscut nici prin simțuri, nici prin minte ? Desigur nu altfel decât din făpturile sensibile și inteligibile. Căci cunoștințele fiind cunoștințe ale făpturilor și oprindu-se la marginea făpturilor, din acestea îi arată ele pe Dumnezeu. Dar

---

[147] *Capete gnostice*, V, 79.
[148] *Triade*, I, 3, 21.
[149] *Ibidem*, 52.
[150] *Ibidem*.
[151] Idem, *Contra lui Achindin*, IV, 16.
[152] *Omilii duhovnicești* (Col. II), IX, 7.
[153] *Răspunsuri către Talasie*, 59, PG 90, 604BC.
[154] Cf. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, II, 3, 16 („nu-L mai deduce prin asemănare, ci cunoaște și are în sine pe Dumnezeu printr-o vedere adevărată și mai presus de toate făpturile"). Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 63, PG 90, 673C („Mintea dobândește atâta asemănare cu Dumnezeu, încât din ea poate fi cunoscut Dumnezeu...").
[155] *Cuvânt despre rugăciune*, 63. Cf. *Capete gnostice*, II, 20.

cei ce nu au numai puterile simțurilor și ale minții, ci s-au împărtășit și de harul duhovnicesc și mai presus de fire, nu vor mai cunoaște numai din făpturi pe Dumnezeu, ci și duhovnicește, ca pe Unul ce e Duh, adică în chip mai presus de simțire și de minte, ca unii ce au devenit întregi dumnezei și Îl cunosc pe Dumnezeu în Dumnezeu".[156]

Sufletul Îl vede deci pe Dumnezeu cu ajutorul unui alt ochi, deosebit de cel prin care Îl cunoaște și-L contemplă în creaturi.[157] Pe această treaptă înaltă de cunoaștere/contemplare, așa cum arată Sfântul Simeon Noul Teolog, „câștigăm mintea lui Hristos (1 Cor. 2, 16), și prin ea vedem pe Dumnezeu".[158] Iar Sfântul Grigorie Palama spune că cei care au ajuns la această înălțime „primesc în chip neînțeles Duhul, și toate prin El le văd, le aud și le înțeleg".[159]

„Învățătura tainică despre Dumnezeu o dăruiește numai înțelepciunea dumnezeiască", spune scoliastul *Răspunsurilor către Talasie*.[160] Și nici nu poate fi altfel, de vreme ce toate facultățile omului, chiar și cea mai înaltă dintre ele, mintea (νοῦς), fiind create și ținând de domeniul creatului, nu au capacitatea de a înțelege cele ce depășesc natura creată, după cum arată Sfântul Maxim Mărturisitorul: ajunși pe această treaptă, „vom lăsa să se odihnească deodată cu cele mărginite prin fire, și puterile noastre, dobândind aceea ce nu poate dobândi nicidecum puterea cea după fire, deoarece firea nu are puterea de a cuprinde ceea ce este mai presus de fire. Căci nimic din ceea ce este făcut nu este prin fire făcător de îndumnezeire, o dată ce nici nu poate cuprinde pe Dumnezeu. Pentru că numai harului dumnezeiesc îi este propriu să hărăzească ființelor create îndumnezeirea pe măsura lor și numai el strălumineaza firea cu lumina cea mai presus de fire și o ridică deasupra hotarelor ei prin covârșirea slavei".[161] Numai prin darul lui Dumnezeu omul, făptură creată, poate ajunge să cunoască cele necreate, spune, în același sens, Sfântul Simeon Noul Teolog: „Cum – spune ! – vor putea cunoaște cele create pe Creatorul, cele ce au fost făcute pe Cel ce este pururea, cele făcute pe Cel nefăcut, și pe cel fără de început, cele care și-au primit existența de la El, cum vor putea, deci, pe de-a întregul cunoaște ce, cât și cum s-a născut ? Nicidecum, decât negreșit pe cât Însuși Făcătorul, așa cum dă fiecăreia dintre făpturile făcute de El suflare și viață, suflet, minte și cuvânt, tot așa le va dărui și iubire de oameni și, pe cât le e de folos, și cunoștința privitoare la El. Altminteri, cum ai putea spune că ceea ce a fost făcut de Dumnezeu își recunoaște Făcătorul ? A face acest lucru în alt chip e cu desăvârșire cu neputință, pentru toți și toate".[162]

---

[156] *Triade*, II, 3, 68. Cf. 16.
[157] *Ibidem*, 16.
[158] *Cateheze*, XXIV. Aceeași afirmație o aflăm și la Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete*, III, 46.
[159] *Triade*, I, 3, 18.
[160] *Răspunsuri către Talasie*, 63, Scolia 17, PG 90, 689A.
[161] *Răspunsuri către Talasie*, 22.
[162] *Discursuri teologice*, I.

Atunci când omul ajunge să-L cunoască pe Dumnezeu, Duhul este Cel care cunoaște în el, iar nu puterea lui de cunoaștere, nu mintea sa. Trebuie totuși să admitem că facultățile sale de cunoaștere participă într-un anume fel la această cunoaștere, căci altfel nu s-ar putea spune că el este cel care cunoaște, fiind astfel oarecum exclus din această cunoaștere, care s-ar produce de către Dumnezeu, independent de om. Sfântul Maxim Mărturisitorul arată, pe de o parte, că Duhul Sfânt nu cunoaște „pentru Sine", „fiindcă e Dumnezeu și mai presus de orice cunoștință", ci pentru noi;[163] iar, pe de altă parte, că „harul dumnezeiesc nu produce iluminările cunoștinței dacă nu e cineva în stare să primească iluminarea prin puterea firească".[164] Și având grijă să precizeze că „sfinții... n-au primit cunoștința adevărată a lucrurilor (dumnezeiești) numai căutând-o prin puterea firii, fără harul Duhului Sfânt", el adaugă totuși că „nu este îngăduit să zicem că numai harul de sine lucrează în sfinți cunoștințele tainelor, fără puterile care primesc prin fire cunoștința".[165] Trebuie deci să precizăm că omul primește această cunoaștere în propriile sale organe, în primul rând și mai ales în minte (νοῦς),[166] și în tot sufletul său,[167] și chiar în trup.[168] Numai că el nu cunoaște prin puterea proprie organelor sale, ci prin singură puterea dumnezeiască.[169] Sfântul Maxim spune foarte limpede: „Mintea lui Hristos pe care o primesc sfinții (...) nu vine în noi când lipsește puterea noastră mintală, nici ca să întregească mintea noastră, ci ca să lumineze, prin calitatea ei, puterea minții noastre și să o ducă la aceeași putere și lucrare cu a Lui".[170]

Această cunoaștere/contemplare, care transcende toate modalitățile de cunoaștere omenească, care depășește „puterile simțurilor și ale minții"[171] și care e „mai presus de minte (νοῦς) și de cunoștință (γνῶσις)",[172] în chip cu totul nepotrivit este numită deci cunoaștere, simțire (αἴσθησις) sau înțelegere (νόησις).[173] Sfântul Grigorie Palama scrie mai ales: „Noi nu numim această vedere cunoștință (γνῶσις) (...). Vederea aceasta nu este cunoștință. (...) Nu trebuie să o socotim și s-o numim cunoștință (...), decât doar prin abuz, având numai numele comun. (...) Așadar, nu numai că nu trebuie socotită

---

[163] *Răspunsuri către Talasie*, 59, PG 90, 608B.
[164] *Ibidem*, Scolia 1, PG 90, 617B.
[165] *Răspunsuri către Talasie*, 59, PG 90, 605B.
[166] Cf. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, I, 3, 33; 35. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, XLV, 3. Sf. Simeon Noul Teolog, *Imne*, XXXIII, 63-64; XXXIX, 61-62; *Cateheze*, XV.
[167] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete teologice*, II, 88. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, I, 3, 37. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, XV și XVI; *Imne*, XXV, 61.
[168] Cf. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, I, 3, 33; 37. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete teologice*, II, 88. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, XV; *Mulțumire (I) către Dumnezeu*; *Imne*, XXV, 61.
[169] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete teologice*, II, 83; 88.
[170] *Capete teologice*, II, 83.
[171] Sf. Grigorie Palama, *Triade*, II, 3, 39.
[172] *Ibidem*, 68.
[173] Cf. *ibidem*, I, 3, 18; 33; 52; II, 3, 17; 39; 47; III, 2, 14.

această cunoștință, dar trebuie socotită cu mult mai presus de orice cunoștință și de orice vedere prin cunoștință".[174] Dacă însă continuăm să-i dăm numele de „cunoștință" sau „înțelegere", o facem „folosind metafora și identitatea de nume".[175] Mai potrivit ar fi termenul „vedere" (ὅρασις), dar chiar și atunci când ne folosim de el, o facem tot într-un mod care nu este întru totul potrivit, de vreme ce nu este vorba aici nici de o vedere sensibilă, nici de una inteligibilă,[176] pentru că aici omul nu vede nici cu simțurile, nici cu mintea (νοῦς),[177] ci este o vedere duhovnicească (πνευματική),[178] pentru că vede în Duhul,[179] iar această vedere este de o natură cu neputință de înțeles și se face într-un fel care nu poate fi exprimat.[180]

Ceea ce vede omul atunci când spunem – în chip impropriu – că-L vede pe Dumnezeu, este o Lumină, în care Acesta manifestă și comunică energiile Sale. Omul nu-L poate cunoaște pe Dumnezeu decât din aceste energii,[181] ființa divină în sine fiind absolut inaccesibilă.[182] Dumnezeu în Sine rămâne nevăzut;[183] cel care se înalță pe treapta cea mai înaltă a cunoașterii Îl vede pe Dumnezeu numai întrucât El însuși „se revelează într-un mod potrivit Sieși",[184] adică vede Lumina dumnezeiască necreată în care se arată slava lui Dumnezeu. „Dumnezeu este lumină (1 In 1, 5), și vederea Lui este ca o lumină", scrie Sfântul Simeon Noul Teolog;[185] „este o lumină a cunoștinței, întrucât lumina produce în noi cunoștința;

---

[174] *Ibidem*, II, 3, 17.
[175] *Ibidem*, 39.
[176] Cf. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, I, 3, 21; II, 3, 31.
[177] *Ibidem*.
[178] Cf. *ibidem*, I, 3, 21; 30.
[179] Cf. *ibidem*, II, 3, 31.
[180] Cf. *ibidem*, I, 3, 21.
[181] Cf. *ibidem*, III, 2, 14. Sf. Vasile cel Mare, *Epistole*, 234, PG 32, 869AB. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 100; II, 27; IV, 7. Cu privire la distincția ortodoxă între esența și energiile lui Dumnezeu, a se vedea Vl. Lossky, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944, p. 65-86. Această distincție, operată în mod explicit de cei mai mulți Părinți greci (îndeosebi de Sfinții Vasile cel Mare, Grigorie de Nyssa, Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul, Ioan Damaschin), a fost formulată de o manieră foarte precisă de Sf. Grigorie Palama (A se vedea J. Meyendorf, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, p. 179 ș.u. Aici amintim doar că energiile sunt purcederi, puteri și lucrări prin care Dumnezeu Se manifestă și Se comunică în afara ființei Sale, fără ca El să se afle cumva împărțit sau micșorat prin aceasta.)
[182] A se vedea, între alții: Sf. Vasile cel Mare, *Epistole*, 234, LPG 32, 869AB. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, XXVIII, 4. Sf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, I, 10. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 96; 100; II, 27; IV, 7. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, III, 2, 14.
[183] Sf. Grigorie Palama, *Triade*, I, 3, 9.
[184] *Ibidem*, 4.
[185] *Discursuri etice*, V, 276. Cf. *Discursuri teologice*, III. Dumnezeu, spune iarăși Sf. Simeon, „El Însuși este doar lumină", în El „nu există... vreo urmă a nopții, nici un văl de întuneric, absolut nici unul" (*Imne*, XII, 54-56). În cadrul cunoașterii lui Dumne-

căci nu poate cunoaște cineva pe Dumnezeu altfel decât prin vederea luminii care iradiază din El".[186] Același Sfânt Părinte spune încă: „Noi dăm mărturie că Dumnezeu este lumină, și toți cei ce s-au învrednicit să-L vadă, L-au văzut ca lumină, și cei ce L-au primit, L-au primit ca lumină; că înaintea Lui merge lumina slavei Lui și că este cu neputință ca El să Se arate fără lumină, și că cei ce n-au văzut lumina Lui nu L-au văzut nici pe El, pentru că El este lumina, iar cei ce n-au primit încă lumina Lui, n-au primit harul Lui, căci cei ce au primit harul au primit o lumină a lui Dumnezeu și pe Dumnezeu Însuși".[187] Această Lumină este harul dumnezeiesc[188] care se descoperă și se comunică omului, dar și harul sau puterea prin care el Îl cunoaște pe Dumnezeu. Lucrul acesta îl arată psalmistul când zice: „întru lumina Ta vom vedea lumină" (Ps. 35, 9), și, de asemenea, și Apostolul: „Dumnezeu, Care a zis: «Strălucească, din întuneric, lumina» – El a strălucit în inimile noastre, ca să strălucească cunoștința slavei lui Dumnezeu pe fața lui Hristos" (2 Cor. 4, 6). Iar Sfântul Grigorie Palama scrie: „Lumina duhovnicească nu este numai ceea ce se vede, ci este și cea care ne face să vedem";[189] „lumina cunoștinței... este procurată de lumina harului".[190]

Această lumină nu este nici sensibilă,[191] nici inteligibilă;[192] ea este o lumină necreată de natură duhovnicească;[193] legat de aceasta, ea nu este deci „nici simțire, nici înțelegere, ci putere a Duhului, deosebită, în transcendența ei, de facultățile cognitive create".[194] Cel care cunoaște prin această lumină, nu cunoaște nici potrivit simțurilor, nici potrivit minții; și totuși, așa cum spus, toate facultățile sale participă la această cunoaștere, așa încât el cunoaște mai întâi de toate

---

zeu, „întunericul" despre care vorbește Scriptura (Ps. 17, 13; cf. Ieș. 19-20), ca și unii Părinți, se referă la om, iar nu la Dumnezeu. El poate fi interpretat în multe feluri, dar exprimă în principal cunoașterea apofatică a lui Dumnezeu. Adeseori indică negura neștiinței. Cuvintele „Și-a pus întunericul acoperământ „ arată că El locuiește acolo unde cunoașterea omenească nu poate pătrunde. (Cf. Vl. Lossky, „Ténèbre" et „Lumière" dans la connaissance de Dieu", în *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1944, p. 21-41). Lumina dumnezeiască poate fi văzută de cel căruia i se arată, în chip paradoxal, „în întuneric" (cele două realități fiind adeseori puse laolaltă, de pildă de Sf. Dionisie Areopagitul, *Teologia mistică*, I, 1). Prin acest întuneric, Dumnezeu îl protejează pe om de strălucirea orbitoare a Luminii Sale (cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, I, 12; Sf. Grigorie Palama, *Omilii*, 34). „El a așezat întunericul care nu-L învăluie pe El, ci pe noi" (Sf. Simeon Noul Teolog, *loc. cit.*).

[186] *Discursuri etice*, V.

[187] *Cateheze*, XXVIII.

[188] Sf. Grigorie Palama, *150 de capete despre cunoștința naturală, cunoașterea lui Dumnezeu, viața morală și făptuire*, 69; 93.

[189] *Triade*, III, 2, 14.

[190] *Ibidem*, I, 3, 3.

[191] Cf. Sf. Grigorie Palama, *Tomul aghioritic*, PG 150, 1233D; *Omilii*, 34. Sf. Simeon Noul Teolog, *Imne*, XXXIII, 45-46; 53-57.

[192] Cf. Sf. Grigorie Palama, *loc. cit.*

[193] Cf. *ibidem*. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, XL, 6.

[194] Sf. Grigorie Palama, *Triade*, III, 2, 14.

și mai ales cu mintea (νοῦς), dar și cu sufletul și cu trupul,[195] văzând cu ochii săi lumina. Acest lucru este posibil pentru că în clipa aceea omul întreg, cu toate facultățile sale, este transfigurat prin har, prin însăși lumina aceasta, prin puterea Sfântului Duh, și adus la starea în care poate să vadă lumina, iar prin ea ajunge să vadă într-un chip mai presus de fire. „Vă voi da inimă nouă și duh nou vă voi da", spune Domnul (Iez. 36, 26). Sfinții, spune Sfântul Grigorie Palama, sunt „preschimbați prin puterea Duhului; ei primesc o putere pe care n-o aveau mai înainte, devin duh și văd în Duhul".[196] Sfântul Maxim Mărturisitorul arată, în același sens, că „nu se mai vede decât Dumnezeu, atât prin suflet, cât și prin trup, însușirile firești fiind biruite de covârșirea slavei".[197] Iar Sfântul Simeon Noul Teolog I se adresează astfel lui Dumnezeu: „Cine, după ce Te-a văzut, după ce-a fost luminat în chip simțit de slava Ta, de lumina Ta dumnezeiască, nu și-a schimbat cugetul său, sufletul, inima lui, și nu a dobândit, o, Mântuitorule, darul nespus de a vedea și de a înțelege într-un chip osebit ? Căci mintea cufundată în lumina Ta se face luminoasă, ea s-a preschimbat în lumină, asemenea slavei Tale, ea se numește mintea Ta; acela care a fost învrednicit să ajungă la această stare, da, atunci el este vrednic să aibă mintea Ta, el ajunge să fie cu Tine în chip nedespărțit".[198] Toate facultățile omului, prin lucrarea Duhului, ajung să pătrundă într-un alt mod de existență; ele devin facultăți divino-umane. Sfântul Macarie Egipteanul învață așa: „Se cuvine deci ca sufletele noastre să se schimbe și să treacă de la starea actuală, la alta, la o stare divină,[199] și... să devină noi (...). Pentru aceasta a venit Domnul, ca să schimbe și să rezidească sufletele noastre, pentru a le face, după cum s-a scris (2 Pt. 1, 4), părtașe la firea dumnezeiască, pentru a da sufletului nostru un suflet ceresc, adică Duhul Dumnezeirii (...), pentru ca să putem trăi viața veșnică".[200]

Pentru că această lumină a harului îl umple pe om în întregime, iar nu în parte, „omul devine întreg lumină",[201] și întreg cunoaște prin ea. Atunci, „cel ce va vedea nu numai prin sufletul nostru, ci, o, minune !, și prin trup, este Dumnezeu, și bineînțeles că atunci vom vedea limpede și prin organele trupești lumina dumnezeiască și neapropiată", exclamă Sfântul Grigorie Palama.[202] De aceea omul este, tot așa, în întregime îndumnezeit. Căci prin această lumină omul se află desăvârșit unit cu Dumnezeu și prin ea i se dă harul îndumenezeitor. Pentru acesta Sfântul Grigorie Palama, ca și Sfântul

---

[195] A se vedea trimiterile de mai sus.

[196] *Contra lui Achindin*, IV, 16. Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, II, 3 („Domnul care ne dăruiește nouă cele mai presus de simțire, ne dă și o altă simțire mai presus de simțire prin Duhul Său, ca să simțim în chip mai presus de fire darurile și harismele Lui mai presus de simțire, prin toate simțurile, în chip clar și curat").

[197] *Capete teologice*, II, 88. Citat de Sf. Grigorie Palama în *Triade*, I, 3, 37.

[198] *Imne*, XXXIX, 56-66.

[199] Vom vedea ulterior cum trebuie înțeleasă această expresie.

[200] *Omilii duhovnicești* (Col. II), XLIV, 8-9.

[201] Sf. Grigorie Palama, *Omilii*, 53.

[202] *Triade*, I, 3, 37.

Dionisie Areopagitul,[203] preferă s-o numească mai curând unire decât cunoaștere.[204] Într-adevăr, omul se face asemenea cu ceea ce vede și prin care vede.[205] „Cel ce se face părtaș al harului dumnezeiesc, devine el însuși în chip minunat lumină", scrie Sfântul Grigorie Palama;[206] iar devenind în întregime lumină, omul se face asemănător Celui pe care-L vede și se unește cu El fără amestecare.[207] „Prin har, Dumnezeu însuși pătrunde întreg în cei vrednici întregi, și sfinții pătrund întregi în Dumnezeu întreg", mai spune el.[208] Așa se face că, după cum spune același Sfânt Părinte, urmând Sfântului Maxim Mărturisitorul, „Dumnezeu și sfinții au o unică și singură lucrare".[209] Sfântul Simeon Noul Teolog arată această unire îndumnezeitoare a omului întreg cu Dumnezeu întreg în astfel de cuvinte: „O, minune !, omul se unește duhovnicește și trupește cu Dumnezeu, fiindcă sufletul nu se desparte de minte (νοῦς), nici trupul de suflet, ci printr-o unire în chip fiinţial, omul se face prin har întreit-ipostatic, un dumnezeu prin așezare/înfiere (θέσις), făcut din trup, suflet și Duhul dumnezeiesc de care se împărtășește, și așa se împlinesc cele spuse de proorocul David: «Eu am zis dumnezei sunteți toți și fii ai Celui Preaînalt» (Ps. 81, 6)".[210]

Se cuvine totuși să subliniem faptul că această unire nu înseamnă confundare. Omul este cu adevărat unit cu Dumnezeu, dar prin energiile Sale, iar nu cu ființa Sa. Omul are în comun cu Dumnezeu harul, iar nu firea dumnezeiască.[211] „Sfinții – arată Grigorie Palama – prin vedere se fac părtași ai Împărăției, a toată slava, măreția și strălucirea ei, se împărtășesc de lumina cea negrăită și de harul dumnezeiesc, iar nu de firea lui Dumnezeu".[212] În această unire omul devine dumnezeu prin har; se face, după cuvântul Sfântului Apostol Petru, „părtaș dumnezeieștii firi" (2 Pt. 1, 4), potrivit lucrării, iar nu după fire;[213] el nu se identifică cu Dumnezeu. Vorbind despre sufletul unit cu Dumnezeu, Sfântul Macarie arată deosebirea absolută care există între cele două naturi: „Unul (Duhul) este Dumnezeu; celălalt (sufletul) nu este Dumnezeu; unul este Domn, celălalt este slugă; unul este Ziditor, celălalt este zidire; unul este meșterul,

---

[203] Cf. *Despre Numele dumnezeiești*, VII, 1, PG 3, 865C; IV, 11, 708D.
[204] *Triade*, I, 3, 20.
[205] Cf. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, II, 3, 36.
[206] *Omilie la Intrarea în biserică a Maicii Domnului*.
[207] Idem, *Contra lui Achindin*, IV, 16.
[208] *Tomul aghioritic*, PG 150, 1229D.
[209] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Opuscula theologica*, 1, PG 91, 12B; 33A; *Ambigua*, 7c, PG 91, 1076BC. Cf. Sf. Grigorie Palama, *Omilii*, 35; *Triade*, III, 1, 33. Cu privire la această concepție a Sf. Maxim, a se vedea studiul nostru: *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996, p. 553 ș.u.
[210] *Cateheze*, XV.
[211] Cf. Sf. Grigorie Palama, *Omilii*, 35.
[212] *Ibidem*.
[213] Cf. *ibidem*.

celălalt este lucrul mâinilor Lui. Nu este nimic de obște între firea unuia și firea celuilalt".[214] Dar chiar așa, omul este deplin unit cu Dumnezeu și în mod real îndumnezeit, căci dacă Dumnezeu întreg nu Se arată și nu Se împărtășește în ceea ce este El în ființa Sa, El Se arată întreg și întreg Se împărtășește în ceea ce privește energiile Sale:[215] „Dumnezeu întreg este prezent în fiecare dintre energiile dumnezeiești",[216] „fiecare putere și fiecare energie este Însuși Dumnezeu".[217] „În temeiul puterii Sale mai presus de fire, Dumnezeu rămâne întreg în Sine, dar totodată locuiește deplin în noi; și ne împărtășește nu din ființa proprie, ci din slava și strălucirea proprie", scrie Sfântul Grigorie Palama.[218] Iar Sfântul Maxim a pus bine în cuvinte acest fapt, anume că omul îndumnezeit, rămânând om deplin, totuși întreg se face deplin dumnezeu: „Rămânând întreg om după suflet și trup din pricina firii și făcându-se întreg dumnezeu după suflet și trup, din pricina harului și a strălucirii dumnezeiești a fericitei slave ce o are de pe urma Lui".[219]

Pe lângă aceasta, se cuvine să remarcăm caracterul personal al unirii cu Dumnezeu, dat de faptul că cea care se unește cu Dumnezeu este o persoană umană, iar această persoană umană nu se unește cu o zeitate impersonală sau suprapersonală, ci cu Persoana lui Dumnezeu Celui Viu.[220] Sfântul Simeon Noul Teolog, afirmând cu tărie caracterul transcendent al modului în care Dumnezeu i Se arată omului, subliniază totuși acest caracter personal: „Cel fără chip și fără înfățișare nu mai vine ca înainte fără chip și fără înfățișare, nici venirea și prezența luminii Lui la noi nu se mai face în tăcere. Dar cum anume? Într-o formă oarecare, firește a lui Dumnezeu; desigur, Dumnezeu nu Se arată într-o figură sau într-o întipărire, ci luând chip într-o lumină neînțeleasă, neapropiată și fără chip – căci nu putem spune sau exprima mai mult –, dar Cel nevăzut Se arată în chip arătat și Se face cunoscut în chip foarte cunoscut și se vede în chip foarte limpede, Cel prin fire Dumnezeu vorbește și ascultă în chip nevăzut și grăiește ca un prieten cu prietenul său, față către față, cu cei născuți din El după har".[221] Spunând că omul se află astfel unit cu Persoana lui Dumnezeu, spunem că el este unit cu Tatăl, cu Fiul și cu Sfântul Duh. Fiecare energie dumnezeiască, ieșind din firea dumnezeiască, care este comună Celor Trei Persoane dumnezeiești, este o manifestare a Prea Sfintei Treimi. Potrivit teologiei ortodoxe, firea dumnezeiască

[214] *Omilii duhovnicești* (Col. II), XLIX, 4.
[215] Sf. Grigorie Palama, *Despre lucrările dumnezeiești și împărtășirea de ele*.
[216] Idem, *Triade*, III, 2, 7.
[217] Idem, *Epistolă către Gabras*.
[218] *Triade*, I, 3, 23.
[219] *Ambigua*, 7l, PG 91, 1088C.
[220] Caracterul personal al luminii pe care o vede omul îndumnezeit este limpede vădit de relatările Sfântului Simeon Noul Teolog cu privire la viziunile sale. A se vedea, în această privință, lucrarea Arhiepiscopului Basile Krivochéine, *Dans la Lumière du Christ. Saint Syméon le Nouveau Théologien*, Chevetogne, 1980, p. 229-255, în care pot fi aflate principalele mărturii ale Sf. Simeon cu privire la acest subiect.
[221] *Mulțumire (1) către Dumnezeu*.

nu este nici anterioară, nici superioară ipostasurilor, și nu poate fi privită ca independentă de ele. Lumina necreată este „strălucirea negrăită a firii celei una în trei ipostasuri", arată Sfântul Grigorie Palama;[222] ea este, după cum precizează Sfântul Maxim Mărturisitorul, „lumina Sfintei Treimi".[223] Această lumină este comună celor Trei Persoane dumnezeiești și aparține fiecăreia dintre Ele. „Lumină este Tatăl, lumină Fiul, lumină Sfântul Duh. (...) Cei Trei sunt o singură lumină, unică, nedespărțită, ci unită în Trei Persoane, fără amestecare", arată Sfântul Simeon Noul Teolog.[224] Energiile divine și Lumina care le manifestă purced din Tatăl și sunt împărtășite omului de Fiul în Duhul Sfânt; de aceea adeseori harul dumnezeiesc, Lumina, este identificat cu Sfântul Duh. În Lumina dumnezeiască, Sfântul Duh arată omului îndumnezeit Persoana Cuvântului întrupat, a Dumnezeu-Omului, Cel ce, în această lumină care este și lumina Sa, și lumina Tatălui, Îl arată pe Tatăl, după cuvântul Sfântului Apostol Ioan: „Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată; Fiul cel Unul-Născut, Care este în sânul Tatălui, Acela L-a făcut cunoscut" (In 1, 18).

Să mai remarcăm și că modul unirii și felul în care omul Îl vede pe Dumnezeu în lumină și prin ea îi rămân „de neînțeles și de netâlcuit".[225]

Totuși este vorba despre o stare conștientă:[226] omul, „unit în lumină cu lumina, vede în deplină cunoștință tot ceea ce rămâne ascuns celor care n-au primit harul", arată Sfântul Grigorie Palama.[227] Prin Duhul care este în el, ajunge la o asemenea înălțime a cunoașterii, încât în lumină se vede pe sine însuși[228] și întreaga lume[229] în Dumnezeu, văzându-L în același timp numai

---

[222] *Omilii*, 35.

[223] *Capete despre dragoste*, I, 97.

[224] *Imne*, XXXIII, 1-10.

[225] Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, II, 18. Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, VII, 60 („Luminarea este lucrare negrăită, înțeleasă în chip neștiut și văzută în chip nevăzut"). Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 66 (Cunoașterea care se „produce în planul dumnezeiesc... e mai degrabă necunoscută și mai presus de cunoaștere"). Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, I, 12 („Lumina întreit-ipostatică este negrăită, nerostită..., mai presus de gând și de cuvânt"); VII, 60: *Mulțumire (1) către Dumnezeu* („lumină neînțeleasă") Sf. Grigorie Palama, *Triade*, I, 3, 4; 17.

[226] A se vedea, de pildă, Sf. Simeon Noul Teolog, *Mulțumire (1 și 2) către Dumnezeu*; *Cateheze*, XV.

[227] *Omilie la Intrarea în biserică a Maicii Domnului*.

[228] Propriu-zis nu este vorba aici de o cunoaștere de sine, căci pe această treaptă omul se află dincolo de orice cunoaștere. Din acest punct de vedere, după cum arată Sfântul Simeon, omul uită cu totul de sine (*Cele 225 de capete...*, II, 18).s

[229] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, XVI; *Mulțumire (1) către Dumnezeu*. Sf. Grigore cel Mare, *Viața Sf. Benedict*, 35: „Văzu o lumină (...). În această vedere (...) lumea întreagă, îmbrățișată ca de o singură rază a soarelui duhovnicesc, îi fu pusă înaintea ochilor". Se cuvine să remarcăm și în acest caz că nu este vorba despre o cunoaștere propriu-zisă a lumii, stadiul acesta fiind depășit; astfel că omul, din acest punct de vedere, nu cunoaște de fapt nimic (cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, II, 17 („mintea rămâne în abisul luminii dumnezeiești, nemaiîngăduindu-i-se să privească nicidecum în afară"); 18.

și numai pe Dumnezeu.[230] Astfel, Sfântul Simeon Noul Teolog scrie: „Cel ce vede pe Unul, prin Unul se vede și pe sine și pe toți și pe toate. Dar fiind ascuns în El, nu vede nimic din toate";[231] „cel ce vede pe Unul, are vederea tuturor. El se reține de la vederea tuturor, dar are vederea tuturor, fiind în afară de cele văzute. Fiind astfel în Unul, le vede pe toate. Și fiind în toate, nu vede nimic din toate".[232] Și dacă cei ce văd lumina au o înțelegere a ceea ce văd, o au „în chip neînțeles", arată Sfântul Grigorie Palama.[233]

Iar când ajunge omul să cunoască prezența lui Dumnezeu în el, când cunoaște că s-a unit cu Dumnezeu și că este una cu El, capătă totodată cunoștința mărginirii sale[234] și a absolutei transcendențe a lui Dumnezeu. Aceasta pentru că, așa cum am arătat mai înainte, cu toate că Dumnezeu i se comunică întreg și în chip real omului prin energiile Sale, El rămâne totuși incomunicabil și absolut transcendent în ființa Sa.

Vederea lui Dumnezeu la care poate ajunge omul aici pe pământ nu este nici deplină, nici necontenită. „Căci n-a văzut cineva vreodată totul din frumusețea aceea (...); căci nu o vede cât este, ci în măsura în care s-a făcut pe sine în stare să primească puterea Duhului dumnezeiesc".[235] Această „simțire dumnezeiască i se dă fiecăruia după măsura sa, și poate fi mai mult sau mai puțin mare, potrivit vredniciei omului".[236] Pe de altă parte, vederea lui Dumnezeu la care ajunge omul în viața pământească nu este decât o arvună și pregustare a celei la care este menit să ajungă în viața cerească, la Înviere. Vederea desăvârșită și neîncetată a lui Dumnezeu în lumina cea neapropiată ține de veacul ce va să fie.[237]

4. Legătura dintre cunoașterea/vederea lui Dumnezeu și *praxis*

Lumina prin care omul Îl vede pe Dumnezeu și se unește cu El este numai și numai un dar al lui Dumnezeu, pe care El îl dă cui voiește, când binevoiește și în felul în care voiește,[238] iar nu roadă a voinței omului și a străduinței sale de a ajunge la ea.

---

[230] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, II, 17; 18 („Căci nu se privește atunci pe sine, ci pe cel mai presus de slavă..."); 25.
[231] *Ibidem*, I, 52.
[232] *Ibidem*, 51.
[233] *Triade*, I, 3, 17.
[234] Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cateheze*, XVI; *Imne*, XIII, 1-2.
[235] *Triade*, I, 2, 17.
[236] Idem, *Omilie la Schimbarea la Față*, PG 150, 823. Cf. *Triade*, I, 3, 4. Sf. Irineu de Lyon, *Contra ereziilor*, V, 36, 1.
[237] Cf. Sf. Grigorie Palama, *Omilii*, 34. Sf. Simeon Noul Teolog, *Discursuri etice*, X.
[238] Cf. Sf. Irineu de Lyon, *Contra ereziilor*, IV, 20, 5. Evagrie, *Epistole*, 29. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, II, 3, 17.

Dar Dumnezeu nu dă harul acesta decât celor care se învrednicesc să-l primească, și-l dă pe măsura vredniciei lor.[239] Omul Îl vede pe Dumnezeu și este îndumnezeit numai „în măsura în care s-a făcut pe sine capabil să primească puterea Duhului dumnezeiesc".[240] Se mai poate spune că în această lumină și prin această lumină Dumnezeu Se unește cu cei care sunt uniți cu El. Astfel, de pildă, Sfântul Maxim Mărturisitorul scrie: „De harul cunoștinței de Dumnezeu se va învrednici (omul) atunci când... ajunge în Dumnezeu".[241] Sau, cum spune Sfântul Grigorie Palama, cei care Îl cunosc pe Dumnezeu, ajung să-L cunoască „pentru că, fiind uniți cu El, au câștigat asemănarea cu El".[242] Sfântul Grigorie de Nyssa scrie și mai limpede: „Nu se poate uni cu lumina niciodată cel ce nu se luminează de lumina aceea".[243]

Or, numai cel ce și-a curățit sufletul de patimi se învrednicește de primirea Sfântului Duh; și numai prin bogăția virtuților ajunge la asemănarea cu Dumnezeu[244] și se unește cu El. Și, după cum am văzut, curăția nepătimirii și bogăția virtuților se dobândesc prin împlinirea poruncilor. Vederea lui Dumnezeu și îndumnezeirea omului se dovedesc astfel strâns legate și nedespărțite de sfintele nevoințe, de viețuirea ascetică, de războiul cel nevăzut, de multele sale sudori și necazuri.[245] Arătând limpede caracterul sinergetic al unirii omului cu Dumnezeu, în care Dumnezeu dăruiește belșugul harului, iar omul, osteneala pentru a se face vrednic de primirea lui, Sfântul Macarie scrie: „Lucrarea harului lui Dumnezeu în om și darul Duhului Sfânt, pe care se învrednicește a-l primi sufletul credincios, se face cu mare luptă și cu îndelungă-răbdare, prin încercări și ispite, libertatea voinței omenești fiind încercată prin multe strâmtorări. Atunci când un astfel de om prin nimic nu întristează pe Duhul, ci, dimpotrivă, este în acord cu El prin împlinirea

---

239 A se vedea, de pildă, Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie*, 63, PG 90, 679C. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, III, 1, 28; *Contra lui Achindin*, III, 6.
240 Sf. Grigorie Palama, *Triade*, I, 3, 17.
241 *Capete despre dragoste*, II, 26.
242 *Triade*, III, 3, 12. Cf. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, XLV, 3.
243 *Despre rânduiala cea după Dumnezeu a vieții și despre nevoința cea adevărată*.
244 *Ibidem* („Voia cea desăvârșită a lui Dumnezeu este să-și curățe sufletul prin har de toată întinăciunea... și să-l aducă lui Dumnezeu curat, doritor și în stare să vadă acea lumină duhovnicească și negrăită"; și „să se facă, după putere, asemenea frumuseții lui Hristos, prin virtute").
245 Cf. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, II, 10; III, 22 („Pe cât voiește Dumnezeu să Se facă cunoscut de noi, pe atâta Se și descoperă. Și pe cât Se descoperă, pe atâta e văzut și cunoscut de cei vrednici. Dar nu e cu putință să pătimească cineva și să vadă așa ceva, dacă nu s-a unit mai întâi cu Prea Sfântul Duh, după ce a dobândit prin dureri și sudori o inimă smerită, curată, simplă și zdrobită". În aceste câteva cuvinte este cuprinsă întreaga dialectică a vieții creștine: osteneală, și răsplata ostenelii prin revărsarea harului, potrivit bunăvoinței lui Dumnezeu). Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), XVII, 4 („Mintea cu desăvârșire curățită vede totdeauna slava luminii lui Hristos... Oamenii nu ajung însă deodată la astfel de trepte ale desăvârșirii, ci numai prin osteneli, necaz și multă luptă").

poruncilor, cu ajutorul harului, atunci se învrednicește să dobândească

simplitate și această golire[256] – la care, de altfel, pot ajunge și începătorii printr-o simplă tehnică mentală[257] –, ele nu sunt de ajuns pentru a ajunge la vederea cea mai presus de fire.[258]

Mai înainte însă, omul trebuie să se curățească de patimi, aceasta fiind curăția care într-adevăr „desface efectiv mintea de toate".[259] În plus, această curăție se aplică întregii ființe a omului. Este vorba deci de curățirea „tuturor dispozițiilor și a tuturor puterilor sufletului și trupului".[260] Numai astfel mintea va fi cu adevărat curată și vrednică de a fi sălaș al harului, după cum vor fi și sufletul, și trupul, care, așa cum am văzut, sunt împreună chemate să se împărtășească de vederea lui Dumnezeu și să fie îndumnezeite prin har. De aceea Sfinții Părinți, atunci când vorbesc despre vederea lui Dumnezeu, arată că este cu neputință să ajungă omul la ea dacă nu s-a făcut pe sine cu totul nepătimitor.[261]

Dar curăția nepătimirii este roada lucrării poruncilor. Iată deci că între cunoașterea lui Dumnezeu și urmarea poruncilor este o legătură directă, aceasta din urmă fiind, alături de nepătimire, o altă condiție a ei. Hristos, Lumina cea adevărată (In 1, 9), Care spune despre Sine că este Adevărul (In 14, 6), și Care le făgăduiește trimiterea Duhului Adevărului de la Tatăl (In 14, 17; 15, 26; 16, 13), și Care-I spune Tatălui: „Aceasta este viața veșnică: Să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat" (In 17, 3), El însuși învață: „Dacă veți rămâne în cuvântul Meu, sunteți cu adevărat ucenici ai Mei; și veți cunoaște adevărul" (In 8, 31-32). Și iarăși spune: „Dacă Mă iubește cineva, va păzi cuvântul Meu, și Tatăl Meu îl va iubi, și vom veni la el și vom face locaș în el" (In 14, 23). Sfântul Apostol Ioan arată și el această legătură: „Și întru aceasta știm că L-am cunoscut, dacă păzim poruncile Lui. Cel ce zice: L-am cunoscut, dar poruncile Lui nu le păzește, mincinos este și întru el adevărul nu se află" (I In 2, 3-4). Tot așa spune și Psalmistul, strigând către Dumnezeu: „Învață-mă... cunoștința, că în poruncile Tale am crezut" (Ps. 118, 66); „Din poruncile Tale m-am făcut priceput" (v. 104). Sfinții Părinți și ei insistă în chip deosebit asupra acestei strânse legături. Sfântul Macarie Egipteanul arată că noi nu-L cunoaștem pe Dumnezeu, adică, altfel spus, nu experiem lucrarea harului, din pricina greșelilor și păcatelor noastre, căci „El a spus că Se arată celor care păzesc poruncile Sale" (cf. In 14, 23).[262] Sfântul Isaac Sirul scrie că „din păzirea poruncilor se

---

[256] Cf. *ibidem*, 19; *Epistole*, 41; 58. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, II, 17.
[257] Cf. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, III, 3, 12.
[258] Cf. *ibidem*, I, 3, 19; III, 3, 12.
[259] *Ibidem*, I, 3, 21.
[260] *Ibidem*, III, 3, 12.
[261] Cf. Evagrie, *Capete gnostice*, V, 75; VI, 83. Sf. Isaac Sirul, *Epistole*, IV. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVII, 26. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 85-86; III, 70. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, I, 89; II, 91. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, II, 3, 11.
[262] *Omilii duhovnicești* (Col. II), LIII, 4. Cf. LIV, 5; 8.

învrednicește mintea de harul vederii celei de taină și de descoperirea cunoștinței Duhului";[263] „de voiești vederea tainelor, lucrează prin fapte poruncile întru tine".[264] Acesta este laitmotivul învățăturii Sfântului Simeon Noul Teolog: Domnul, spune el, „îi fericește pe cei... ce s-au învrednicit mai întâi, prin lucrarea poruncilor, să vadă și privesc în ei înșiși lumina Duhului, ce luminează și scânteiază";[265] „prin plinirea poruncilor... ni se deschide ușa cunoștinței";[266] cel ce „a fost ridicat la înălțimea vederii duhovnicești prin lucrarea poruncilor, cunoaște fără rătăcire pe Dumnezeu";[267] „nu este cu putință a-L vedea (pe Dumnezeu) altfel decât prin păzirea întocmai a poruncilor Lui, atunci când lucrarea lor nu este vătămată nicidecum în nimic prin nepăsare și dispreț, ci e păzită și lucrată cu purtare de grijă și râvnă. Prin urmare, „toți câți se vor ține de dreptarul acesta" (Gal. 6, 16), „nu se vor găsi departe de Împărăția cerurilor" (Mc. 12, 34), și pe măsura râvnei și a lucrării lor..., vor primi fie mai degrabă, fie mai târziu, fie mai mult, fie mai puțin, plata vederii lui Dumnezeu și se vor face părtași ai dumnezeieștii firi (2 Pt. 1, 4) și dumnezei prin înfiere și fii ai lui Dumnezeu în Hristos Iisus, Domnul nostru";[268] „acolo unde este păzirea întocmai a poruncilor, acolo este și arătarea Mântuitorului".[269] Tot așa, Sfântul Grigorie Palama spune în repetate rânduri: „Numai prin păzirea poruncilor vine adevărata cunoștință și unirea și asemănarea cu Dumnezeu";[270] „numai păzirea poruncilor... ne învrednicește, potrivit făgăduinței lui Dumnezeu, de prezența, de sălășluirea și de arătarea Lui în noi";[271] „crezând Celui care a luat natura noastră și ne-a dăruit slava naturii Lui, să cercetăm cum se dobândește aceasta și cum o poate vedea cineva. Deci cum ? Prin păzirea poruncilor";[272] „deci poruncile lui Dumnezeu procură cunoștință. Însă nu numai cunoștință, ci și îndumnezeire".[273]

Când e vorba despre vederea lui Dumnezeu, una dintre porunci se arată a fi cea mai de preț, și Iisus o amintește în repetate rânduri: pocăința. Sfântul Isaac Sirul spune că prin pocăință „i se dă omului cunoștința duhovnicească".[274] Sfântul Simeon Noul Teolog arată în mod constant[275] legătura dintre

---

[263] *Epistole*, IV.
[264] *Ibidem*.
[265] *Cele 225 de capete...*, I, 4.
[266] *Cateheze*, XXIV.
[267] *Cele 225 de capete...*, II, 8.
[268] *Discursuri teologice*, II.
[269] *Discursuri etice*, V.
[270] *Triade*, II, 3, 75.
[271] *Ibidem*, 3, 11.
[272] *Ibidem*, 3, 16.
[273] *Ibidem*, 3, 17.
[274] *Cuvinte despre nevoință*, 18.
[275] A se vedea, între altele: *Imne*, XV, 257-261; *Cele 225 de capete...*, III, 22; *Discursuri teologice*, I; *Discursuri etice*, IX.

vederea lui Dumnezeu și pocăință, spunând îndeosebi că „rodul și fapta pocăinței sunt cele care alungă neștiința și aduc cunoștința: mai întâi cunoștința despre noi și despre cele ale noastre, apoi despre cele mai presus de noi și despre tainele dumnezeiești, cele nevăzute și necunoscute pentru cei care n-au făcut pocăință".[276]

Lucrarea poruncilor, așa cum am văzut, nu are numai rostul de a-l curăți pe om și de a-l duce la nepătimire; o altă menire a împlinirii lor este dobândirea și sporirea virtuților în om. Or, cel care a dobândit virtuțile a primit intrarea la cunoașterea lui Dumnezeu, căci prin ele omul ajunge la asemănarea cu Dumnezeu și se unește ființial cu El. Și după cum am arătat mai înainte, Dumnezeu Se unește cu omul în măsura în care acesta se unește cu El. De aici, legătura directă pe care Părinții o stabilesc între cunoașterea/vederea lui Dumnezeu și virtuți, ca roade ale împlinirii poruncilor.[277] Cunoașterea este „rodul virtuților", arată Evagrie.[278] „Cunoștința duhovnicească prin fire (urmează) lucrării virtuților", scrie tot așa Sfântul Isaac Sirul.[279] „Fericiți cu adevărat și râvnitori ai vieții și ai bucuriei celei mai presus de fire sunt aceia care prin credință fierbinte și viețuire virtuoasă, au primit prin cercare și simțire cunoștința tainelor cerești ale Duhului".[280] „Din porunci se nasc virtuțile, iar din acesta, descoperirea tainelor celor ascunse", scrie Sfântul Simeon Noul Teolog;[281] acesta, de altfel, își intitulează capitolul 12 al celui dintâi *Discurs etic*: „Că nu este a celor neinițiați să cerceteze tainele cele ascunse ale Împărăției cerurilor înainte de lucrarea poruncilor și de înaintarea în virtute și înainte de desăvârșire..."; același Sfânt Părinte aseamănă cunoașterea lui Dumnezeu cu acoperișul zidirii duhovnicești, care nu se poate sprijini decât pe zidurile virtuții.[282] Sfântul Grigorie Palama, la rândul său, scrie: „Numai apropiindu-se de Dumnezeu prin virtute și unindu-se cu El în duh poate cineva dobândi vederea strălucirii acesteia care se dă privirii celor care înaintează neabătut spre Dumnezeu (...)".[283]

Să amintim că între virtuți două sunt deosebit de importante pentru a ajunge la cunoașterea/vederea lui Dumnezeu: smerenia și iubirea, pe care Sfântul Simeon Noul Teolog le socotește îndumnezeitoare.[284]

---

[276] *Discursuri teologice*, I.
[277] Cf. Evr. 12, 14. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, XVI, 2.
[278] *Tratatul practic*, 90. Cf. *Capete gnostice*, V, 66.
[279] *Cuvinte despre nevoință*, 44.
[280] *Parafrază la Macarie Egipteanul*, 101.
[281] *Cateheze*, XXIV.
[282] *Discursuri etice*, IX („Trebuie... să punem mai întâi... temelia credinței, apoi să înălțăm pe ea, ca pe un zid tare, evlavia dinăuntru prin feluritele chipuri ale virtuții; și astfel, sufletul fiind împrejmuit din toate părțile de un zid și virtutea fiind împlântată în el ca pe o temelie bună, abia atunci trebuie ridicat și acoperișul zidirii acestuia, care este cunoștința cea dumnezeiască a lui Dumnezeu, întregindu-se casa Duhului").
[283] *Omilii*, 34.
[284] Cf. *Cateheze*, XX. *Imne*, V, 24.

„Adevărata smerenie naște cunoștința", scrie Sfântul Isaac Sirul.[285] „Cunoștința lui Dumnezeu înseamnă că cel întărit în aceasta prin smerită cugetare... a fost cunoscut de Dumnezeu și s-a îmbogățit de la Dumnezeu cu cunoștința tainelor Lui mai presus de fire", arată Sfântul Nichita Stithatul.[286] Cu adevărat, numai dacă s-a golit pe sine, poate primi omul revărsarea Duhului Sfânt, prin Care-L cunoaște pe Dumnezeu; numai dacă se socotește pe sine nimic înaintea lui Dumnezeu, poate primi puterea Lui prin care se unește cu El. „Cel ce nu s-a făcut astfel, nu se poate uni cu Duhul cel Sfânt. Iar cel ce nu s-a unit cu Duhul acesta prin curăție, nu poate să ajungă la vederea și cunoștința lui Dumnezeu, nefiind vrednic să se învețe tainic virtuțile smereniei".[287] Sfântul Părinte arată de altfel că omul înaintează în cunoaștere pe măsura smereniei sale, cunoașterea cea mai înaltă și smerenia cea mai adâncă suprapunându-se: „Atunci când ajunge la măsura vârstei plinătății cunoștinței lui Hristos și dobândește pe Hristos însuși și mintea lui Hristos, atunci se socotește ca unul care nu știe sau nu are nimic, și ca un rob netrebnic și ticălos" și chiar „socotește că nu este o mai mic sau mai păcătos decât el în toată lumea".[288]

Rolul iubirii e încă și mai important. Sumă și culme a virtuților, iubirea desăvârșită naște cunoașterea desăvârșită, căci prin ea se lucrează unirea cu Dumnezeu, în care omul primește de la El puterea de a cunoaște în chip desăvârșit. Legătura nestricată dintre iubire, rod al împlinirii poruncilor, și cunoaștere este limpede arătată de Însuși Domnul Hristos: „Cel ce are poruncile Mele și le păzește, acela este care Mă iubește; iar cel ce Mă iubește pe Mine, va fi iubit de Tatăl Meu și-l voi iubi și Eu și Mă voi arăta lui" (In 14, 21). Apostolul Ioan spune și el: „oricine iubește este născut din Dumnezeu și cunoaște pe Dumnezeu. Cel ce nu iubește n-a cunoscut pe Dumnezeu" (1 In 4, 7-8). Același lucru îl arată și Sfântul Pavel, scriind că „înțelepciunea de taină a lui Dumnezeu, ascunsă, pe care Dumnezeu a rânduit-o mai înainte de veci, spre slava noastră" a fost gătită „celor ce-L iubesc pe El" (1 Cor. 2, 7 și 9). Sfinții Părinți vorbesc și ei cu multă stăruință despre această legătură.[289] Astfel, Sfântul Maxim scrie că: „ea este ușa prin care cel ce intră ajunge în Sfânta Sfintelor și se face vrednic să fie văzător al neapropiatei frumuseți a

---

[285] *Cuvinte despre nevoință*, 16.
[286] *Cele 300 de capete...*, III, 80.
[287] *Cele 225 de capete...*, III, 23. Cf. *ibidem*, 22 și 84 („Tot cel ce se socotește învățat... nu se va învrednici vreodată să privească și să cunoască tainele lui Dumnezeu, până ce nu va voi mai întâi să se smerească...").
[288] *Discursuri etice*, IX.
[289] Cf. Evagrie, *Epistole*, 27; 62; *Tratatul practic*, Prolog. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXX, 12, 18. Sf. Isaac Sirul, *Epistole*, 2; 4, *passim*; *Cuvinte despre nevoință*, 73. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 31; IV, 55, 56, 59, 60-62. Sf. Ioan Damaschin, *Omilie la Schimbarea la Față*, 10, PG 96, 560D.

Sfintei și Împărăteștii Treimi".[290] „Din dragoste se naște lumina cunoștinței", scrie Sfântul Talasie.[291] Iar Sfântul Nichita Stithatul: „Cel ce iubește pe Dumnezeu și nu socotește nimic mai de preț decât iubirea de Dumnezeu și a aproapelui, a cunoscut și adâncurile dumnezeiești și tainele Împărăției Lui, cum trebuie să le cunoască cel mișcat de Duhul dumnezeiesc".[292] Sfântul Simeon Noul Teolog învață la fel: „(Hristos) Se arată în chip recunoscut celor care-și arată iubirea față de El prin păzirea poruncilor, precum a spus El Însuși; și Însuși Duhul Sfânt e dăruit lor prin arătarea sa, iar prin Duhul Sfânt, El Însuși și Tatăl rămân în chip nedespărțit împreună cu ei".[293] Iar Sfântul Grigorie Palama lămurește astfel: „pe Dumnezeu Îl vei avea în tine cu adevărat atunci când vei avea în sufletul tău deprinderea dumnezeiască. Iar deprinderea cu adevărat dumnezeiască este dragostea față de Dumnezeu. Și aceasta vine prin lucrarea sfântă a poruncilor dumnezeiești. Căci deși dragostea acesta e de la începutul lor, ea e și la mijloc și la sfârșit. Fiindcă dragostea este Dumnezeu (cf. 1 In 4, 8, 16), care numai în aceasta și-a făgăduit venirea și sălășluirea și arătarea Lui".[294]

Știind că iubirea zămislește cunoașterea, iar aceasta din urmă fiind capătul iubirii, nu se cuvine să credem că iubirea este desființată prin cunoaștere. Căci, după cum spune Apostolul: „iubirea nu cade niciodată" (1 Cor. 13, 8). Trebuie să observăm, în sens invers, că și cunoașterea naște iubirea, sau mai precis o sporește, astfel că din acest punct de vedere iubirea apare ca sfârșit al cunoștinței. Astfel că, pe rând, când cunoașterea, când iubirea apar una mai presus de cealaltă. Dar Apostolul spune: dacă „tainele toate le-aș cunoaște și orice știință (...), iar dragoste nu am, nimic nu sunt" (1 Cor. 13, 2). Iar Sfântul Isaac Sirul arată cunoașterea lui Dumnezeu ca pricinuitoare a iubirii Lui: „De nu cunoști pe Dumnezeu, nu se poate mișca în tine dragostea Lui. Și nu poți iubi pe Dumnezeu, de nu-L vezi pe El".[295] Sfântul Simeon Noul Teolog arată tot așa, că „nu poate dobândi cineva altfel iubirea desăvârșită și neclintită de Dumnezeu decât pe măsura cunoștinței duhovnicești".[296] Iar în altă parte spune: „după arătarea (Mântuitorului), vine și iubirea desăvârșită"; câtă vreme nu S-a arătat, „nu putem... nici să-L iubim așa cum trebuie".[297] Sfântul Macarie Egipteanul arată că, „luminat de Duhul..., sufletul vede în chip spiritual frumusețea cea mult dorită și de negrăit, este rănit de dragostea divină...

[290] *Epistole*, 2.
[291] *Capete despre dragoste...*, IV, 60.
[292] *Cele 300 de capete...*, III, 80.
[293] *Discursuri etice*, V. Cf. *ibidem*, IV.
[294] *Triade*, II, 3, 77.
[295] *Cuvinte despre nevoință*, 16.
[296] *Cele 225 de capete...*, I, 33.
[297] *Discursuri etice*, V.

şi dobândeşte o iubire nemărginită şi neistovită faţă de Domnul".[298] Sfântul Isaac Sirul spune că „dragostea este fiica cunoştinţei".[299] Iar Sfântul Maxim Mărturisitorul, tot aşa: „Cunoştinţa (naşte) dragostea către Dumnezeu".[300] La rândul său, Clement Alexandrinul scrie: „S-a spus: «Celui ce are i se va adăuga» (Mt. 25, 29); „cunoştinţei (gnozei) i se va adăuga dragostea"; şi încă: „cunoştinţa (gnoza) îşi are sfârşitul ei în dragoste".[301]

În fapt, cele două perspective, pe care Părinţii le prezintă pe rând, sunt complementare. Putem vorbi despre o dialectică a iubirii şi a cunoaşterii lui Dumnezeu, în care sporirea şi înaintarea în una dintre ele este izvor de creştere necontenită a celeilalte, iar acest urcuş nu încetează niciodată şi nu are sfârşit. Iar Dumnezeu fiind nemărginit şi neajuns şi cu neputinţă de cunoscut în fiinţa Sa, oricât de mult ar spori omul în cunoaşterea Lui şi în dragostea de El, întotdeauna va avea de înaintat şi mai mult şi fără încetare.[302] Şi tot aşa se întâmplă când e vorba de virtuţi.[303]

5. Rolul rugăciunii curate

Se cuvine, în sfârşit, să arătăm relaţia esenţială dintre cunoaşterea/vederea lui Dumnezeu şi rugăciune.

Fără rugăciune nu se poate vorbi despre o viaţă duhovnicească. Prin ea se întoarce omul către Dumnezeu, şi fără ea nu poate să facă nimic (In 15, 5); prin rugăciune cere el ajutorul lui Dumnezeu, se deschide harului şi se uneşte

---

[298] *Omilii duhovniceşti* (Col. II), XXVIII, 5.
[299] *Cuvinte despre nevoinţă*, 38.
[300] *Capete despre dragoste*, II, 25.
[301] *Stromate*, VII, 10, PG 9, 480A; 481A. L-am putea cita şi pe Origen, care scrie că iubirea creşte când sporeşte cunoştinţa (*Despre principii*, I, 3, 8, PG 11, 155). A se vedea, de asemenea, Sf. Diadoh al Foticeei, potrivit căruia iubirea desăvârşită vine în urma luminării prin lumina Prea Sfântului Duh (*Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 89 şi 90).
[302] Cf. Fil. 3, 12-14. Sf. Grigorie de Nyssa, *Omilii la Cântarea Cântărilor*, 1, PG 44,77B-D; 5, PG 44, 876BC; 885D-888A; 8, PG 44, 940D-941C; 12, PG 44, 1037BC; *Viaţa lui Moise*, II. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovniceşti* (Col. II), X; XV, 37; XXVI, 17. Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări*, II, 76. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXX, 18 („Spune-mi mie, celui ce întreb, cum este urcuşul acesta ? Şi care este chipul şi suma treptelor lui, pe care cel ce te iubeşte le-a pus ca suişuri în inima lui ? (...) Urcaţi, fraţilor, urcaţi, punând cu râvnă suişuri în inimă..."). Sf. Isaac Sirul, *Cuvântări despre nevoinţă*, 85 („Este cu neputinţă să ajungă cineva în înaintarea lui la un astfel de hotar... Călătoria înţelepciunii nu are sfârşit...Şi acesta este semnul ei: că înţelegerea ei este fără margine. Pentru că înţelepciunea este Dumnezeu însuşi"). Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, 1, 7 („Neputând mintea să afle o margine şi un sfârşit al Celui dorit, nu poate pune nici dorinţei şi iubirii sale vreo margine, ci silindu-se să atingă şi să dobândească capătul fără sfârşit, poartă în sine pururea dorinţa nesfârşită şi iubirea nesăturată"); *Imne*, VIII, 39.
[303] Cf. Sf. Grigorie de Nyssa, *Viaţa lui Moise*, Prefaţă.

cu El. Rugăciunea, așa cum am văzut, este condiția cu neputință de ocolit a lucrării poruncilor, a nimicirii patimilor și a împlinirii tuturor virtuților, și îndeosebi a iubirii, care duc la unirea cu Dumnezeu.

Pentru toate aceste pricini, și în special datorită legăturii ei cu iubirea,[304] rugăciunea apare ca cea care îl urcă pe om la cunoașterea/vederea lui Dumnezeu.

Dar între ele există și o legătură mai directă.[305] Sfântul Maxim spune că „starea de rugăciune înfățișează (mintea) lui Dumnezeu Însuși",[306] statornicind-o în El. Iar Sfântul Grigorie Palama lămurește astfel: „Părtășia la virtuți, prin asemănarea (cu Dumnezeu) pe care o aduce în om, îl face capabil pe acesta să-L primească pe Dumnezeu. Iar primirea Lui se lucrează prin puterea rugăciunii".[307] Sfântul Părinte mai spune că rugăciunea este cheia[308] cunoașterii lui Dumnezeu, că ea „aduce această fericită vedere" a lui Dumnezeu.[309] Legătura lor este atât de intimă, încât Părinții spun că darul cunoașterii și al vederii lui Dumnezeu se dă numai adâncului rugăciunii desăvârșite, numită și „rugăciunea curată",[310] în care, după cum arată Sfântul Isaac Sirul, „își află sfârșitul" toate „felurile și chipurile rugăciunii".[311] Evagrie spune chiar că rugăciunea și cunoașterea sunt una și aceeași lucrare,[312] îndeosebi în bine cunoscuta sa formulă: „Dacă ești teolog, te vei ruga cu adevărat; și dacă te rogi cu adevărat, ești teolog"[313] (teolog fiind cel ajuns la *theologia*, în înțelesul vechi al cuvântului, adică la contemplarea lui Dumnezeu). Sfântul Isaac Sirul arată că, în orice caz, harul acestei cunoștințe, dobândită prin Duhul Sfânt, „se dă celor vrednici în vremea rugăciunii și își ia prilejul din rugăciu-

---

304 Cf. Evagrie, *Cuvânt despre rugăciune*, 52; Teolipt al Filadelfiei, *Cuvânt despre lucrarea cea ascunsă întru Hristos*, 3.
305 Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 13 („Fără rugăciunea neîncetată nu te poți apropia de Dumnezeu"); 21.
306 *Capete despre dragoste*, IV, 86. Cf. III, 44.
307 *Trei capete*, 1.
308 Cf. *Triade*, I, 1, 20.
309 *Omilii*, 34.
310 Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 31; 32. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, I, 1, 7; 2, 2. Sf. Nichita Stithatul, *Cele 300 de capete...*, III, 80.
311 *Cuvinte despre nevoință*, 32.
312 Cf. *Capete gnostice*, Pseudo-supliment, 30; *Cuvânt despre rugăciune*, 86 („Cunoștința este... împreună lucrătoare a rugăciunii"). A se vedea comentariul lui I. Hausherr, p. 121-122, la ediția sa a *Tratatului despre rugăciune*. A se vedea, de asemenea J. Lemaître (= I. Hausherr), „Contemplation", *Dictionnaire de spiritualité*, t. 2, 1953, col. 1783-1784. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, IV, 64, folosește în paralel termenii de „cunoaștere a lui Dumnezeu" și „rugăciune". Sf. Isaac Sirul, în *Cuvintele sale despre nevoință*, 32 (intitulat „Despre rugăciunea curată") spune: „Unii (dintre Părinți) numesc această rugăciune cale, alții, cunoștință, și alții, vedere înțelegătoare".
313 *Cuvânt despre rugăciune*, 60.

ne. Această slăvită stare nu are alt timp de sălășluire, ci timpul acesta, după mărturia Părinților. De aceea e numită cu numele de rugăciune, pentru că mintea e condusă din rugăciune spre acea fericire și pentru că rugăciunea e pricina ei, și în alte timpuri nu are loc, cum arată scrierile Părinților".[314]

De aceea, ei socotesc că întreaga nevoință ascetică trebuie să tindă spre dobândirea ei,[315] căci ea este un dar și o harismă.[316] Prin rugăciune, mai ales, ajunge omul la nepătimire și la bogăția virtuților, iar nepătimirea și virtuțile – îndeosebi iubirea[317] –, odată sălășluite în ființa omului, îl duc la rugăciunea curată.[318]

Într-adevăr, rugăciunea curată se definește mai întâi de toate ca rugăciunea omului curățit de patimi și de orice reprezentare (imagine sau gând) rea și necurată.[319] Aceasta este rugăciunea despre care vorbește Apostolul, atunci când îndeamnă să se roage omul „în tot locul, ridicând mâini sfinte, fără de mânie" și fără răutate (1 Tim. 2, 8). Curățirea de patimi se realizează prin asceză, iar cea a gândurilor, îndeosebi prin „războiul nevăzut", cel lăuntric, în care trezvia și luarea-aminte, unite cu rugăciunea, au un rol esențial, care este „paza inimii". Astfel, curăția inimii apare ca cea dintâi și nelipsită condiție a ajungerii la cunoașterea/vederea lui Dumnezeu, care este marginea doririlor. Acest lucru îl spune Sfântul Filotei Sinaitul, scriind: „N-am primit porunca de a ne curăți inima pentru altceva, ci numai pentru ca, după ieșirea norilor răutății din văzduhul inimii și după risipirea lor prin necontenita atenție, să putem vedea, ca într-un văzduh senin, Soarele dreptății, pe Iisus (...)".[320] Iar Sfântul Isihie Sinaitul arată, în același sens, că trezvia, care „izbăvește pe om cu totul de gânduri și cuvinte pătimașe, și de fapte rele", dacă „este urmărită cu râvnă (...) dăruiește apoi cunoștința sigură a lui Dumnezeu Cel necuprins, atât cât e cu putință, și dezlegarea tainelor dumnezeiești și ascunse".[321]

Totuși, această condiție primordială nu este de ajuns; curăția inimii ferită de gânduri pătimașe nu împiedică risipirea minții în „gândurile simple", adică în gândurile lipsite de patimă.[322] După cum arată Evagrie, „cel ce a atins nepătimi-

---

[314] *Cuvinte despre nevoință*, 32.

[315] Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, IX, 2.

[316] Cf. Evagrie, *Cuvânt despre rugăciune*, 87.

[317] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 1; 7.

[318] Cf. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, IX, 2-3. Evagrie, *Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor*, versiunea lungă, 39; *Cuvânt despre rugăciune*, 71.

[319] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 7; 100; IV, 51. Evagrie, *Cuvânt despre rugăciune*, 4; 71; *Tratatul practic*, 42.

[320] *Capete despre trezvie*, 8.

[321] *Cuvânt despre trezvie*, 1. Cf. II, 3.

[322] Despre deosebirea dintre gândurile pătimașe și cele simple, a se vedea Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 84; III, 43 („Înțeles pătimaș este gândul compus din patimă și înțeles. Să despărțim patima de înțeles și va rămâne gândul simplu").

rea încă nu se și roagă cu adevărat. Căci poate să urmărească niscai cugetări simple și să fie răpit de înțelesurile lor, și să fie departe de Dumnezeu".[323]

O dată izbăvit de patimi, curățit și ferit de gânduri și închipuiri rele, pentru a se uni cu Dumnezeu în rugăciune curată, îi mai rămâne omului – și aici avem celălalt înțeles al acestei numiri – să se ferească chiar și de gândurile simple, făcându-și mintea goală, cum spun Părinții,[324] de orice reprezentare, oricare ar fi ea, chip sau cugetare, fie ele nici bune, nici rele, fie chiar bune.[325] Astfel, Sfântul Grigore Sinaitul sfătuiește să nu se primească în suflet la vremea rugăciunii, nici „din cele supuse simțurilor, nici din cele gândite cu mintea";[326] „chiar dacă ți se arată înțelesuri bune de ale lucrurilor, nu le băga în seamă".[327] Iar Sfântul Isihie Sinaitul îndeamnă tot așa: „Ia seama să nu ai niciodată în inima ta nici un gând, nici nerațional, nici rațional",[328] și: „cel ce se luptă înlăuntru... să-și facă inima pururea fără nici un gând, chiar bun dacă ar părea".[329] „Precum trupul murind se desparte de toate lucrurile vieții, la fel și mintea, murind când ajunge la culmea rugăciunii, se desparte de toate cugetările lumii", scrie Sfântul Maxim Mărturisitorul.[330] Evagrie dă același sfat: „Luptă-te să-ți ții mintea în vremea rugăciunii surdă și mută, și te vei putea ruga".[331] Trebuie eliminate chiar reprezentările sensibile sau inteligibile proprii contemplării naturale. Cu privire la aceasta, Evagrie spune: „Când mintea zăbovește în ideile simple ale lucrurilor, încă n-a ajuns la locul rugăciunii. Căci poate să se afle necontenit în contemplația lucrurilor, și să cugete la înțelesurile lor, care, deși sunt idei simple, dar exprimând vederi de-ale lucrurilor, dau minții forma și chipul lor și o duc departe de Dumnezeu".[332] Într-un cuvânt, „rugăciunea este lepădarea gândurilor (ἀπόθεσις νοημάτων)",[333] golirea minții

---

[323] *Cuvânt despre rugăciune*, 55.

[324] Expresie folosită adeseori de Evagrie. O regăsim însă și la Sf. Maxim Mărturisitorul (cf. *Cuvânt ascetic*, 19: „desface mintea de toate înțelesurile și o înfățișează goală lui Dumnezeu) sau la Sf. Grigorie Palama.

[325] Cf. Evagrie, *Capete gnostice*, Pseudo-supliment, 29. Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 68. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, III, 49. Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie*, II, 2.

[326] *Despre liniștire și despre cele două feluri ale rugăciunii*, 10. A se vedea, de asemenea, și *Despre felul cum trebuie să șadă la rugăciune cei ce se liniștesc*, 4. ?

[327] *Despre liniștire și despre cele două feluri ale rugăciunii*, 2.

[328] *Cuvânt despre trezvie*, 49.

[329] *Ibidem*, 20.

[330] *Capete despre dragoste*, II, 62. Cf. Evagrie, *Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor*, versiunea lungă, 39.

[331] *Cuvânt despre rugăciune*, 11.

[332] *Ibidem*, 56. Cf. 57. *Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor*, versiunea lungă, 39.

[333] Evagrie, *Cuvânt despre rugăciune*, 70. Cf. 69; *Epistole*, 58; 61. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, IV, 42.

de toate înțelesurile.[334] Numai celui care se roagă astfel, Dumnezeu i se face cunoscut,[335] căci în „vederea lui Dumnezeu nu se cunoaște ceva care să întipărească vreo formă în minte (νοῦς)", spune Evagrie,[336] amintind că Dumnezeu este dincolo de orice chip.[337] „Luminarea strălucește minții curate, care s-a eliberat de orice reprezentare și de orice formă", spune și Sfântul Grigorie Palama.[338] Sfântul Părinte stăruie în a afirma, pe linia întregii Tradiții, că Dumnezeu este absolut transcendent față de orice făptură și cu neputință de cunoscut prin facultățile de cunoaștere omenești.[339] Sfântul Nicodim Aghioritul recomandă, pe această linie, deplina luare-aminte în rugăciune, pentru ca ea să rămână „fără chipuri, sau forme, să nu-și nălucească și să nu gândească nimic, fie sensibil, fie inteligibil, din afară, sau dinlăuntru, chiar dacă este ceva bun. Căci Dumnezeu este în afară de toate cele simțite și de cele gândite, și mai presus de ele; mintea, deci, care vrea să se unească cu Dumnezeu în rugăciune, se cuvine să iasă din simțuri și din cugete și să treacă dincolo de ele pentru a dobândi unirea cea dumnezeiască".[340] Este de la sine înțeles că se cuvine eliminată chiar și reprezentarea realităților duhovnicești, îndeosebi pentru a îndepărta primejdia amăgirii care-l pândește pe nevoitor. De aceea, Sfântul Grigorie Sinaitul învață așa: „Dacă voim deci să aflăm și să cunoaștem adevărul fără amăgire, să căutăm să avem numai lucrarea din inimă cu totul fără chip și fără formă și să nu oglindim în noi, prin nălucire, nici o formă și nici un chip socotite sfinte, nici să privim lumini – căci amăgirea obișnuiește mai ales la început să înșele mintea celor necercați cu asemenea năluciri mincinoase";[341] și încă: „Dacă te liniștești bine, așteptând să fii cu Dumnezeu, să nu primești niciodată orice ai vedea cu simțurile sau cu mintea, sau în afară, sau înăuntru, fie chiar chipul lui Hristos, sau al vreunui înger, zice-se, sau al vreunui sfânt, sau să-ți nălucești, sau să întipărești vreo lumină în mintea ta".[342] Într-adevăr, la vremea rugăciunii se pot ivi unele forme străine ciudate, care sunt iscate

---

[334] Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cuvânt ascetic*, 19. Evagrie, *Capete gnostice*, Pseudo-supliment, 29.

[335] Cf. Evagrie, *Epistole*, 58.

[336] *Ibidem*, 39. Cf. *Cuvânt despre rugăciune*, 66 („Rugându-te, să nu dai vreun chip lui Dumnezeu în tine, nici să nu îngădui minții tale să se modeleze după vreo formă, ci apropie-te în chip nematerial de Cel nematerial și vei înțelege").

[337] *Cuvânt despre rugăciune*, 67.

[338] *Dialog*, Coisl. 99, fol. 40 v.

[339] A se vedea, de asemenea, Teolipt al Filadelfiei, *Cuvânt despre lucrarea cea ascunsă întru Hristos*.

[340] *Enchiridion*, 10.

[341] *Învățătură despre liniștire și rugăciune*.

[342] *Despre felul cum trebuie să șadă la rugăciune cel ce se liniștește*.

de diavoli,[343] sau felurite apariții luminoase, de altă natură decât lumina necreată a harului în care Se descoperă Dumnezeu, și de care cel ce se roagă poate fi înșelat, „apucând – cum zice Evagrie – fum în loc de lumină". Îndepărtarea oricărei forme, reținerea de la orice reprezentare, de orice natură ar fi ea, constituie cea mai bună pază împotriva unor astfel de amăgiri.

Acesta este un al doilea rost al trezviei: deplina „lepădare a gândurilor", golirea de orice reprezentare, și la el se referă Sfântul Apostol Petru atunci când învață: „privegheați în rugăciuni" (1 Pt. 4, 7). Trezvia este aici, pe de o parte, „paza simțurilor",[344] ferind de orice senzație, care duce apoi la reprezentări „materiale și deșarte", prin care mintea este „furată"[345] și care, chiar dacă nu sunt pătimașe, îl țin totuși pe om alipit de lume și-l împiedică să fie îndreptat cu totul spre Dumnezeu; iar, pe de altă parte, ea este „paza minții",[346] eliminând orice închipuire, orice amintire, orice concept, orice cugetare, de orice natură.[347] Paza minții se face la fel ca paza inimii, despre care am vorbit anterior, adică îndepărtând orice reprezentare de la cea dintâi apariție a ei, nelăsând-o să adaste și să se dezvolte. Pe această treaptă, „convorbirea" cu gândurile este cu totul exclusă. Cât privește paza simțurilor, ea nu se poate realiza decât prin însingurare, în loc liniștit și neluminat, așa cum am arătat atunci când am vorbit despre rugăciunea lui Iisus.

Acest al doilea aspect al rostului trezviei îl completează pe cel dintâi, dar el în sine nu este de ajuns,[348] primul fiind întotdeauna absolut necesar. Căci omul poate ajunge la golirea minții de orice reprezentare, printr-o tehnică pur mentală, lucru ușor de împlinit[349] chiar de cei începători, după cum arată Sfântul Grigorie Palama.[350] Dar ea singură nu este de nici un folos și nu duce la cunoașterea lui Dumnezeu și nici la unirea cu El. La aceste lucruri înalte ajunge, prin harul lui Dumnezeu, numai dacă mai înainte a fost curățită inima

---

[343] Cf. Evagrie, *Cuvânt despre rugăciune*, 67; 68; 72.

[344] Cf. Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie*, 1, 53. Sf. Filotei Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 27.

[345] Cf. Sf. Isihie Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 53. *Apoftegme*, seria alfabetică, Maica Singlitichia, 17. Evagrie, *Capete gnostice*, Pseudo-supliment, 18.

[346] Cf. Sf. Isihie Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 3; II, 7; 9; 55; 66; 69. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVI, 50. Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 97. Paza minții mai este numită și „paza inimii", denumire mai puțin adecvată în acest context.

[347] A se vedea, între alte texte, *Cele 100 de capete ale lui Calist și Ignatie Xanthopol*, 20; 25; 48.

[348] Cf. Sf. Grigorie Palama, *Triade*, III, 3, 12.

[349] Cf. Sf. Isaac Sirul, *Cuvinte despre nevoință*, 83.

[350] *Loc. cit.*

și „toate puterile sufletului și ale trupului".[351] Sfântul Grigorie Palama arată că, într-adevăr, „lucrarea (ἐνέργεια) minții poate fi ușor pusă în rânduială și curățită" dacă se înlătură orice cugetare, dar „puterea (δύναμις) care naște lucrarea ei nu este curată decât atunci când sunt curate toate celelalte puteri. Căci firea sufletului are multe puteri, iar dacă e ceva rău într-un din ele, se întinează tot sufletul, pentru că toate lucrează și comunică într-o deplină unitate. Deoarece fiecare dintre puterile sufletului are o lucrare a sa proprie, printr-o stăruință anume se poate ca, pentru un timp, o anumită lucrare să fie curățită; dar puterea în sine nu poate fi curățită, căci, comunicând cu celelalte (care n-au fost încă curățite), ea este mai degrabă necurată".[352] Altfel spus, atunci când mintea este curățită de orice reprezentare, dacă celelalte facultăți ale sufletului nu sunt și ele curate de patimi, necurăția lor se întinde la întreg sufletul, acesta aflându-se întinat de patimile lor. Or, după cum arată Sfântul Grigorie Palama, „mintea împătimită nu poate nădăjdui la unirea dumnezeiască. Câtă vreme mintea se roagă într-o asemenea stare, ea nu poate primi mila dumnezeiască".[353] Altfel spus, pentru unirea cu Dumnezeu o condiție de nelipsit este nepătimirea, care vine, așa cum am văzut, din împlinirea poruncilor dumnezeiești și din viețuirea îmbunătățită, fără de care, după cum spune, de asemenea, Sfântul Grigorie Palama, omul nu-l poate primi pe Dumnezeu.[354] Sfântul Simeon Noul Teolog arată limpede că sporirea omului se face numai respectând această ordine, urcând treaptă cu treaptă scara dumnezeiescului urcuș,[355] punând mai întâi temeliile zidirii duhovnicești, iar apoi acoperișul,[356] care, oricât de bine întocmit, se prăbușește dacă temelia n-a fost bine pusă.

Îndepărtând din inimă și din minte toate cugetele, trezvia îi aduce omului pacea și liniștea (în înțelesul cel mai înalt al cuvântului) gândurilor și a

---

351 *Ibidem.*

352 *Trei capete despre rugăciune și curăția inimii*, 3.

353 *Ibidem*, 1.

354 *Ibidem.*

355 *Metoda sfintei rugăciuni și atenții* („Cei ce vor să pășească pe scară, nu calcă de sus în jos, ci de jos în sus și întâi pun piciorul pe prima treaptă, apoi pe cea de după ea și așa mai departe, pe toate. Așa se poate ridica cineva de la pământ și înălța la cer. (...) Acestea fiind astfel orânduite și hotărâte de Duhul, nu e cu putință copilului să se facă bărbat și să urce la starea bătrânului albit, altfel decât începând de la prima treaptă... ca, pășind bine prin celelalte, să se înalțe la desăvârșire").

356 *Ibidem* („Întâi ne păzim inima și ne micșorăm patimile din ea, și prin aceasta punem temelia duhovnicească a casei. Apoi respingem suflarea duhurilor rele, răscolită prin simțurile din afară, prin a doua luare-aminte, și așa, scăpând repede de război, ridicăm zidurile peste temeliile casei duhovnicești. Apoi prin ațintirea noastră desăvârșită spre Dumnezeu... punem acoperișul casei și așa desăvârșim casa duhovnicească în Hristos Iisus Domnul nostru").

tuturor puterilor sufletului, pe care Părinții o numesc „isihie",[357] în adâncul căreia omul primește cunoașterea.[358]

Într-adevăr, cunoașterea/vederea lui Dumnezeu este dincolo de modurile de cunoaștere omenească; ea constă dintr-o vedere mai presus de simțuri și dintr-o cunoaștere mai presus de orice înțelegere, pe care o lucrează Sfântul Duh, folosindu-se de facultățile omului, transfigurate prin har și conformate pentru lucrarea Lui prin ele. Pentru aceasta omul trebuie să respingă orice senzație și să renunțe la toate modalitățile de înțelegere proprii, oricare ar fi ele. Sfinții, scrie Sfântul Grigorie Palama, „depășind prin rugăciune stăruitoare și nematerială orice cunoștință, se învrednicesc de vederea lui Dumnezeu".[359] Sfântul Maxim Mărturisitorul spune, în același sens: „Harul rugăciunii unește mintea cu Dumnezeu. Iar unind-o cu Dumnezeu, o desface de toate înțelesurile. Atunci mintea, vorbind cu Dumnezeu dezbrăcată de toate, ajunge să ia formă dumnezeiască".[360] Iar Sfântul Isaac Sirul spune încă și mai limpede: „Când prin lucrarea Duhului sufletul e mișcat spre cele dumnezeiești, ne sunt de prisos simțurile și lucrările prin ele. Tot așa puterile sufletului sunt de prisos lucrării duhovnicești atunci când sufletul se face asemenea Dumnezeirii prin unirea neînțeleasă și se luminează de raza luminii celei înalte în mișcările lui".[361] La rândul său, Sfântul Isihie Sinaitul arată rostul trezviei, care-l duce pe om, în rugăciune, la vederea luminii dumnezeiești:[362] „Paza minții poate fi numită în chip cuvenit și pe dreptate născătoare de lumină, născătoare de fulger, aruncătoare de lumină și purtătoare de foc. (...) De aceea această virtute trebuie numită cu numele cinstite de mai înainte, pentru luminile strălucitoare ce se nasc din ea (...) cei care se îndrăgostesc de ea (...) pot contempla și teologhisi cele tainice. Iar făcându-se văzători, înoată în această lumină preacurată și nesfârșită, se pătrund de ea cu pătrunderi negrăite și locuiesc împreună cu ea, fiindcă au „gustat și au văzut că bun este Domnul".[363] Sfântul Filotei Sinaitul arată și el puterea pe care o

---

[357] Cf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie*, II, 2 („liniștea neconteniță a cugetării"); 13 („liniște fără năluciri"). Sf. Grigorie Sinaitul, *Despre liniștire și despre cele două feluri ale rugăciunii*, 9 („Liniștea – isihia – este lepădarea gândurilor..."). Cf. Evagrie, *Cuvânt despre rugăciune*, 69, unde cuvântul ἠρεμία este folosit în același sens.

[358] Cf. Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 9. Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie*,7; 10.

[359] *Triade*, II, 3, 11.

[360] *Cuvânt ascetic*, 24.

[361] *Cuvinte despre nevoință*, 32.

[362] Referitor la acest subiect, a se vedea, de asemenea, Sf. Filotei Sinaitul, *Capete despre trezvie*, 24; 27.

[363] *Cuvânt despre trezvie*, II, 69. Cf. II, 64 („Celor întăriți în Hristos... întâi ni se arată în minte ca un sfeșnic..., pe urmă, ca o lună atotluminoasă, rotindu-se pe cerul inimii; mai apoi ni se arată ca soare Iisus însuși, împrăștiind raze..., adică arătându-Se pe Sine și pe ale Sale ca niște lumini atotstrălucitoare ale vederilor").

au trezvia și luarea-aminte, unite cu rugăciunea, de a-l urca pe om la înălțimea vederii: „Luarea-aminte și rugăciunea, întovărășite în fiecare zi, se mișcă asemenea căruței de foc a lui Ilie, făcând ușor și ducând pe cel ce se împărtășește de ele în înălțimea cerului (...). Cel ce a dobândit trezvia sau se străduiește să o dobândească s-a făcut... cer gândit (inteligibil) cu soare, lună și stele, și încăpere a lui Dumnezeu Cel necuprins, în temeiul vederii și al urcușului tainic".[364]

Cu adevărat, omul nu poate experia cunoașterea/vederea lui Dumnezeu decât urmând rând pe rând cele pe care le-am amintit, și îndeosebi printr-o desăvârșită trezvie și luare-aminte. Dar nimeni nu trebuie să creadă că lor le urmează de la sine această cunoaștere, ca rezultat al aplicării unei tehnici. Ea este întotdeauna un dar pe care Dumnezeu îl face celui ce s-a făcut vrednic să-l primească, prin sfintele nevoințe duhovnicești. Sfântul Isihie Sinaitul spune limpede: „Lumina fericită a Dumnezeirii va lumina mintea atunci când aceasta se va odihni de toate și va părăsi orice formă ce vine din acestea (gânduri și închipuiri ale lucrurilor sensibile). Căci strălucirea aceasta se arată minții curate".[365] Învățând, în altă parte, că virtutea atenției „înmulțește tot binele în inimă", ducându-l pe om „să vadă limpede cu mintea pe Hristos..., împreună cu Părintele Său Cel de o ființă, și cu Duhul Sfânt, Cel vrednic de închinare", Sfântul Isihie Sinaitul adaugă: „mai bine zis, Domnul Iisus Hristos fără de Care nu putem face nimic îți va da acestea".[366] Mai mult, Părinții spun că nu se știe dinainte ceasul în care se dă harul vederii lui Dumnezeu, încredințând astfel, o dată mai mult, că ea este dar al Lui. Sfântul Grigorie Sinaitul amintește acest cuvânt al Sfântului Isaac Sirul: „Cele ale lui Dumnezeu vin de la sine, fără să știi tu vremea".[367]

Dar rostul trezviei și al atenției nu este numai de a goli mintea de gânduri, ci, legat de aceasta, și de a înlesni adunarea puterii de cugetare într-un singur gând, cel al rugăciunii, omul ajungând astfel la o rugăciune curată de orice gând străin de Dumnezeu;[368] pentru aceasta rugăciunea curată este numită de Părinți „rugăciune neîmprăștiată (ἀπερισπάστως)".[369] Astfel, Sfântul Isaac Sirul, arătând că multe sunt chipurile rugăciunii, scrie că numai aceasta este curată; și le putem deosebi știind că „lipsa de curăție a rugăciunii este acesta: când, în clipa în care mintea se (roagă) se amestecă în ea vreun gând străin sau vreo abatere spre altceva, atunci rugăciunea nu este curată".[370] Și între-

---

364 *Capete despre trezvie*, 27.
365 *Cuvânt despre trezvie*, 89.
366 *Ibidem*, II, 15.
367 *Despre liniștire și despre cele două feluri ale rugăciunii*, 10.
368 Cf. Sf. Vasile cel Mare, *Regulile mari*, 5. Sf. Ioan Casian, *Convorbiri duhovnicești*, XXIV, 6. Sf. Simeon Noul Teolog, *Cele 225 de capete...*, III, 32.
369 Cf. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 1; 5.
370 *Cuvinte despre nevoință*, 32.

bându-se pentru ce îi este dat omului harul negrăit al vederii lui Dumnezeu în vremea rugăciunii, el răspunde: „Pentru că în timpul acesta e mai pregătit omul decât în orice alt timp și e adunat în sine, încât poate lua aminte la Dumnezeu și dorește și așteaptă mila Lui. (...) În vremea rugăciunii, privirea minții ia aminte numai la Dumnezeu și spre El își întinde toate mișcările ei și Lui Îi aduce cererile din inimă cu străduință și cu căldură neîncetată. Și de aceea, în această vreme, în care sufletul nu are decât această singură grijă, se cuvine să izvorască din Dumnezeu bunăvoința dumnezeiască".[371] De aceea, așa cum îndeamnă Părinții, omul trebuie să fie cu luare-aminte la rugăciune,[372] căci rugăciunea curată se naște și din atenția minții.[373] Aici luarea-aminte ia forma desăvârșitei atenții la Dumnezeu, iar trezvia se manifestă ca grijă de a-L avea pururea numai pe El înaintea ochilor.[374] Menirea lor este să aducă mintea la o reculegere desăvârșită[375] și, încă și mai mult, să focalizeze toate facultățile omului spre Dumnezeu în rugăciune. Am văzut, într-adevăr, că una dintre roadele „metodei de rugăciune isihastă" este unirea minții cu inima în rugăciune, în așa fel încât să ajungă să se roage curat omul în întregime – cu toate puterile sale sufletești și trupești –, și să devină tot și cu totul rugăciune curată.

Atunci când Părinții spun că vederea lui Dumnezeu îi este dată omului care a ajuns la starea de rugăciune curată, ei înțeleg prin aceasta, pe de o parte, starea celui care se roagă cu o inimă curată de patimi și cu o minte curată de orice de gând, iar, pe de altă parte, starea celui care ia aminte în chip desăvârșit numai la Dumnezeu;[376] acesta nu numai mintea o are adunată în rugăciune și, prin ea, la Dumnezeu, ci întreaga lui ființă – prin inimă, centrul ei de iradiere, și cu care mintea s-a unit – a devenit rugăciune. Astfel omul întreg poate să primească această vedere/contemplare și poate fi îndumnezeit prin ea în întregime – minte, suflet și trup.

Numai în aceste condiții sufletul, „slujindu-se de rugăciune ca de o descuietoare – cum spune Sfântul Grigorie Palama –, pătrunde tainele pe care ochiul nu

---

[371] *Ibidem.*

[372] A se vedea, de pildă, *Apoftegme*, XI, 87. Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie*, 89; 93.

[373] Cf. Evagrie, *Cuvânt despre rugăciune*, 149 („Atenția minții căutând rugăciune, va afla rugăciune; căci rugăciunea îi urmează atenției mai mult ca orice altceva").

[374] Cf. Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, 4; 7; 106. Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, XXX, 5; *Omilie la Săptămâna Mare*, 5; *Omilii la Matei*, XIX, 2. Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), IX, 11. Sf. Diadoh al Foticeei, *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 56. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, I, 8; III, 50-51. Sf. Isihie Sinaitul, *Cuvânt despre trezvie*, 98.

[375] Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVIII, 33.

[376] Astfel, Sf. Nichifor din Singurătate scrie: „Luarea-aminte este începutul vederii (contemplației), mai bine zis este temelia contemplației").

le-a văzut (...), și pe care singur Duhul le descoperă celor care sunt vrednici de ele".[377] Două sunt stările cele mai înalte ale rugăciunii curate, spune Sfântul Maxim Mărturisitorul: „Semnele... celei dintâi sunt mintea care se adună din toate ideile lumii și-și face rugăciunea neîmprăștiată și netulburată de parcă Însuși Dumnezeu ar fi în fața ei, precum și este".[378] Când cel ajuns la această stare este socotit de Dumnezeu vrednic, el o atinge pe cea de-a doua, care este darul vederii lui Dumnezeu în lumina necreată, pe care-l primește pe neașteptate, când nici nu se gândește. „Semnele celei de-a doua stau în aceea că mintea este răpită în avântul rugăciunii de lumina dumnezeiască și nemărginită, și nu se mai simte nici pe sine, nici altceva dintre cele ce sunt, decât numai pe Cel ce lucrează în ea prin dragoste această luminare".[379]

6. Cunoașterea lui Dumnezeu și sănătatea sufletească

Cunoașterea/vedere a lui Dumnezeu este culmea urcușului duhovnicesc început de om prin convertirea sa duhovnicească; prin asceză teantropică, omul începe mai întâi să-și desprindă puterile ființei sale bolnave din lumea în care se afundaseră urmând patimilor; apoi, într-un al doilea timp al aceleiași mișcări, el le îndreaptă spre Dumnezeu, punându-le să lucreze virtuțile; și așa el le reduce la rostul lor firesc, al firii lor dintâi, și astfel le redă sănătatea, făcându-le apte să primească, în Duhul Sfânt, harul vederii depline a luminii îndumnezeitoare.

Sfântul Maxim arată limpede că harul cunoașterii, ca dar al Sfântului Duh, nu poate fi primit decât dacă puterile omului sunt pregătite să-l primească, iar aceasta înseamnă tocmai această întoarcere a lor la starea primordială, la firea lor dintru început: „Puterile de căutare și cercetare a lucrurilor dumnezeiești sunt sădite în firea oamenilor, ființial, de către Făcător, prin însăși aducerea ei la existență. Iar descoperirile lucrurilor dumnezeiești le împărtășește prin har puterea Prea Sfântului Duh. Dat fiind însă că cel viclean a țintuit în urma păcatului aceste puteri la început de firea celor văzute, și „nu mai era cine să înțeleagă și să caute pe Dumnezeu" (Ps. 13, 2), întrucât toți cei părtași de firea omenească își mărgineau puterea minții și rațiunii la înfățișarea lucrurilor sensibile și nu mai aveau nici o înțelegere pentru cele mai presus de simțuri, pe drept cuvânt harul Preasfântului Duh a restabilit puterea celor ce n-au îmbrățișat rătăcirea cu intențiile și cu toată inima, dezlipind-o de cele materiale. Deci, reprimind-o curățită prin har, aceștia au cerut întâi (în rugăciune) și au încercat să afle, apoi au căutat cu stăruință și au cercetat cu de-amănuntul tainele dumnezeiești prin același har

[377] *Triade*, I, 1, 20.
[378] *Capete despre dragoste*, II, 6.
[379] *Ibidem*. Cf. Sf. Ioan Scărarul, *Scara*, XXVIII, 20: „Desăvârșirea (rugăciunii) este răpirea la Dumnezeu".

al Domnului".[380] Și alți Părinți arată, tot așa, că facultăților omenești, și îndeosebi minții, trebuie să li se redea curăția și să fie întoarse la starea lor firească, altfel spus la sănătatea dintâi, pentru ca să poată primi lucrarea Sfântului Duh care-l duce pe om la cunoașterea/vederea lui Dumnezeu. „Precum lumina soarelui atrage ochiul sănătos, așa și cunoștința lui Dumnezeu atrage spre sine în chip firesc mintea curățită prin dragoste", scrie Sfântul Maxim.[381] Sfântul Vasile cel Mare spune în chip asemănător: „Ceea ce este la ochiul sănătos puterea de a vedea, același lucru este lucrarea Duhului în sufletul curat".[382] Iar Sfântul Isaac Sirul scrie că „vederea tainică... se descoperă minții după ce (omul) a dobândit sănătatea sufletului";[383] și: „mintea văzătoare a tainelor ascunse ale Duhului, de se află în sănătatea firii ei, vede slava lui Hristos".[384]

Părinții amintesc adesea că sănătatea sufletului care-l pregătește pe om pentru primirea darului cunoașterii lui Dumnezeu este rod al nevoinței. „Cunoștința este fiica sănătății sufletului. Și sănătatea sufletului este puterea ce se naște din multa răbdare" a încercărilor și ispitelor, spune Sfântul Isaac.[385] Iar Sfântul Grigorie Palama: „Știm că împlinirea poruncilor lui Dumnezeu aduce și cunoștință, și încă adevărată cunoștință. Căci doar prin ea singură (prin împlinirea poruncilor) vine sănătatea sufletului".[386] La rândul său, Evagrie scrie: „Cine este cel care cunoaște puterea poruncilor lui Dumnezeu și înțelege care sunt puterile sufletului, și cum acelea le vindecă pe acestea și le aduc la adevărata cunoaștere ?".[387]

Și nu numai mintea, ochiul inimii, ci inima întreagă, adică omul cel lăuntric, și tot omul, trup și suflet, trebuie să fie sănătos, iar aceasta pentru că sănătatea minții este dată de sănătatea inimii. Dar, de asemenea, și pentru că omul în întregimea sa este chemat să se unească cu Dumnezeu și să se împărtășească din cunoașterea divină a lui Dumnezeu și să primească luminarea harului, iar prin aceasta omul întreg, cu toată ființa lui – minte, și suflet, și trup – să poată fi transfigurat și îndumnezeit prin har. Sfântul Grigorie Palama are grijă să arate că însuși trupul omenesc trebuie să fie pregătit pentru „stările duhovnicești",[388] și vorbește despre „lucrările Duhului săvârșite prin trup".[389]

---

[380] *Răspunsuri către Talasie*, 59, PG 90, 604B.
[381] *Capete despre dragoste*, I, 32. Imaginea ochiului care trebuie să fie curat, deci sănătos, pentru a vedea lumina este folosită și de Sf. Macarie Egipteanul, *Omilii duhovnicești* (Col. II), XVII, 4 („După cum ochiul trupesc, curat fiind, vede totdeauna clar soarele, la fel și mintea, cu desăvârșire curățită, vede totdeauna slava luminii lui Hristos").
[382] *Despre Sfântul Duh*, XXVI.
[383] *Epistole*, 4.
[384] *Ibidem*.
[385] *Cuvinte despre nevoință*, 38.
[386] *Triade*, II, 3, 17.
[387] *Capete gnostice*, II, 9.
[388] *Tomul aghioritic*, PG 150, 1233BD (trupul „se împărtășește, după putere, de harul dăruit în chip tainic și negrăit de Dumnezeu minții curățite și-și însușește și el cele dumnezeiești, potrivit cu sine (...) se sfințesc și înclinările și lucrările trupului (...) mintea... împărtășește și trupului... bunătatea sa").
[389] *Triade*, II, 2, 22.

Sănătatea tuturor puterilor omenești, pricinuitoarea cunoașterii/vedere a lui Dumnezeu, este ea însăși, pe o treaptă mai înaltă, un rod al acestei cunoașteri. Am văzut la începutul studiului nostru că toate relele pe care le suferă omul ca urmare a păcatului strămoșesc au drept primă cauză necunoașterea lui Dumnezeu, pentru că omul, creat ca să-L contemple și să-L cunoască pe Dumnezeu, și-a întors mintea de la El. Această neștiință este cea dintâi și cea mai rea boală a omului, după cum cunoașterea lui Dumnezeu este sănătatea lui, așa cum arată Sfântul Maxim: „Precum se raportează sănătatea și boala la trup..., tot așa se raportează ... cunoștința și neștiința la minte".[390] Înnoit în Hristos și prin Hristos, omul are puterea de a scăpa de această neștiință prin credință, care este pregustare și arvună a cunoașterii nemijlocite a lui Dumnezeu. Dar numai prin „vederile duhovnicești" „partea rațională a sufletului" (λογιστικόν) este pusă într-adevăr și nemijlocit în prezența celor „de care este vrednică"[391] – adică cele care corespund menirii sale firești –, ajungând astfel să lucreze din nou în chip rațional.[392] Tămăduirea ei se săvârșește pe o primă treaptă prin contemplarea naturală,[393] care scoate mintea din necunoașterea lui Dumnezeu, privitor la făpturile create. Apoi, ea devine tămăduire deplină prin cunoașterea/vederea lui Dumnezeu. Astfel, Evagrie scrie: „Cunoașterea vindecă mintea (νοῦς)";[394] „atunci când firea rațională va primi contemplația care este lucrarea sa firească, atunci toată puterea minții va fi sănătoasă".[395] Sfântul Maxim, în alți termeni, arată și el că „mintea desăvârșită este aceea care (...) a supracunoscut în chip supraneștiut pe Cel supranecunoscut".[396] Ajunsă la această cunoaștere, mintea își regăsește cu adevărat menirea sa firească și-și împlinește în chip desăvârșit lucrarea care îi este proprie, potrivit proniei dumnezeiești: adică, cunoașterea și contemplarea Prea Sfintei Treimi. După cum arată Părinții, aceasta nu înseamnă însă că mintea însăși este capabilă de o asemenea cunoaștere, care, așa cum am văzut, depășește puterea ei firească; la ea se ajunge, în chip neștiut și de neînțeles, prin puterea Sfântului Duh. Mintea (νοῦς), spune Evagrie, este δεκτικός de contemplarea Prea Sfintei Treimi;[397] δεκτικός, adică „capabilă să primească, iar nu să producă sau să-și însușeas-

---

[390] *Capete despre dragoste*, IV, 46.
[391] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, IV, 44.
[392] *Ibidem*, 15.
[393] Cf. Evagrie, *Capete gnostice*, VI, 35. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete despre dragoste*, II, 5.
[394] *Capete gnostice*, III, 35.
[395] *Ibidem*, II, 15.
[396] *Capete despre dragoste*, III, 99. Cf. I, 33 („Minte curată este aceea care s-a despărțit de neștiință și este luminată de lumina dumnezeiască").
[397] I. Lemaître (= I. Hausherr), „Contemplation chez les orientaux chrétiens", *Dictionnaire de spiritualité*, t.1, 1953, col. 1845.

că, în sensul strict al cuvântului".[398] Cum precizează Evagrie: „Din faptul că suntem în stare să primim ceva, nu urmează deloc că am avea și puterea (δύναμις) (de a primi)".[399] Sfântul Isaac Sirul spune și el că „mintea noastră are o putere naturală de a se mișca spre contemplarea (vederea) dumnezeiască", dar nu și puterea de a ajunge la ea prin ea însăși, pentru că aceasta „este lucru străin prin fire și minții omenești și îngerești" și „nu se mișcă (în om) după fire, ci prin har".[400]

Într-adevăr, mintea este cea dintâi care primește această tămăduire prin cunoaștere, potrivit însușirilor firii sale și locului preeminent pe care-l are în făptura omenească, compusă din suflet și trup; dar nu numai ea, ci sufletul în întregime se însănătoșește, după cum arată Evagrie, care numește cunoașterea „sănătatea sufletului",[401] și Sfântul Talasie, care spune: „Sănătatea sufletului este... cunoștința".[402] Astfel, mai general vorbind, Sfântul Grigorie Palama spune că de la „unirea suprafirească cu lumina atotstrălucitoare... provine în noi putința... de a se mișca potrivit cu firea puterile sufletului și ale trupului".[403] Și, de asemenea, în primul rând mintea este cea care-și regăsește firea ei cea adevărată, revenind prin cunoaștere la rostul ei dat Dumnezeu,[404] care tocmai acesta este: să-L cunoască și să-L contemple pe El; dar omul întreg, suflet și trup, a fost hărăzit acestei cunoașteri, care este revărsarea harului Duhului Sfânt în toată ființa sa, prin care se face om-dumnezeu asemenea Dumnezeu-Omului.

Prin luminarea și în lumina Duhului se săvârșește în chip desăvârșit asemănarea cu Dumnezeu care i-a fost menită omului prin creație, și pe care prin virtuți omul n-o împlinește decât în parte. „Sfântul har al lui Dumnezeu – spune Sfântul Diadoh al Foticeei – când ne vede dorind cu toată hotărârea frumusețea «asemănării» (...), înflorește o virtute prin altă virtute și înalță chipul sufletului din strălucire în strălucire, dăruindu-i pecetea asemănării (...), dar desăvârșirea asemănării o vom cunoaște abia din luminare".[405] Iar Sfântul Simeon Noul Teolog spune și el: „Așa se împlinesc cele spuse de proorocul David: «Eu am zis dumnezei sunteți toți și fii ai Celui Preaînalt» (Ps. 81, 6), adică fii ai Celui Preaînalt după chipul și asemănarea (Fac. 1, 26) Celui Preaînalt, odrasle dumnezeiești din Duhul Cel dumnezeiesc".[406] Aceasta ne învață însuși Sfântul Apostol Ioan, scriind:

---

398 *Ibidem*, col. 1846.
399 *Epistole*, 43, Ed. Frankenberg, p. 595.
400 *Cuvinte despre nevoință*, 84.
401 *Capete gnostice*, II, 8.
402 *Capete despre dragoste*, II, 2.
403 *Triade*, I, 3, 15.
404 Cf. Sf. Grigorie Palama, *Omilii*, 3, 14-15, PG 150, 40B.
405 *Cuvânt ascetic în 100 de capete*, 89.
406 *Cateheze*, XV.

„Știm că dacă El Se va arăta, noi vom fi asemenea Lui, fiindcă Îl vom vedea cum este" (1 In 3, 2).

Se cuvine, în sfârșit, să spunem că la cunoașterea Prea Sfintei Treimi, la vederea îndumnezeitoare a lui Dumnezeu, care se săvârșește prin puterea Duhului dumnezeiesc, prin harul luminător al lui Dumnezeu, împărtășit omului prin Hristos în Duhul Sfânt, îi este cu putință omului să ajungă numai pentru că Hristos, Domnul nostru, a binevoit să săvârșească lucrarea mântuirii noastre și în Persoana Sa a îndumnezeit firea omenească. „Contemplarea cu mintea... și vederea celor cerești nu era în puterea (omului) înainte de venirea lui Hristos în trup", scrie Sfântul Isaac Sirul,[407] adăugând, în altă parte: „Vederea adevărată... a Sfintei Treimi însăși o primim în descoperirea cea întru Hristos, pe care a învățat-o și a arătat-o oamenilor când a adus prima dată înnoirea firii omenești în ipostasul Lui și ne-a deschis calea în Sine pentru a străbate, prin poruncile Lui de viață făcătoare, spre adevăr".[408]

[407] *Cuvinte despre nevoință*, 84.
[408] Idem, *Epistole*, 4.

Concluzii

Ajunşi la capătul acestui studiu, nădăjduim că am reuşit să arătăm nu numai importanţa – pentru întreaga Tradiţie a Bisericii Ortodoxe –, dar şi pertinenţa a ceea ce am denumit „imaginea medicală", pentru a exprima în acelaşi timp starea de boală a omenirii decăzute şi modul în care poate ea fi mântuită, potrivit iconomiei Prea Sfintei Treimi; şi, în acelaşi timp, pentru a arăta faptul că ascetica ortodoxă este o adevărată ştiinţă a tămăduirii omului bolnav din punct de vedere duhovnicesc, capabilă, prin harul lui Dumnezeu, să-i ofere acestuia mijloacele necesare pentru a-şi recăpăta sănătatea.

Însăşi natura acestui studiu a impus o prezentare analitică, adică separând şi uneori chiar izolând părţile componente ale unei realităţi vii, care, de fapt, sunt organic legate, dependente unele de altele şi într-o neîncetată interferenţă. Nădăjduim totuşi că am reuşit să atenuăm acest defect prin unele repetiţii, sau mai curând prin reveniri asupra unor teme, procedeu caracteristic de altfel pentru modul „circular" de abordare a realităţii duhovniceşti, de care s-au folosit chiar Sfinţii Părinţi.

Asemenea reluări sunt cu atât mai necesare cu cât viaţa duhovnicească, care este un îndelungat proces de creştere, are numeroase trepte şi se poate manifesta şi pe cea mai joasă dintre ele, ca şi pe cea mai înaltă, iar pe fiecare dintre aceste trepte toate modalităţile ei de a fi coexistă şi se întrepătrund. Lucrul acesta este adevărat îndeosebi cu privire la atitudinile duhovniceşti fundamentale – credinţa, pocăinţa, rugăciunea –, care, oricât de firave, sunt necesare încă de la începutul căii duhovniceşti şi sunt întotdeauna prezente, în chip desăvârşit, la capătul ei.

Iată unul dintre motivele pentru care este greu de spus în care moment anume al nevoinţei sale ascetice omul ajunge să-şi recapete sănătatea sufletească.

Fireşte că Botezul restabileşte desăvârşit această sănătate, pentru că-l face pe om părtaş deplin la harul mântuitor dăruit omenirii de Dumnezeu-omul. Dar am văzut că harul Botezului nu devine lucrător în cel botezat decât pe măsura nevoinţei sale ascetice de a se deschide harului şi de a fi conform cu el. Pentru a răspunde întrebării de mai sus – când anume îşi recapătă omul sănătatea ? –, se cuvine deci să mai adăugăm ceva.

Am arătat că starea de boală în care zace omul căzut, sub toate formele ei, este în mod esenţial pricinuită de faptul că omul s-a înstrăinat de Dumnezeu, pervertindu-şi astfel toate facultăţile sale, care, prin însăşi firea lor, erau îndreptate spre El, şi schilodindu-şi fiinţa, creată pentru a-şi afla în El şi prin

El desăvârșirea. De aceea, putem spune că omul își redobândește sănătatea încă de la începuturile viețuirii sale duhovnicești; de îndată ce se întoarce spre Dumnezeu, de îndată ce începe să-și îndrepte spre El toate puterile ființei sale.

După cum, dacă stăruie în alipirea de lume, omul rămâne în stare de boală, dacă se desparte de ea și se alipește de Dumnezeu, se scoală din boală și-și recapătă sănătatea.

În înaintarea sa pe calea însănătoșirii, un moment hotărâtor este atingerea nepătimirii, stare la care puțini pot să ajungă, e drept, dar la care toți suntem chemați. Nepătimirea este starea duhovnicească în care cu adevărat se poate spune că omul, prin harul lui Dumnezeu, se află cu totul vindecat de patimi, aceste boli ale sufletului, în locul lor răsărind virtuțile alungate de acelea. Virtuțile îl readuc pe om la adevărata sa natură, redau tuturor facultăților și puterilor sale cuvenita lor rânduială și dreapta lor folosire, cele care corespund țelului lor firesc. Iar aceasta înseamnă pentru om însănătoșire și vindecare.

Nepătimirea înseamnă deja „sfințenie".[1] „Cel ce și-a eliberat mădularele sale din robia patimilor și le-a înfățișat spre slujirea dreptății s-a apropiat de sfințirea întru Duhul Sfânt", spune Sfântul Nichita Stithatul.[2] De aceea este cu totul îndreptățită stabilirea unei paralele între sănătate și sfințenie.[3] Se poate spune că sfântul este deplin sănătos pentru că prin nevoința sa teantropică a ajuns întru totul conform cu firea omenească așa cum a fost ea creată și voită de Dumnezeu, pentru că a restabilit frumusețea dintâi a chipului lui Dumnezeu din el și, mai mult, a dus-o la asemănarea cu modelul ei dumnezeiesc.

Cel care, prin darul lui Dumnezeu, a avut parte de întâlnirea cu un sfânt nu se poate să nu fi văzut limpede că înaintea sa stă cel în care natura omenească a ajuns la plinătate, un adevărat om, un om desăvârșit; și aceasta pentru că în fața sa nu se mai află un om căzut, cu firea schilodită, lipsită de tot ce e mai bun, ci un om îndumnezeit, purtător de Duh, devenit prin har om-dumnezeu după chipul lui Dumnezeu-Omul.

Dar dacă, așa cum arată îndeosebi Sfântul Isaac Sirul, există și trepte ale desăvâșirii, putem spune că la o sănătate încă și mai deplină ajunge cel care

- *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru*. PG 90, 872-909 și „Corpus Christianorum Series Graeca", nr. 23. Tr. fr. de A. Riou, în *Le monde et l'Eglise selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, și J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995.
- *Disputa cu Pyrhus*. PG 91, 288-353.
- *Zece capete (=Capete despre teologie și iconomie*, III, 16-25). Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995.
- *Epistole*. PG 91, 364-649. Tr. fr. de E. Ponsoye, Paris, 1997.
- *Mystagogia*. PG 91, 657-718; ed. critică de C. G. Sotiropoulos, Atena, 1978. Tr. fr. de M. Lot-Borodine, *Irenikon*, 13, 1936; 14, 1937; 15, 1938, reluată în *L'initiation chrétienne*; „Lettres chrétiennes", Paris, 1963.
- *Opuscule teologice și polemice*. PG 91, 9-285. Tr. fr. de E. Ponsoye, Paris, 1997.
- *Questiones et dubia*. „Corpus Christianorum Series Graeca", nr. 10.
- *Răspunsuri către Talasie*. PG 90, 244-785 și „Corpus Christianorum Series Graeca", nr. 7, 22. Tr. fr. de E. Ponsoye, Paris-Suresnes, 1992.
- *Cincisprezece capete*. PG 90, 1177-1185 (= *Capete despre teologie și iconomie*, III, 1-15). Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995.
- *Scolii la Dionisie Areopagitul*. PG 4, 29-576.
- În rom., marea majoritate a acestor lucrări se regăsesc în vol. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scrieri*. Partea I și II, PSB, 80 și 81, EIBMO, București, 1983 și, respectiv, 1990; în „Filocalia", 2 și 3, Sibiu, 1947 și, respectiv, 1948, reedit. Humanitas, 1999; și în vol. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, EIBMO, București, 2000.

METODIU DE OLIMP, *Despre înviere (=Aglaofon)*. Text stabilit de G. N. Bonwetsch, *Methodius von Olympus*. Erlangen, 1891.
- *Banchetul (sau despre castitate)*. Text stabilit de H. Musurillo, tr. fr. de V.-H. Debidour, „Sources chrétiennes", nr. 95, Paris, 1963. În rom., ambele lucrări sunt programate în col. PSB, 10, București, EIBMO.

NICHIFOR DIN SINGURĂTATE, *Cuvânt despre trezvie și păzirea inimii*. Text gr. în *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 4, Atena, 1976 și PG 147, 945-966. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995. În rom., cu titlul *Cuvânt despre rugăciune*; în „Filocalia", 7, EIBMO, București, 1977.

NICHITA STITHATUL, *Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință*. Text gr. în *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 4, Atena, 1976 și PG 120, 852-1009. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995. În rom., în „Filocalia", 6, EIBMO, București, 1977.
- *Despre suflet*. Text și tr. fr. de J. Darrouzès, „Sources chrétiennes", nr. 81, Paris, 1964.
- *Viața Sf. Simeon Noul Teolog*. Text și tr. fr. de I. Hausherr, „Orientalia Christiana", nr. 45, Roma, 1928.

NICODIM AGHIORITUL, *Enchiridion*. Text editat de S. N. Schoinas, Volos, 1958. Tr. cap. 10 de I. Hausherr, în volumele: I. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, „Orientalia Christiana", nr. 36, Roma, 1927 și J. Gouillard, *Petite philocalie de la prière du coeur*, Paris, 1968; tr. altor pasaje de A. Argyriou, în *Spirituels néo-grecs*, „Les écrits des saints", Namur, 1967. În rom., *Paza celor cinci simțuri*, Editura Bunei Vestire, Bacău, 2000.

NICOLAE CABASILA, *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*. Text și tr. fr. de S. Salaville, R. Bornert, J. Gouillard, P. Périchon, „Sources chrétiennes", nr. 4 bis, Paris, 1967. În rom., ed. I, București, 1946, ed. a II-a, EIBMO, 1997 și ed. a III-a, EIBMO, 2000.
- *Despre viața în Hristos*. Text și tr. fr. de M.-H. Congourdeau, „Sources chrétiennes", nr. 355, 361, Paris, 1989, 1990. În rom., ed. I, Sibiu, 1946, ed. a II-a, EIBMO, București, 1997.

NIL AL ANCIREI (ASCETUL), *Cuvânt ascetic*. Text gr. în *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 4, Atena, 1976 și PG 120, 852-1009. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995. În rom., în „Filocalia", 1, Sibiu, 1947.
- *Epistole*. PG 79, 81-581.
- ORIGEN, *Contra lui Celsus*. Text și tr. fr. de M. Borret, „Sources chrétiennes", nr. 132, 136, 147, 150, Paris, 1967, 1968, 1969.
- *Comentariu la Cântarea Cântărilor*. Text și tr. fr. de L. Brésard, H. Crouzel, M. Borret, „Sources chrétiennes", nr. 375, 376, Paris, 1991, 1992.
- *Comentariu la Psalmi*. PG 12, 1053-1686 și Pitra, *Analecta sacra*, II și III.

le-a dăruit, și să trăiască deplin în Dumnezeu, fiind el însuși îndumnezeit prin har.

Exprimarea mântuirii ca însănătoșire, folosind termeni din medicina care se aplică la trupul și psihicul omenesc, are și ea unele lipsuri. Ca orice exprimare simbolică, este adecvată obiectului la care se referă, dar are și o parte de inadecvare care, în cazul de față, ține de natura cu totul specială a tărâmului duhovnicesc.

Deși am insistat asupra caracterului sistematic, uneori chiar tehnic al asceticii ortodoxe și asupra importanței fundamentale a străduinței omenești în vederea mântuirii, nădăjduim că am lăsat să se vadă limpede deosebirea dintre tămăduirea de natură duhovnicească și simplele tehnici de tămăduire omenești.

Reamintim aici că este vorba de o tămăduire cu adevărat divino-umană, în care străduința omului, oricât de bine i-ar fi definite țelurile și mijloacele, este doar un element – cu totul necesar, dar nu suficient – al sinergiei prin care se împlinește această tămăduire.*

Străduința omenească, în afara harului, poate să dea unele roade, dar acestea nu pot fi decât nedepline și trecătoare și cu totul deșarte, de vreme ce țelul final al nevoinței este participarea deplină a omului la viața Prea Sfintei Treimi.

Valoarea tămăduirii pe care o primește omul prin credința creștină, ca și cea a scopului ei sunt date de faptul că sănătatea și desăvârșirea au drept normă omenitatea ajunsă la deplinătate, așa cum ne-a dezvăluit-o în Persoana Sa Cuvântul întrupat, Iisus Hristos, Mântuitorul nostru.

Puterea tămăduitoare a credinței creștine se întemeiază întru totul pe harul mântuitor și îndumnezeitor pe care a binevoit Dumnezeu Tatăl să-l dăruiască oamenilor prin întruparea și lucrarea mântuitoare a Fiului Său, prin care fiecare om, unit cu El în Biserică, care este trupul Său, poate să primească Sfântul Duh, dacă voiește cu adevărat, cu toată ființa sa, să se întoarcă la Dumnezeu.

---

*Dăm textul următor, citat în Proloage, pentru că sprijină textul Prof. Larchet, luminându-l, așa cum numai Sfinții Părinți pot să o facă: „Unele puteri, adică, sunt de la noi, iar altele se dau nouă de sus, de la Dumnezeu. Pe cât ne curățim prin osteneli sfințite, pe atâta ne luminăm cu lumina umilinței. Și pe cât ne luminăm, ne curățim cu lacrimile. Una, adică, aducând-o de voie, iar pe cealaltă o primim, dându-ni-se de sus. Unde este smerenia adâncă, acolo sunt lacrimi din destul, și unde sunt acestea, acolo este și venirea Sfântului Duh. Iar venind Acesta, prin ajutorul cel de la Domnul, se face toată curăția și sfințenia" (Cuvânt al Sfântului Simeon cel Nou, *Proloage*, vol. 2, p. 973).

Bibliografie

Sfânta Scriptură

Vechiul Testament: versiunea de bază este vechea versiune greacă a Septuagintei, text de referinţă pentru Părinţii greci şi, încă şi astăzi, pentru Biserica Ortodoxă. Text stabilit de A. Rahlfs, *Septuaginta*, Stuttgart, 1926.

Noul Testament: text grec stabilit de E. Nestlé şi K. Aland, *Novum testamentum Graece*, Stuttgart, 1963.

Pentru tr. rom. ne-am folosit de ultima ediţie a *Bibliei* sinodale, EIBMO, Bucureşti, 1997)

Texte simbolice

DENZINGER (H.), *Symboles et définitions de la foi catholique (Enchiridion symbolorum)*, Paris, 1996.

MANSI (J. D.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florenţa, 1759 s.

Texte liturgice

La prière des Eglises de rite byzantin: L'office divin, la liturgie, les sacrements, Chevetogne, 1937; *Les fêtes fixes*, Chevetogne, 1953; *Les fêtes mobiles*, Chevetogne, 1948; *L'office selon les huits tons*, Chevetogne, 1972; *La prière des heures*, Chevetogne, 1975. În rom. aceste texte se regăsesc în diferite cărţi de slujbă, ca: Liturghier, Molitfelnic, Ceaslov, Triod etc.

Izvoare patristice

AMBROZIE AL MILANULUI, *Despre Sfintele Taine*. Text latin şi tr. fr. de Dom B. Botte, în „Sources chrétiennes", nr. 25 bis, Paris, 1961. În rom., în vol. Sf. Ambrozie, *Scrieri*, partea a doua, PSB, 53, Bucureşti, 1994.

– *Cum că moartea este un bine*. Text: PL 14, 567-596. Tr. fr. de P. Cras, în CIPRIAN şi AMBROZIE, *Le chrétien devant la mort*, Paris, 1980.

– *Săracul Nabot*. Text: PL 14, 731-756. Tr. fr. de Fraţii benedictini de la Caluire şi Cuire, în *Riches et pauvres dans l'Eglise ancienne*, „Lettres chrétiennes", nr. 6, Paris, 1962.

AMMONA (Avva), *Învăţături*. Text grec şi tr. fr. de F. Nau, *Patrologia Orientalis*, XI, 4.

– *Epistole*. Text grec stabilit de F. Nau, *Patrologia Orientalis*, XI, 4. Tr. fr. (din limbile siriacă, georgiană şi greacă) de Dom B. Outtier şi Dom L. Régnault, în *Lettres des pères du désert*, „Spiritualité orientale", nr. 42, Bellefontaine, 1985.

ANASTASIE SINAITUL, *Omilie la Schimbarea la Faţă*. Text grec stabilit de A. Guillou, *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 67, 1955, p. 217-258. Tr. fr. de Dom M. Coune, în *Joie de la Transfiguration d'après les Pères d'Orient*, „Spiritualité orientale", nr. 39, Bellefontaine, 1985.

– *Întrebări şi răspunsuri*, PG 89, 329-824.

ANDREI CRITEANUL, *Canonul cel Mare*. Text grec în *Triodion katanuktikon*, Atena, 1960. Tr. fr. anonimă, Paris, 1979. În rom. textul se regăseşte în *Triod*.

– *Omilia 7, la Schimbarea la Față*, PG 97, 932-957. Tr. fr. de Dom M. Coune, în *Joie de la Transfiguration d'après les Pères d'Orient*, „Spiritualité orientale", nr. 39, Bellefontaine, 1985.

ANONIM, *Către Diognet*. Text grec și tr. fr. de H.-I. Marrou, „Sources chrétiennes", nr. 33, Paris, 1951. În rom.: *Epistola către Diognet*, în vol. *Scrierile Părinților apostolici*, PSB, 1, EIBMO, București, 1979.

– *Constituțiile apostolice*. Text și tr. fr. de M. Metzger, „Sources chrétiennes", nr. 320 (Cărțile I-II), 329 (Cărțile III-VI, 336 (Cărțile VII-VIII), Paris, 1985, 1986, 1987.

– *Didahia*. Text stabilit de H. Hemmer, G. Oger și A. Laurent, „Hemmer et Lejay", Paris, 1926. Tr. fr. de F. Refoulé, în *Les écrits des Pères apostoliques*, „Chrétiens de tous les temps", nr. 1, Paris, 1963. În rom.: *Învățătură a celor Doisprezece Apostoli*, în vol. *Scrierile Părinților apostolici*, PSB, 1, EIBMO, București, 1979.

– *Cuvânt foarte folositor despre Ava Filimon*. În *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 2, Atena, 1976, p. 241-252. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 1, Paris, 1995, p. 604-614.

– *Istoria monahilor din Egipt*. Text grec de A.-J. Festugière, *Subsidia Hagiographica*, 34, 1961. Tr. fr. de A.-J. Festugière, în *Les moines d'Orient*, t. IV/1, Paris, 1964. În rom., în vol. Timotei Alexandrinul, *Istoria monahilor din Egipt*, România creștină, București, 1998.

– *Tâlcuire la „Kyrie eleison"*. Text grec în *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 5, Atena, 1976, p. 69-72. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995, p. 801-803.

– *Tâlcuire la cuvintele dumnezeieștii rugăciuni: „Doamne Iisuse Hristoase, Fiul lui Dumnezeu, miluiește-mă (pe mine păcătosul)!"*. Text grec în *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 5, Atena, 1976, p. 63-68. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995, p. 796-800.

– *Viața Sf. Atanasie Atonitul*. Text stabilit de L. Petit, *Analecta Bollandiana*, 25, Bruxelles, 1906. Tr. fr. de D. O. R., Chevetogne, 1963.

– *Viața Sf. Daniil Stâlpnicul*. Text stabilit de P. Delehaye în *Les saints stylites*, Bruxelles, 1923. Tr. fr. de A.-J. Festugière, în *Les moines d'Orient*, t. II, Paris, 1961.

– *Viața Sf. Pahomie*. Text stabilit de Halkin, *Sancti Pachomii Vitae Graecae*, Bruxelles, 1932. Tr. fr. de A.-J. Festugière, în *Les moines d'Orient*, t. IV/2, Paris, 1965.

ANTONIE CEL MARE, *Epistole*. Versiunea latină: PG 40, 977-1000; versiunea georgiană stabilită de G. Garitte, *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, 148 (textul) și 149 (tr. lat.); versiunea siriacă (Epistola întâi): ediția F. Nau, *Revue de l'Orient chrétien*, 14, p. 282-297. Tr. fr. de monahii de la Mont des Cats, „Spiritualité orientale", nr. 19, Bellefontaine, 1976.

– *Învățături despre cum se cuvine omului să se poarte și despre viața virtuoasă*. În *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 1, Atena, 1976, p. 4-27. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 1, Paris, 1995, p. 44-64. În rom., în „Filocalia", 1, Sibiu, 1947.

ANTONIE STUDITUL, *Scrieri*. Text grec editat de A. Papadopoulos-Kerameus, Ierusalim, 1905.

APOFTEGMELE PĂRINȚILOR, Colecție alfabetică: PG 65, 71-440, completată de J.-Cl. Guy, „Recherche sur la tradition grecque des Apophtegmata Patrum", *Subsidia Hagiographica*, 36, Bruxelles, 1962, p. 19-36. Tr. fr. de: a) J.-Cl. Guy, *Les apophtegmes des Pères du désert, Série alphabétique*, „Spiritualité orientale", nr. 1, Bellefontaine, 1966, p. 17-317; b) Dom L. Régnault, *Les sentences des Pères du désert, Collection alphabétique*, Solesmes, 1981. În acest volum s-a folosit numerotarea lui J.-Cl. Guy.

– Colecție anonimă. Text grec stabilit de F. Nau, *Revue de l'Orient chrétien*, 12-14; 17-18 (1907-1913). Tr. fr. de Dom. L. Régnault, *Les sentences des Pères du désert, Série des anonymes*, Solesmes, 1985 (apoftegme numerotate de la N 133 la N 339). Tabel de corespondență cu numerotarea lui J.-Cl. Guy în *Les sentences des Pères du désert, Troisième recueil*, Solesmes, 1976, p. 254-266.

– Colecție sistematică: versiunea latină a lui Pelaghie și Ioan, PL 73, 851-1052. Tr. fr. de J. Dion și G. Oury, *Les sentences des Pères du désert*, Solesmes, 1966. Text grec și tr. fr. a cap. I-IX de J.-Cl. Guy, *Les apophtegmes des Pères du désert, Collection systématique*, 1, „Sources chrétiennes", nr. 387, Paris, 1993.

– Colecții diverse: a) Apoftegme inedite sau puțin cunoscute, culese și prezentate de Dom L. Régnault. Tr. fr. din greacă (Ms. Coislin 126 = N; Pavel Evergetinos = PE), din latină (R, Pa, M), din siriacă (Bu), din armeană (Arm.), din coptă (Eth. Coll.), din etiopiană (Eth. Coll., Eth. Pat.), făcută de monahii de la Solesmes, *Les sentences des Pères du désert, Nouveau recueil*, Solesmes, 1970; b) Completări la colecția alfabetico-anonimă, completări la colecția sistematică greacă (I-XXI, H, QRT), apoftegme traduse din latină (PA, CSP), apoftegme traduse în fr. din coptă (Am) de Dom L. Régnault, *Les sentences des Pères du désert*, Troisième recueil, Solesmes, 1976. Această ultimă lucrare cuprinde lista tuturor colecțiilor.
– Unele dintre aceste apoftegme se regăsesc în *Patericul*, Alba Iulia, 1993.

ARSENIE, *Epistolă*. Tr. fr. din georgiană de Dom B. Outtier, în *Lettres des Pères du désert*, „Spiritualité orientale", nr. 42, Bellefontaine, 1985.

ATANASIE CEL MARE, Arhiepiscopul Alexandriei, *Trei cuvinte împotriva arienilor*, PG 25, 248-409. În rom., în vol. Sf. Atanasie cel Mare, *Scrieri*, partea I, PSB, 15, EIBMO, București, 1987.
– *Tâlcuire la Psalmi*, PG 27, 59-546.
– *Cuvânt împotriva elinilor*. Text și tr. fr. de P. Th. Camelot, „Sources chrétiennes", nr. 18 bis, Paris, 1983. În rom., în vol. cit.
– *Epistole către Serapion*, PG 26, 529-676. Tr. fr. de J. Lebon, „Sources chrétiennes", nr. 15, Paris, 1947. În rom., în vol. cit., partea a doua, PSB, 16, 1988.
– *Tratat despre întruparea Cuvântului*. Text și tr. fr. de C. Kannengiesser, „Sources chrétiennes", nr. 199, Paris, 1973. În rom., în vol. cit., partea I.
– *Viața Sfântului Antonie*. Text grec și tr. fr. de G. J. M. Bartelink, „Sources chrétiennes", nr. 400, Paris, 1944. În rom., în vol. cit., partea a doua.

AUGUSTIN, Fericitul, *Le bien du mariage*, PL 40, 373-396. Tr. fr. de F. Quéré-Jaulmes, în *Le mariage*, „Lettres chrétiennes", nr. 13, Paris, 1969.
– *Cetatea lui Dumnezeu*. Textul celei de a IV-a ediții a lui B. Dombart și A. Kalb. Tr. fr. de G. Combès, 5 vol., Paris, 1959-1960. În rom., la Editura Științifică, București, 1998.
– *Confessiones*. Textul ediției benedictine. Tr. fr. de J. Trabucco, Paris, 1964. În rom., în vol. Fericitul Augustin, *Scrieri alese*, partea I, PSB, 64, EIBMO, București, 1985.

CALIST și IGNATIE XANTHOPOL, *Cele 100 de capete*. Text grec în *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 4, Atena, 1976, p. 197-295. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995, p. 546-643. În rom., *Metoda sau cele 100 de capete ale lui Calist și Ignatie Xanthopol*, în „Filocalia", vol. 8, EIBMO, București, 1979.

CALIST (Patriarhul), *Capete despre rugăciune*. Text grec în *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 4, Atena, 1976, p. 296-298 și PG 147, 813-817. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995, p. 647-714. În rom., în „Filocalia", 8, EIBMO, București, 1979.

CALIST CATAFYGIOTUL, *Despre unirea dumnezeiască și viața contemplativă*. Text grec în *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 4, Atena, 1976, p. 4-59 și PG 147, 836-941. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995, p. 732-787. În rom., în „Filocalia", 8, vol. cit.

CALIST TILICUDE, *Despre lucrarea liniștirii*. Text grec în *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 4, Atena, 1976, p. 368-372 și PG 147, 817-825. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995, p. 717-721. În rom., *Meșteșugul liniștirii*, în „Filocalia", vol. 8.

CALLINICOS, *Vie d'Hypatios*. Text critic și tr. fr. de G. J. M. Bartelink, „Sources chrétiennes", nr. 177, Paris, 1971.

CHIRIL AL ALEXANDRIEI, *Hristos este Unul*. Text și tr. fr. de G.-M de Durand, „Sources chrétiennes", nr. 97, Paris, 1964.
– *Comentariu la Romani*, PG 74, 775-856.
– *Comentariu la Ioan, IV, 2, 3*, PG 73, 560-605. Tr. fr. de H. Delanne, în *La messe*, „Lettres chrétiennes", nr. 9, Paris, 1964. În rom., în vol. Sf. Chiril al Alexandriei, *Scrieri*, partea a IV-a, PSB, 41, EIBMO, București, 2000.
– *Despre Sfânta Treime*. Text și tr. fr. de G.-M. de Durand, „Sources chrétiennes", nr. 231, 237, 246, Paris, 1976, 1977, 1978. În rom., în vol. cit., partea a treia, PSB, 40, EIBMO, București, 1994.

- *Explication des dogmes.* Text stabilit de P. E. Pusey, vol. 5 din *Oeuvres complètes* (7 vol.), Oxford, 1868-1877.
- *Glafire la Ieșire,* PG 69, 485-537 și *Glafire la Facere,* PG 69, 13-385. În rom., în vol. cit., partea a doua, PSB, 39, București, 1992.

CHIRIL AL IERUSALIMULUI, *Cateheze baptismale,* PG 33, 332-2o57. Tr. fr. de J. Bouvet, „Les écrits des saints", Namur, 1962. În rom., în vol. *Catehezele,* „Izvoarele Ortodoxiei", 6 și 7, București, 1943.

CHIRIL DE SCYTHOPOLIS, *Viața Sf. Avraam.* Text stabilit de E. Schwartz, *Texte und Untersuchungen,* XLIX, 2, Leipzig, 1939. Tr. de A.-J. Festugière, în *Les moines d'Orient,* III/3, Paris, 1963.
- *Viața Sf. Eutimie.* Text stabilit de E. Schwartz, *Texte und Untersuchungen,* XLIX, 2, Leipzig, 1939. Tr. de A.-J. Festugière, în *Les moines d'Orient,* III/1, Paris, 1961.
- *Viața Sf. Ioan Sihastrul.* Text stabilit de E. Schwartz, *Texte und Untersuchungen,* XLIX, 2, Leipzig, 1939. Tr. de A.-J. Festugière, în *Les moines d'Orient,* III/3, Paris, 1963.
- *Viața Sf. Chiriac.* Text stabilit de E. Schwartz, *Texte und Untersuchungen,* XLIX, 2, Leipzig, 1939. Tr. de A.-J. Festugière, în *Les moines d'Orient,* III/3, Paris, 1963.
- *Viața Sf. Sava.* Text stabilit de E. Schwartz, *Texte und Untersuchungen,* XLIX, 2, Leipzig, 1939. Tr. de A.-J. Festugière, în *Les moines d'Orient,* III/2, Paris, 1961.
- *Viața Sf. Teodosie.* Text stabilit de E. Schwartz, *Texte und Untersuchungen,* XLIX, 2, Leipzig, 1939. Tr. de A.-J. Festugière, în *Les moines d'Orient,* III/3, Paris, 1963.
- *Viața Sf. Teognie.* Text stabilit de E. Schwartz, *Texte und Untersuchungen,* XLIX, 2, Leipzig, 1939. Tr. de A.-J. Festugière, în *Les moines d'Orient,* III/3, Paris, 1963.

CIPRIAN, Episcopul Cartaginei, *Despre cei căzuți de la credință (De lapsis).* Text latin în *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum,* 3. Tr. fr. de D. Gorce, în *Saint Cyprien,* „Les écrits des saints", Namur, 1958.
- *Despre folosul răbdării (De bono patientiae).* Text latin în *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum,* 3. Tr. fr. de D. Gorce, în *Saint Cyprien,* „Les écrits des saints", Namur, 1958.
- *Despre supunerea noastră la moarte (De mortalitate).* PL 4, 583-602. Tr. fr. de M. H. Stébé, în Cyprien-Ambroise, *Le chrétien devant la mort,* „Les Pères dans la foi", Paris, 1980.

CLEMENT ALEXANDRINUL, *Care bogat se va mântui ?,* PG 9, 603-651. Tr. fr. de F. Quéré-Jaulmes, în *Riches et pauvres dans l'Eglise ancienne,* „Lettres chrétiennes", nr. 6, Paris, 1962.
- *Pedagogul.* Cartea I: Text și tr. fr. de M. Harl, „Sources chrétiennes", nr. 70, Paris, 1983. Cartea a II-a: Text și tr. fr. de C. Mondésert, „Sources chrétiennes", nr. 108, Paris, 1991. Cartea a III-a: Text și tr. fr. de C. Mondésert și C. Matray, „Sources chrétiennes", nr. 158, Paris, 1970.
- *Protrepticul (Cuvânt de îndemn către elini).* Text și tr. fr. de C. Mondésert, „Sources chrétiennes", nr. 2, Paris, 1976.
- *Stromate.* Text: PG 8, 685-1381 și PG 9, 9-601; O. Stählin, *Die grieschische christliche Schriftsteller der ersten Jahrhunderte,* Berlin, 1960. *Stromate I:* Text, tr. fr. de M. Caster, „Sources chrétiennes", nr. 30, Paris, 1951. *Stromate II:* Text, tr. fr. de C. Mondésert, „Sources chrétiennes", nr. 38, Paris, 1954. *Stromate V:* Text stabilit de A. Le Boulluec, tr. fr. de P. Voulet, „Sources chrétiennes", nr. 278, Paris, 1981. În rom., toate aceste scrieri se regăsesc în vol. Clement Alexandrinul, *Scrieri,* partea I, PSB, 4; și partea a doua, PSB, 5, EIBMO, București, 1982.

CLEMENT ROMANUL, *Epistola către Corinteni.* Text și tr. fr. de A. Jaubert, „Sources chrétiennes", nr. 167, Paris, 1971. În rom., în vol. *Scrierile Părinților apostolici,* PSB, 1, EIBMO, București, 1979.

DIADOH AL FOTICEEI, *Cuvânt ascetic în 100 de capete.* Text și tr. fr. de E. des Places, „Sources chrétiennes", nr. 5 ter, Paris, 1966. În rom., în „Filocalia", 1, Sibiu, 1947.
- *Cuvânt la Înălțarea Domnului.* Text și tr. fr. de E. des Places, „Sources chrétiennes", nr. 5 ter, Paris, 1966.
- *Vedenie.* Text și tr. fr. de E. des Places, „Sources chrétiennes", nr. 5 ter, Paris, 1966.

DIONISIE AREOPAGITUL (PSEUDO-), *Ierarhia cerească*. Text stabilit de G. Heil, tr. fr. de M. de Gandillac. „Sources chrétiennes", nr. 58bis, Paris, 1970.
– *Ierarhia bisericească*. PG 3, 396-569. Tr. fr. de M. de Gandillac, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys*, Paris, 1980.
– *Despre numele divine*. PG 3, 585-984. Tr. fr. de M. de Gandillac, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys*, Paris, 1980.
– *Teologia mistică*. PG 3, 997-1048. Tr. fr. de M. de Gandillac, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys*, Paris, 1980. Toate aceste lucrări au fost traduse în lb. rom., primele două, Ed. Cartea Românească, 1932 (reedit. Ed. Institutul European, Iași, 1994); iar celelalte două, Iași, 1936 (reedit. Institutul European, Iași, 1993, și în vol. Sf. Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, Ed. Paideia, București, 1996.
– *Epistole*. PG 3, 1065-1120. Tr. fr. de M. de Gandillac, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys*, Paris, 1980.
DOROTEI DE GAZA (AVVA), *Învățături de suflet folositoare*. Text și tr. fr. de Dom L. Régnault și J. de Préville, „Sources chrétiennes", nr. 92, Paris, 1963.
– *Epistole*. Text și tr. fr. de Dom L. Régnault și J. de Préville, „Sources chrétiennes", nr. 92, Paris, 1963. În rom., prima lucrare și două epistole, în „Filocalia", 9, EIBMO, București, 1980.
– *Sentințe*. Text și tr. fr. de Dom L. Régnault și J. de Préville, „Sources chrétiennes", nr. 92, Paris, 1963.

EFREM SIRUL, *Opere complete*. Text siriac, grec și latin, editat de J.-S. Assemani, 6 vol., Roma, 1732-1746. În românește, *Imnele Învierii Domnului*, Deisis, Sibiu, 1999; *Imnele Nașterii și Arătării Domnului*, Deisis, Sibiu, 2000.
EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria bisericească*. Text și tr. fr. de G. Bardy, „Sources chrétiennes", nr. 31, 41, 55, Paris, 1986, 1991, 1993. În rom., în vol. Eusebiu de Cezareea, *Scrieri*, Partea întâi, PSB, 15, EIBMO, București, 1987.
EVAGRIE PONTICUL, *Antireticul*. Versiunea siriacă editată cu retroversiunea greacă de W. Frankenberg, *Euagrius Ponticus*, Berlin, 1912.
– *Către o fecioară = Oglinda fecioarelor*. Text editat de H. Gressmann, *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrios Pontikos*, în *Texte und Untersuchungen*, XXXIX, 4, Leipzig, 1913.
– *Către călugării care locuiesc în chinovii - Oglinda călugărilor*. Text editat de H. Gressmann, *Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrios Pontikos*, în *Texte und Untersuchungen*, XXXIX, 4, Leipzig, 1913. În rom., *Schiță monahicească, în care se arată cum trebuie să ne nevoim și să ne liniștim*, în „Filocalia", 1, Sibiu, 1947.
– *Capete gnostice*. Text siriac și tr. de A. Guillaumont, *Patrologia Orientalis*, XXVIII, 1, Paris, 1958.
– *Tâlcuire la Psalmi*. PG 12, 1053-1685; PG 27, 60-545; J.-B Pitra, *Analecta sacra*, II și III. Folosită potrivit unei rearanjări propuse de M. Rondeau, în *Orientalia Christiana Periodica*, 26, 1960.
– *Despre cele opt gânduri rele*. PG 79, 1145-1164.
– *Marea scrisoare către Melania cea Bătrână*. II. Text siriac și tr. de G. Vitestam, *Scripta minora*, Lund, 1964.
– *Gnosticul*. Text și tr. fr. de A. Guillamont, „Sources chrétiennes", nr. 356, Paris, 1989. În rom., alături de *Tratatul practic*, în vol. editat de Polirom, Iași, 1997.
– *Temeiurile vieții monahale*. Text: PG 40, 1252-1254 și *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 1, Atena, 1976. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 1, Paris, 1995.
– *Epistole*. Textul versiunii siriace cu retroversiunea greacă, de W. Frankenberg, *Euagrius Ponticus*, Berlin, 1912.
– *Pareneticul*. Textul versiunii siriace cu retroversiunea greacă, de W. Frankenberg, *Euagrius Ponticus*, Berlin, 1912.
– *Scolii la Ecclesiast*. Text și tr. fr. de P. Géhin, „Sources chrétiennes", nr. 397, Paris, 1993.
– *Scolii la Cartea Pildelor*. Text și tr. fr. de P. Géhin, „Sources chrétiennes", nr. 340, Paris, 1987.
– *Către monahul Euloghie*. PG 79, 1093-1140. Tr. fr. de M.-A. Jourdan-Gueyer, în Evagrie, *De la prière à la perfection*, „Les Pères dans la foi", Paris, 1992.

– *Cuvânt despre rugăciune*. PG 79, 1165-1200. Tr. fr. de I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'oraison d'Evagre le Pontique*, Paris, 1960. Acest tratat se regăsește, sub numele Sf. Nil, în *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 1, Atena, 1976; tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 1, Paris, 1995. În rom., *Cuvânt despre rugăciune*, în „Filocalia", 1, Sibiu, 1947.
– *Despre diferite gânduri rele*. PG 79, 1200-1233; PG 40, 1240-1244. În rom., *Capete despre deosebirea patimilor și a gândurilor*, în „Filocalia", 1, Sibiu, 1947.
– *Tratatul practic*. Text, tr. fr. și note de A. și C. Guillaumont, „Sources chrétiennes", nr. 171, Paris, 1971. În rom., împreună cu *Gnosticul*, vezi *supra*, vol. cit.
– *Cugetări (=Skemmata)*. Text editat de J. Muyldermans, *Evagriana*, Paris, 1931.
– *Sentințe*. PG 40, 1264-1269 și PG 79, 1236-1264.
În rom., *Schiță monahicească*; *Capete despre deosebirea gândurilor* și *Capete despre trezvie* în „Filocalia", 1, Sibiu, 1947.

FILON ALEXANDRINUL, *Despre viața contemplativă*. Text gr. stabilit de Cohn și Wendland, revăzut de F. Daumas și P. Miquel. Tr. fr. de P. Miquel. Introd. și note de F. Daumas, Paris, 1963.
FILOTEI SINAITUL, *(40 de) Capete despre trezvie*. Text grec în *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 2, Atena, 1976. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995. În rom., în „Filocalia", 4, Sibiu, 1948, ed. a II-a, Humanitas, București, 2000.

GRIGORIE DE NAZIANZ (TEOLOGUL), *Cuvântările 1-3*. Text și tr. fr. de J. Bernardi, „Sources chrétiennes", nr. 247, Paris, 1978.
– *Cuvântările 4-5*. Text și tr. fr. de J. Bernardi, „Sources chrétiennes", nr. 309, Paris, 1983.
– *Cuvântările 6-12*. Text și tr. fr. de M.-A. Calvet, „Sources chrétiennes", nr. 405, Paris, 1995.
– *Cuvântările 20-23*. Text și tr. fr. de J. Mossay et G. Lafontaine, „Sources chrétiennes", nr. 270, Paris, 1980.
– *Cuvântările 24-26*. Text și tr. fr. de J. Mossay et G. Lafontaine, „Sources chrétiennes", nr. 284, Paris, 1981.
– *Cuvântările 27-31*. Text și tr. fr. de P. Gallay, „Sources chrétiennes", nr. 250, Paris, 1978.
– *Cuvântările 32-37*. Text stabilit de C. Moreschini. Tr. fr. de P. Gallay, „Sources chrétiennes", nr. 318, Paris, 1985.
– *Cuvântările 38-41*. Text stabilit de C. Moreschini. Tr. fr. de P. Gallay, „Sources chrétiennes", nr. 358, Paris, 1989.
– *Cuvântările 42-43*. Text și tr. fr. de J. Bernardi, „Sources chrétiennes", nr. 384, Paris, 1992.
În rom., *Cuvântarea 43* se regăsește în vol. Sf. Grigorie de Nazianz, *Apologia sau cuvântarea în care arată motivele care l-au îndemnat să fugă de preoție* și *Elogiul Sfântului Vasile*, Huși, 1931.
– *Cuvântarea 45*. PG 36, 624-661. Tr. fr. de E. Devolder, „Les écrits des saints", Namur, 1961.
– *Epistole*. Text și tr. fr. de P. Gallay, „Collection des Universités de France", 2 vol., Paris, 1964, 1967.
– *Epistole teologice*. Text și tr. fr. de P. Gallay, „Sources chrétiennes", nr. 208, Paris, 1974.
– *Poeme dogmatice*. PG 37, 397-522.
– *Poeme morale*. PG 37, 522-968.
În rom., Sf. Grigorie de Nazianz, *Cuvântări teologice*, Herald, București.
GRIGORIE CEL MARE, *Tâlcuire la Iov*. PL 75-76. Tr. parțială de R. Wasselynk, „Les écrits des saints", Namur, 1964. Ediție critică și tr. fr.: Cărțile I-II, de R. Guillet și A. de Gaudemaris, „Sources chrétiennes", nr. 32 bis; Cărțile XI-XIV, de A. Bocognano, „Sources chrétiennes", nr. 212, Paris, 1974; XV-XVI, de A. Bocognano, „Sources chrétiennes", nr. 212, Paris, 1975.
– *Viața Sf. Benedict = Dialoguri*, II. PL 66, 125-204.
GRIGORIE DE NYSSA, *Cuvintele antiretice contra lui Eunomie*. PG 45, 238-1122.
– *Marele cuvânt catehetic*. Text și tr. fr. de L. Méridier, „Hemmer et Lejay", Paris, 1908. Tr. mai recentă de A. Maignan, *Catéchèse de la foi*, „Les Pères dans la foi", Paris, 1978. În

rom., în vol. Sf. Grigorie de Nyssa, *Scrieri*, partea a doua, PSB, 30, EIBMO, București, 1998 și în vol. Sf. Grigorie de Nyssa, *Marele cuvânt catehetic*, Sophia, București, 1998.
- *Dialogul despre suflet și înviere*, PG 46, 12-160. Tr. fr. de J. Terrieux, Paris, 1995. În rom., în vol. cit.
- *Cuvântare despre moarte (Nu trebuie să plângem pe cei ce au adormit în credință)*, PG 46, 497-537.
- *Despre desăvârșire (și cum trebuie să fie creștinul)*, PG 46, 252-285. Tr. fr. de M. Devailly, în Grégoire de Nysse, *Ecrits spirituels*...

– *Omilii la Schimbarea la Față*, PG 151, 424-449. Tr. fr. de Dom M. Coune, în *Joie de la Transfiguration d'après les Pères d'Orient*, „Spiritualité orientale", nr. 39, Bellefontaine, 1985.
– *Dialogul lui Teofanes cu Teotimos*. PG 150, 909-960.
– *Tomul aghioritic*. Text grec în *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 4, Atena, 1976. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995. În rom., în „Filocalia", 7, EIBMO, București, 1977.
– *Trei capete despre rugăciune și curăția inimii*. Text grec în *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 4, Atena, 1976. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995.

GRIGORIE SINAITUL, *Capete (foarte folositoare)*. Text grec în *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 4, Atena, 1976 și PG 150, 1240-1300. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995.
– *Alte capete (ale aceluiași)*. Text grec în *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 4, Atena, 1976 și PG 150, 1300-1304. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995.
– *(Învățătură) despre liniștire și rugăciune*. Text grec în *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 4, Atena, 1976 și PG 150, 1304-1312. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995.
– *Despre liniștire și despre cele două feluri ale rugăciunii*. Text grec în *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 4, Atena, 1976 și PG 150, 1313-1329. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995.
– *Despre felul cum trebuie să șadă la rugăciune cel ce se liniștește*. Text grec în *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 4, Atena, 1976 și PG 150, 1329-1345. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995. În rom., toate aceste lucrări se regăsesc în „Filocalia", 7, EIBMO, București, 1977.

GRIGORIE TAUMATURGUL, *Cuvântare de mulțumire* (adresată lui Origen). Text și tr. fr. de H. Crouzel, „Sources chrétiennes", nr. 148, Paris, 1969.

HERMA, *Păstorul*, Text și tr. fr. de R. Joly, „Sources chrétiennes", nr. 53, Paris, 1986. În rom., în vol. *Scrierile Părinților apostolici*, PSB, 1, EIBMO, București, 1979.

IGNATIE AL ANTIOHIEI (TEOFORUL), *Epistole*. Text și tr. fr. de P. Th. Camelot, „Sources chrétiennes", nr. 10, Paris, 1969. În rom., în vol. *Scrierile Părinților apostolici*, PSB, 1, EIBMO, București, 1979.

ILIE ECDICUL, *Antologie...* Text grec în *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 2, Atena, 1976 și PG 127, 1129-1148. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 1, Paris, 1995.
– *Capete gnostice*. Text grec în *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 2, Atena, 1976 și PG 299-314 și PG 127, 1148-1176. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 1, Paris, 1995. În rom., *Culegere din sentințele înțelepților strădalnici*, în „Filocalia", 4, Sibiu, 1948 (reed. Humanitas, București, 2000), în care se cuprind și *Capetele despre cunoștință (gnostice)*.

IOAN CARPATIUL, *O sută de capete de mângâiere*. Text grec în *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 1, Atena, 1971. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995.
– *Cuvânt ascetic*. Text grec în *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 1, Atena, 1971. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995. În rom., ambele lucrări se regăsesc în „Filocalia", 4, ed. I, Sibiu, 1948 și ed. a II-a, Humanitas, București, 2000.

IOAN CASIAN, *Convorbiri duhovnicești*. Text și tr. fr. de J.-C. Guy, „Sources chrétiennes", nr. 42, 54, 64, Paris, 1955, 1958, 1959.
– *Așezămintele mănăstirești*. Text și tr. fr. de J.-C. Guy, „Sources chrétiennes", nr. 109, Paris, 1965. În rom., ambele lucrări sunt cuprinse în col. PSB, 57, EIBMO, București, 1990.

IOAN DAMASCHIN, *Expunere exactă a credinței ortodoxe*. Text: PG 94, 789-1228 și în ediția critică a lui B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, II, „Patristischen Texte und studien", nr. 12. Tr. fr. de E. Ponsoye, Paris-Suresnes, 1992. În rom., sub titlul *Dogmatica*, ed. a III-a, Scripta, București, 1993, și EIBMO, București, 2001.

– *Cuvânt de suflet folositor (=Despre virtuți și păcate).* Text grec în *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 2, Atena, 1976 și PG 95, 85-97. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995. În rom., în „Filocalia", 4, ed. 1, Sibiu, 1948 și ed. a II-a, Humanitas, București, 2000.
– *Omilie la Schimbarea la Față.* PG 96, 545-576. Tr. fr. de K. Rozemond, în *Joie de la Transfiguration d'après les Pères d'Orient*, „Spiritualité orientale", nr. 39, Bellefontaine, 1985.
IOAN DE GAZA, *Scrisori*. Text editat de Nicodim Aghioritul, Veneția, 1816; reed. Tesalonic, 1984. Tr. fr. de Dom L. Régnault, P. Lemaire și B. Outtier, în Barsanuphe și Jean de Gaza, *Correspondance*, Solesmes, 1972. Am folosit numerotarea din traducere. În rom., Sfinții Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, în „Filocalia", 11, Ed. Episcopiei Romanului și Hușilor, București, 1990.
IOAN HRISOSTOM, *Opere complete*. PG 47-64. Tr. fr. sub conducerea lui M. Jeannin, 11 vol., Bar-le-Duc, 1863-1867.
– *Tâlcuire la Isaia.* Text și tr. fr. de J. Dumortier, „Sources chrétiennes", nr. 304, Paris, 1983.
– *Opt cateheze baptismale.* Text și tr. fr. de A. Wenger, „Sources chrétiennes", nr. 50 bis, Paris, 1972.
– *Despre slava deșartă și creșterea copiilor.* Text și tr. fr. de A.-M. Malingrey, „Sources chrétiennes", nr. 188, Paris, 1972.
– În rom., parte din opera Sf. Ioan Gură de Aur se regăsește în cele trei volume, intitulate *Scrieri*, PSB, 21, 22 și 23, EIBMO, București, 1987, 1989 și 1994. În afara acestei colecții, au fost traduse: *Despre feciorie, Către o femeie rămasă văduvă, Apologia vieții monahale, Cuvânt de sfătuire către Teodor cel căzut, Despre slava deșartă și creșterea copiilor.* EIBMO, București, 2001. În curs de apariție, la aceeași editură, *Cuvântări la praznice împărătești și la sfinți.*
IOAN MOSHU, *Pășunea duhovnicească.* PG 87, 2851-3116. Tr. fr. de M.-J. Rouet de Journel, „Sources chrétiennes", nr. 12, Paris, 1946.
IOAN SCĂRARUL, *Scara (dumnezeiescului urcuș).* Text editat de Pustnicul Sofronie, Constantinopol, 1883, reedit. Atena, 1979. Tr. fr. de Părintele P. Placide Deseille, „Spiritualité orientale", nr. 24, Bellefontaine, 1978.
– *Către Păstor.* Idem. În rom., ambele texte sunt cuprinse în „Filocalia", 9, București, EIBMO, 1980. O traducere recentă a *Scării* a făcut Î.P.S. Nicolae al Ardealului.
IOAN DIN SINGURĂTATE, *Cuvânt despre suflet și patimile omenești.* Trad. din siriacă de I. Hausherr, Roma, 1939.
IPOLIT AL ROMEI. *Tradiția apostolică.* Text, tr. fr. de B. Botte, „Sources chrétiennes", nr. 11 bis, Paris, 1984.
IRINEU DE LYON (LUGDUNUM), *Contra ereziilor (Adversus haereses).* Text stabilit de A. Rousseau și C. Doutreleau, „Sources chrétiennes", nr. 264, 294, 211, 210, 100, 153. Tr. fr. de A. Rousseau, Paris, 1984.
– *Demonstrația propovăduirii apostolice.* Text și tr. fr. de A. Rousseau, „Sources chrétiennes", nr. 406, Paris, 1995. În rom., în vol. cu același titlu, EIBMO, București, 2001.
ISAAC SIRUL (de NINIVE), *Cuvinte despre nevoință.* Textul versiunii grecești editată de N. Theotoki, Leipzig, 1770, reedit. de J. Spetsieris, Atena, 1985. Tr. fr. de J. Touraille, Paris, 1981. NB: Versiunea greacă a fost preferată textului original siriac, întrucât textul ei a fost primit de toții monahii greci, începând cu sec. IX.
– *Epistole.* Idem. În rom., *Cuvintele despre nevoință* și patru epistole se regăsesc în „Filocalia", 10, EIBMO, București, 1981.
ISAIA PUSTNICUL, *Culegere ascetică.* Text editat de Augustinos, Ierusalim, 1911, preluat de S. N. Schoinas, Volos, 1962. Tr. fr. făcută de monahii de la Solesmes, „Spiritualité orientale", nr. 7, Bellefontaine, 1970. În rom., *Douăzeci și nouă de cuvinte*, în „Filocalia", 12, Harisma, București, 1991, și *Despre paza minții*, în „Filocalia", 1, Sibiu, 1947.
ISIHIE SINAITUL (de VATOS), *Capete despre trezvie și virtute.* Text grec în *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 4, Atena, 1976 și PG 93, 1480-1544. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1993. În rom., în „Filocalia", 4, Sibiu, 1948; reed. Humanitas, București, 2000.
IUSTIN MARTIRUL ȘI FILOSOFUL, *Apologia întâi (în favoarea creștinilor).* Text și tr. fr. de L. Pautigny, „Hemmer et Lejay", Paris, 1904. Tr. revizuită de A. Hamman, Paris, 1958.

– *Apologia a doua*... Idem.
– *Dialogul cu iudeul Tryfon*. Text și tr. fr. de G. Archambault, „Hemmer et Lejay", Paris, 1909. Tr. revizuită de A. Hamman, Paris, 1958. Aceste trei lucrări au fost traduse în lb. rom., în vol. *Apologeți de limbă greacă*, PSB, 2, EIBMO, București, 1980.
– *Despre Înviere*. Text stabilit de K. Holl, *Texte und Untersuchungen*, N. F., V, 2, Leipzig, 1899.

LEONTIE DE NEAPOLE, *Viața Sf. Simeon cel nebun pentru Hristos*. Text și tr. fr. de A.-J. Festugière, Paris, 1974.

MACARIE EGIPTEANUL (CEL MARE, PSEUDO-), *Omilii*, Col. I (1-64). Text stabilit de H. Berthold, „Die grieschische christliche Schriftsteller der ersten Jahrhunderte", Berlin, 1973.
– *Omilii*, Col. II (1-50). Text stabilit de H. Dörries, E. Klostermann, M. Kroeger, *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*, „Patristische Texte und Studien", nr. 4, Berlin, 1964. Tr. fr. de Părintele P. Deseille, „Spiritualité orientale", nr. 40, Bellefontaine, 1984.
– *Omiliile* 51-57 (Supliment la Col. II). Text stabilit de G. L. Marriott, *Macarii Anecdota, Seven Unpublished Homilies of Macarius*, „Harvard Theological Studies", nr. 5, Cambridge, Mass., 1918. Tr. fr. de Părintele P. Deseille, „Spiritualité orientale", nr. 40, Bellefontaine, 1984. Omiliile din col. II plus cele 7 omilii din Supliment au fost traduse în limba rom., în vol. Sfântul Macarie Egipteanul, *Scrieri. Omilii duhovnicești*, PSB, 34, EIBMO, București, 1992.
– *Omilii*, Col. III (1-28). Text și tr. fr. de V. Desprez, „Sources chrétiennes", nr. 275, Paris, 1980.
– *Epistola către fiii săi duhovnicești*. Text grec stabilit de W. Strothmann, Wiesbaden, 1981; text latin editat de A. Wilmart, *Revue d'ascétique et de mystique*, 1, 1920. Tr. versiunii gr. și lat. de Dom A. Louf, în *Lettres des Pères du désert*, „Spiritualité orientale", nr. 42, Bellefontaine, 1985. Tr. rom. în vol. cit.
– *Capete parafrazate de Simeon Metafrastul*. Text grec în *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 3, Atena, 1976; ediție critică de H. Berthold, în Makarios/Symeon, *Reden und Briefe*, „Die grieschische christliche Schriftsteller der ersten Jahrhunderte", Berlin, 1973. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995. În rom., în „Filocalia", 5, EIBMO, București, 1976, sub titlul *Parafrază în 150 de capete a Sf. Simeon Metafrastul la cele 50 de cuvinte ale Sf. Macarie Egipteanul*.

MARCU ASCETUL (MONAHUL), *Despre Botez*. PG 65, 985-1028. Tr. fr. de Monahia C.-A. Zirnheld, „Spiritualité orientale", nr. 41, Bellefontaine, 1985. În rom., în „Filocalia", 1, Sibiu, 1947.
– *Dispută cu un scolastic*. PG 65, 1072-1101. Tr. fr., idem.
– *Dialogul minții cu sufletul*. PG 65, 1104-1109. Tr. fr., idem.
– *Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte*. PG 65, 929-965. Tr. fr., idem. În rom., în „Filocalia", 1, Sibiu, 1947.
– *Despre legea duhovnicească*. PG 65, 905-929. Tr. fr., idem. În rom., în „Filocalia", 1, Sibiu, 1947.
– *Epistolă către Nicolae Monahul*. PG 65, 1028-1053. Tr. fr., idem. În rom., în „Filocalia", 1, Sibiu, 1947.
– *Despre pocăință*. PG 65, 965-984. Tr. fr., idem.
– *Despre unirea ipostatică*. Text stabilit de J. Kunze, *Markus Eremita*, Leipzig, 1895. Tr. fr., idem.

MAXIM MĂRTURISITORUL, *Ambigua*. PG 91, 1061A-1417C. Tr. fr. de E. Ponsoye, Paris-Suresnes, 1994.
– *Cuvânt ascetic*. PG 90, 912-965. Tr. fr. de Părintele Placide Deseille, în *Evangile au désert*, „Chrétiens de tous les temps", nr. 10, Paris, 1965.
– *Capete despre dragoste*. PG 90, 960-1080; ediție critică alcătuită de A. Ceres-Gestaldo, Roma, 1963. Tr. fr. de J. Pegnon, „Sources chrétiennes", nr. 9, Paris, 1945, și de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995.
– *Cele două sute de capete despre cunoștința de Dumnezeu și iconomia întrupării* (I-II). PG 90, 1084-1173 și *Philocalia ton ieron neptikon*, t. 2, Atena, 1976. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995.

– *Scurtă tâlcuire a rugăciunii Tatăl nostru*. PG 90, 872-909 și „Corpus Christianorum Series Graeca", nr. 23. Tr. fr. de A. Riou, în *Le monde et l'Eglise selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, și J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995.
– *Disputa cu Pyrhus*, PG 91, 288-353.
– *Zece capete (=Capete despre teologie și iconomie*, III, 16-25). Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995.
– *Epistole*. PG 91, 364-649. Tr. fr. de E. Ponsoye, Paris, 1997.
– *Mystagogia*. PG 91, 657-718; ed. critică de C. G. Sotiropoulos, Atena, 1978. Tr. fr. de M. Lot-Borodine, *Irenikon*, 13, 1936; 14, 1937; 15, 1938, reluată în *L'initiation chrétienne*; „Lettres chrétiennes", Paris, 1963.
– *Opuscule teologice și polemice*. PG 91, 9-285. Tr. fr. de E. Ponsoye, Paris, 1997.
– *Questiones et dubia*. „Corpus Christianorum Series Graeca", nr. 10.
– *Răspunsuri către Talasie*. PG 90, 244-785 și „Corpus Christianorum Series Graeca", nr. 7, 22. Tr. fr. de E. Ponsoye, Paris-Suresnes, 1992.
– *Cincisprezece capete*. PG 90, 1177-1185 (= *Capete despre teologie și iconomie*, III, 1-15). Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2. Paris, 1995.
– *Scolii la Dionisie Areopagitul*. PG 4, 29-576.
– În rom., marea majoritate a acestor lucrări se regăsesc în vol. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Scrieri*. Partea I și II, PSB, 80 și 81, EIBMO, București, 1983 și, respectiv, 1990; în „Filocalia", 2 și 3, Sibiu, 1947 și, respectiv, 1948, reedit. Humanitas, 1999; și în vol. Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia*, EIBMO, București, 2000.

METODIU DE OLIMP, *Despre înviere (=Aglaofon)*. Text stabilit de G. N. Bonwetsch, *Methodius von Olympus*. Erlangen, 1891.
– *Banchetul (sau despre castitate)*. Text stabilit de H. Musurillo, tr. fr. de V.-H. Debidour, „Sources chrétiennes", nr. 95, Paris, 1963. În rom., ambele lucrări sunt programate în col. PSB, 10, București, EIBMO.

NICHIFOR DIN SINGURĂTATE, *Cuvânt despre trezvie și păzirea inimii*. Text gr. în *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 4, Atena, 1976 și PG 147, 945-966. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995. În rom., cu titlul *Cuvânt despre rugăciune*; în „Filocalia", 7, EIBMO, București, 1977.

NICHITA STITHATUL, *Cele 300 de capete despre făptuire, despre fire și despre cunoștință*. Text gr. în *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 4, Atena, 1976 și PG 120, 852-1009. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995. În rom., în „Filocalia", 6, EIBMO, București, 1977.
– *Despre suflet*. Text și tr. fr. de J. Darrouzès, „Sources chrétiennes", nr. 81, Paris, 1964.
– *Viața Sf. Simeon Noul Teolog*. Text și tr. fr. de I. Hausherr, „Orientalia Christiana", nr. 45, Roma, 1928.

NICODIM AGHIORITUL, *Enchiridion*. Text editat de S. N. Schoinas, Volos, 1958. Tr. cap. 10 de I. Hausherr, în volumele: I. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, „Orientalia Christiana", nr. 36, Roma, 1927 și J. Gouillard, *Petite philocalie de la prière du coeur*, Paris, 1968; tr. altor pasaje de A. Argyriou, în *Spirituels néo-grecs*, „Les écrits des saints", Namur, 1967. În rom., *Paza celor cinci simțuri*, Editura Buna Vestire, Bacău, 2000.

NICOLAE CABASILA, *Tâlcuirea dumnezeieștii Liturghii*. Text și tr. fr. de S. Salaville, R. Bornert, J. Gouillard, P. Périchon, „Sources chrétiennes", nr. 4 bis, Paris, 1967. În rom., ed. I, București, 1946, ed. a II-a, EIBMO, 1997 și ed. a III-a, EIBMO, 2000.
– *Despre viața în Hristos*. Text și tr. fr. de M.-H. Congourdeau, „Sources chrétiennes", nr. 355, 361, Paris, 1989, 1990. În rom., ed. I, Sibiu, 1946, ed. a II-a, EIBMO, București, 1997.

NIL AL ANCIREI (ASCETUL), *Cuvânt ascetic*. Text gr. în *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 4, Atena, 1976 și PG 120, 852-1009. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995. În rom., în „Filocalia", 1, Sibiu, 1947.
– *Epistole*. PG 79, 81-581.
– ORIGEN, *Contra lui Celsus*. Text și tr. fr. de M. Borret, „Sources chrétiennes", nr. 132, 136, 147, 150, Paris, 1967, 1968, 1969.
– *Comentariu la Cântarea Cântărilor*. Text și tr. fr. de L. Brésard, H. Crouzel, M. Borret, „Sources chrétiennes", nr. 375, 376, Paris, 1991, 1992.
– *Comentariu la Psalmi*. PG 12, 1053-1686 și Pitra, *Analecta sacra*, II și III.

– *Comentariu la Evanghelia după Ioan*. Text și tr. fr. de C. Blanc, „Sources chrétiennes", nr. 120, 157, 222, 290, 385, Paris, 1966, 1970, 1975, 1982, 1992.
– *Comentariu la Epistola către Romani*. PG 14, 837-1292.
– *Omilii la Cântarea Cântărilor*. Text și tr. fr. de O. Rousseau, „Sources chrétiennes", nr. 37 bis, Paris, 1966.
– *Omilii la Ieșire*. Text și tr. fr. de M. Borret, „Sources chrétiennes", nr. 321, Paris, 1985.
– *Omilii la Iezechiel*. Text și tr. fr. de M. Borret, „Sources chrétiennes", nr. 352, Paris, 1989.
– *Omilii la Cartea Facerii*. Text și tr. fr. de L. Doutreleau, „Sources chrétiennes", nr. 7 bis, Paris, 1985.
– *Omilii la Isaia*. Text în „Die grieschischen christilchen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte", VIII, Berlin-Leipzig, 1925. Tr. fr. de J. Millet, *Isaïe expliqué par les Pères*, „Les Pères dans la foi", Paris, 1983.
– *Omilii la Levitic*. Text și tr. fr. de M. Borret, „Sources chrétiennes", nr. 286, 287, Paris, 1981.
– *Omilii la Cartea Numerii*. Text în „Die griechischen christilchen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte", VII, Berlin-Leipzig, 1921. Tr. fr. de A. Méhat, „Sources chrétiennes", nr. 29, Paris, 1951.
– *Omilii la Evanghelia Sf. Luca și Fragmente*. Text și tr. fr. de H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon, „Sources chrétiennes", nr. 87, Paris, 1962.
– *Despre rugăciune*. PG 11, 416-561. Tr. fr. de A. G. Hamman, „Les Pères dans la foi",Paris, 1977.
– În rom., parte din aceste lucrări, în Origen, *Scrieri alese*, Partea I, II, III și IV, PSB, 6, 7, 8, 9, EIBMO, București, 1981, 1982, 1984.

PALADIE, *Istoria lausiacă*. Text grec de C. Butler, „Texts and Studies", nr. 6, Cambridge, 1902, și A. Lucot, „Hemmer et Lejay", Paris, 1912. Tr. fr. de Surorile Carmelite de la Mazille, „Les Pères dans la foi", Paris, 1981. În rom., EIBMO, București, 1993.
PETRU DAMASCHIN, *Carte* (I-II). Text grec în *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 2, Atena, 1976. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995. În rom., în „Filocalia", 5, EIBMO, București, 1976.

SERAPION DE THMUIS, *Epistolă către monahi*. PG 40, 925-941. Tr. fr. de Sora C. A. Zirnheld, în *Lettres des Pères du désert*, „Spiritualité orientale", nr. 42, Bellefontaine, 1985.
SIMEON NOUL TEOLOG, *Rugăciune de mulțumire*. Text critic și note de Mgr Basile Krivochéine, tr. fr. de J. Paramelle, „Sources chrétiennes", 113, Paris, 1965.
– *Cateheze*. Text critic și note de Mgr Basile Krivochéine, tr. fr. de J. Paramelle, „Sources chrétiennes", nr. 96, 104, 113, Paris, 1963, 1964, 1965. În rom., în Sf. Simeon Noul Teolog, *Scrieri*, II, Sibiu, Deisis, 1999.
– *Cele 225 de capete teologice și practice*. Text și tr. fr. de J. Darrouzès, „Sources chrétiennes", nr. 51, Paris, 1980. În rom., în „Filocalia", 6, EIBMO, București, 1977.
– *Tratatele etice*. Text și tr. fr. de J. Darrouzès, „Sources chrétiennes", nr. 122, 129, Paris, 1966, 1967. În rom., în vol. cit., *Scrieri* I (Discursuri teologice și etice), Sibiu, Deisis, 1988.
– *Imne*. 1-15: Text stabilit de J. Koder, tr. fr. și note de J. Paramelle, „Sources chrétiennes", nr. 174, Paris, 1971; 48-58: Text stabilit de J. Koder, tr. fr. de J. Paramelle și L. Neyrand, „Sources chrétiennes", nr. 196, Paris, 1973. În rom., trad. de prof. dr. D. Stăniloae, în „Studii de teologie dogmatică ortodoxă", Craiova, 1990, pp. 437-453.
– *Metoda sfintei rugăciuni și atenții*. Text și tr. fr. de I. Hausherr, „Orientalia christiana", nr. 36, Roma, 1927. În rom., în „Filocalia", 8, EIBMO, București, 1979.
– *Tratatele teologice*. Text și tr. fr. de J. Darrouzès, „Sources chrétiennes", nr. 122, Paris, 1966. În rom., vol. cit., *Scrieri* I, Sibiu, Deisis, 1988.
SIMION AL TESALONICULUI, *Despre Sfintele Taine*. PG 155, 176-237.
– *Despre sfânta rugăciune cea îndumnezeitoare*. Text grec în *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 5, Atena, 1976. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995.
SOFRONIE AL IERUSALIMULUI, *Omilie la Bunavestire*. PG 87, 3217-3288.
– *Omilie la Ioan Botezătorul*. PG 87, 3221-3353.

- *Epistolă sinodală*, PG 87, 3148-3200.
- *Istoria minunilor Sf. Chir și Ioan*, PG 87, 3424-3676.

TALASIE (LIBIANUL, AFRICANUL), *Despre dragoste, înfrânare și petrecerea cea după minte*. Text grec în *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 2, Atena, 1976 și PG 91, 1427-1470. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995. În rom., în „Filocalia", 4, Sibiu, 1948, ed. a II-a, București, Humanitas, 2000.

TEODOR AL EDESSEI (CEL MARE), *O sută de capete*. Text grec *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 1, Atena, 1971. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995.
- *Cuvânt despre contemplație*. Text grec *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 1, Atena, 1971. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995.

În rom., ambele lucrări se regăsesc în „Filocalia", 4, Sibiu, 1948, ed. a II-a, București, Humanitas, 2000.

TEODOR STUDITUL, *Antireticul*, PG 99, 328-436.
- *Catehezele mari*. Text stabilit de A. Papadopoulos-Kerameus, Saint-Petersbourg, 1904.
- *Epistole*. PG 99, 904-1669.
- *Catehezele mici*. Text stabilit de Auvray, Paris, 1891. Tr. fr. de A.-M. Mohr, „Les Pères dans la foi", Paris, 1993.

TEODOR DE PETRA, *Viața Sfântului Teodosie*. Text stabilit de H. Usener, *Der heilige Theodosios. Schriften des Theodoros und Kyrillos*, Leipzig, 1890. Tr. fr. de A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient*, III/3, Paris, 1961.

TEODORET AL CIRULUI, *Tâlcuire la Epistola către Romani*. PG 82, 43-225.
- *Născociri ale ereticilor pe scurt*. În fr.: *Compendium des fables hérétiques*, PG 83, 335-566.
- *Cuvânt despre Providență*, PG 83, 556-773. Tr. fr. de Y. Azéma, Paris, 1954. În planul col. PSB.
- *Istoria monahilor din Siria*. Text și tr. fr. de P. Canivet și A. Leroy-Molinghen, „Sources chrétiennes", nr. 234, 257, Paris, 1977, 1979. În rom., în vol. Fericitul Teodoret, Episcopul Cirului, *Viețile sfinților pustnici din Siria*, EIBMO, București, 2001.
- *Tratamentul bolilor elinești*. Text și tr. fr. de P. Canivet, „Sources chrétiennes", nr. 57, Paris, 1958.

TEOGNOST, *Despre făptuire, contemplație și preoție*. Text gr. în *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 2, Atena, 1976. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995. În rom., în „Filocalia", 4, Sibiu, 1948, ed. a II-a, București, Humanitas, 2000.

TEOFAN DE VATOPED, *Viața Sfântului Maxim Cavsocalivitul*. Extras din textul gr. în *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 5, Atena, 1976. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995. În rom., un extras privitor la rugăciunea minții, în „Filocalia", 8, EIBMO, București, 1979.

TEOFAN CĂLUGĂRUL (SCĂRARUL), *Scara dumnezeieștilor haruri*. Text gr. *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 2, Atena, 1976. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 1, Paris, 1995.

TEOFIL AL ANTIOHIEI, *(Trei cărți) Către Autolic*. Text stabilit de Otto, „Corpus Apologetarum", nr. 7, Iena, 1871. Tr. fr. de J. Sender, „Sources chrétiennes", nr. 20, Paris, 1948. În rom., în vol. *Apologeți de limbă greacă*, PSB, 2, EIBMO, București, 1980.

TEOFILACT AL BULGARIEI, *Tâlcuire la Epistola către Romani*. PG 124, 336-560. În rom., în vol. *Cele patrusprezece Epistolii... ale... Apostolului Pavel*, București, Tipografia cărților bisericești, 1904.

TEOLIPT AL FILADELFIEI, *Despre lucrarea cea ascunsă în Hristos*. Text gr. în *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 4, Atena, 1976 și PG 143, 381-400. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995. În rom., în „Filocalia", 7, EIBMO, București, 1977.
- *Nouă capete*. Text gr. în *Philokalia ton ieron neptikon*, t. 1, Atena, 1971 și PG 143, 400-404. Tr. fr. de J. Touraille, în *Philocalie des Pères neptiques*, t. 2, Paris, 1995.

TERTULIAN, *Apologeticul*. Text și tr. fr. de J.-P. Waltzing, „Collection des Universités de France", Paris, 1971.
- *Către soție*. Text și tr. fr. de C. Munier, „Sources chrétiennes", nr. 273, Paris, 1980.

– *Despre Botez (De Baptismo)*. Text și tr. fr. de F. Refoulé, „Sources chrétiennes", nr. 35, Paris, 1952.
– *Împotriva lui Marcion (Adversus Marcionem)*. Text stabilit de A. Reifferscheid și G. Wissowa, „Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum", nr. 47, 1890.
– *Despre suflet (De anima)*. Text stabilit de J. H. Waszink, Amsterdam, 1947. În rom., în vol. *Apologeți de limbă latină*, PSB, 3, EIBMO, București, 1981.
– *Despre răbdare (De patientia)*. Text și tr. fr. de P. de Labriolle, Paris, 1906. În rom., în vol. cit.
– *Despre învierea trupurilor (De resurrectione carnis)*. Text stabilit de J. G. Borleffs, *Tertulliani Opera*, Turnhout, 1954. Tr. fr. de M. Moreau, „Les Pères dans la foi", Paris, 1980;
– *Scorpiace*. Text stabilit de A. Reifferscheid și G. Wissowa, „Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum", nr. 20, 1890.

VARSANUFIE, *Scrisori*. Text grec stabilit de Nicodim Aghioritul, Veneția, 1816; reedit. Tesalonic, 1984. Tr. fr. de Dom L. Régnault, P. Lemaire și B. Outtier, în BARSANUPHE și JEAN DE GAZA, *Correspondance*, Solesmes, 1972. În rom.: Sf. Varsanufie și Ioan, *Scrisori duhovnicești*, în „Filocalia", vol. 11, Edit. Episcopiei Romanului și Hușilor, 1990.
VASILE AL ANCIREI, *Despre adevărata curăție în feciorie*, PG 30, 669-780. Tr. fr. de C. Coudreau, Saint-Benoit, 1981.
VASILE CEL MARE, Episcopul Cezareei. *Tâlcuire la Isaia*. PG 30, 117-668.
– *Constituțiile ascetice*. PG 31, 1321A-1428C. Tr. fr. de J.-M. Baguenard, în *Dans la tradition basilienne*, „Spiritualité orientale", nr. 58, Bellefontaine, 1994, p. 109-232.
– *Regulile mari*. PG 31, 889-1052. Tr. fr. de L. Lèbe, Saint Basile. *Les règles monastiques*, Maredsous, 1969.
– *Regulile mici*. PG 31, 1080-1305. Tr. fr. de L. Lèbe, Saint Basile. *Les Règles monastiques*. Maredsous, 1969.
– *Regulile morale*. PG 31, 653-869. Tr. fr. de L. Lèbe, Saint Basile, *Les Regles morales*, Maredsous, 1969.
– *Omilii*. PG 31, 163-618 și 1429-1514.
– *Omilii la Hexaemeron*. Text și tr. fr. de S. Giet, „Sources chrétiennes", nr. 26 bis, Paris, 1968.
– *Omilii despre originea omului* (Omiliile X și XI la Hexaemeron). Text și tr. fr. de A. Smets și M. Van Esbroeck, „Sources chrétiennes", nr. 160, Paris, 1970.
– *Epistole*. Text și tr. fr. de Y. Courtonne, „Collection des Universités de France", Paris, 1957 (t. I), 1961 (t. II), 1966 (t. III).
– *Despre Botez*. Text și tr. fr. de J. Ducatillon, „Sources chrétiennes", nr. 357, Paris, 1989.
– *Despre Sfântul Duh*. Text și tr. fr. de B. Pruche, „Sources chrétiennes", nr. 17 bis, Paris, 1968.
În rom., mare parte din lucrările citate de autor se regăsesc în vol. Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri*, partea I, PSB, 17, 1986; partea a II-a, PSB, 18, 1989; partea a III-a, PSB, 12, 1988.

Texte ale monahilor ruși

ANONIM, *Récits d'un pélerin russe*. Tr. fr. de J. Laloy, „Points sagesse", Paris, 1978. În rom., *Pelerinul rus*, Ed. Sophia, București, 1998.
– *Le pélerin russe. Trois récits inédits*. Tr. fr. de către un colectiv, „Points sagesse", Paris, 1979.
IGNATIE BRIANTCHANINOV, *Introduction à la tradition ascétique de l'Eglise d'Orient*, Sisteron, 1978.
– *Approches de la prière de Jésus*, „Spiritualité orientale", nr. 35, Bellefontaine, 1983.
NIL SORSKY, *Oeuvres complètes*. „Spiritualité orientale", nr. 32, Bellefontaine, 1980. În rom., în vol. Sf. Serafim de Sarov și Sf. Nil Sorschi, *Cuvinte duhovnicești*, Ed. Pelerinul Român, Oradea, f.a.
SERAFIM DE SAROV, *Entretien avec Motovilov*, în I. Gorainov, *Séraphim de Sarov*, Paris, 1979. În rom., vol. cit. mai sus.

SILOUANE DE L'ATHOS, *Oeuvres complètes*, în Archimandrite Sophrony, *Staretz Silouane, Moine du Mont-Athos*, Paris-Sisteron, 1974. În rom., *Viața Sf. Siluan Athonitul*, Ed. Schitul românesc Lacu, Sf. Munte Athos, 2001.

Studii (biliografie selectivă)

BEHR-SIGEL (E.), „La prière de Jésus ou Le mystère de la spiritualité monastique orthodoxe", *Dieu Vivant*, 8, 1947, reluat în *La douloureuse joie*, „Spiritualité orientale", nr. 14, Bellefontaine, 1974. În rom., în vol. *Fericita întristare*, EIBMO, București, 1997.
BOULGAKOV (S.), *L'Orthodoxie*, Paris, 1980.
CLEMENT (O.), *Questions sur l'homme*, Paris, 1972.
COLLECTIF, *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie*, Conférences Saint-Serge, Paris, 1974, Bibliotheca „Ephemerides liturgicae", „Subsidia", Roma, 1975.
DESEILLE (Archimandrite Placide), *Nous avons vu la vraie lumière. La vie monastique, son esprit et ses textes fondamentaux*, Lausanne, 1990.
DUMEIGE (G.), „Médecin (Le Christ)", *Dictionnaire de spiritualité*, t. 10, col. 891-901.
EVDOKIMOV (P.), *L'Orthodoxie*, Neuchâtel, 1965. În rom., EIBMO, București, 1996.
— *Les âges de la vie spirituelle. Des Pères du désert à nos jours*, Paris, 1964. În rom., *Vârstele vieții spirituale*, București, Christiana, 1993.
— „La sainteté dans la tradition de l'Église orthodoxe", *Contacts*, 73-74, 1971.
GUILLAUMONT (A.), Introducere și comentariu la *Traité pratique* d'Evagre le Pontique, „Sources chrétiennes", nr. 170, 171, Paris, 1971 (în colaborare cu C. Guillaumont).
— *Aux origines du monachisme chrétien*, „Spiritualité orientale", nr. 30, Bellefontaine, 1979. În rom., *Originile vieții monahale*, București, Anastasia, 1998.
— *Etudes sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, „Spiritualité orientale", nr. 66, Bellefontaine, 1996.
HARNACK (A.), „Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte", *Texte und Untersuchungen*, VIII, 4, 1892.
HAUSHERR (I.), Comentariu la *Traité de l'oraison* d'Evagre le Pontique, în I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif*, Paris, 1960.
— „Contemplation chez les grecs et autres orientaux", *Dictionnaire de spiritualité*, t. 2, 1953, col. 1762-1872 (sub pseudonimul: J. Lemaître).
— *Direction spirituelle en Orient autrefois*, „Orientalia Christiana Analecta", nr. 144, Roma, 1955. În rom., *Paternitatea și îndrumarea duhovnicească în Răsăritul creștin*, Deisis, Sibiu, 1999.
— *Hésychasme et prière*, „Orientalia Christiana Analecta", nr. 176, Roma, 1966.
— „L'hésychasme. Etude de spiritualité", *Orientalia Christiana Periodica*, 23, 1956, reluat în *Hésychasme et prière*.
— *Noms du Christ et voie d'oraison*, „Orientalia Christiana Analecta", nr. 157, Roma, 1960.
— *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, „Orientalia Christiana Analecta", nr. 132, Roma, 1944.
— *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité, selon saint Maxime le Confesseur*, „Orientalia Christiana Analecta", nr. 137, Roma, 1952.
JANINI (J.), „La penitencia medicinal desde la Didascalia apostolorum a San Gregorio de Nisa", *Revista espanola de Teologia*, 7, 1947.
— *La Antropologia y la Medicina pastoral de San Gregorio de Nisa*, Madrid, 1946.
JEVTIC (Hiéromoine Athanase), *Cours d'ascétique*, Institut de Théologie Orthodoxe Saint-Serge, Paris, 1971-1972, 67 p. (litografiat)
— *Etudes hésychastes*, Lausanne, 1995.
KRIVOCHEINE (Archevêque Basile), Introducere și note la *Catéchèses* de Saint Syméon le Nouveau Théologien, „Sources chrétiennes", nr. 96, 104, 113, Paris, 1963, 1964, 1965.
— *Dans la lumière du Christ. Saint Syméon le Nouveau Théologien. 949-1022. Vie, spiritualité, doctrine*, Chevetogne, 1980. În rom., *În lumina lui Hristos...*, EIBMO, București.
— „La spiritualité orthodoxe", *Messager de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 53, 1966.
LAIN ENTRALGO (P.), *Maladie et culpabilité*, Paris, 1970.

LARCHET (J.-Cl.), „Jugement du prochain et jugement de soi selon les Pères", *Le Messager orthodoxe*, 110, 1989.
– *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris, 1996.
– „Le baptême selon saint Maxime le Confesseur", *Revue des sciences religieuses*, 65, 1991.
– „Nature et fonction de la théologie négative selon Denys l'Aréopagite", *Le Messager orthodoxe*, 116, 1991.
– „Salut et guérison selon l'Ecriture et les Pères grecs", *Bulletin de l'Institut des sciences religieuses de Nancy*, 1994.
– „Santé, maladies et guérison spirituelles selon les Pères grecs", *Connaissance des Pères de l'Eglise*, 52, 1993; reluat în *Christus*, 168 (în afara seriei), 1995.
– *Théologie de la maladie*, Paris, 1991; ediția a II-a, 1994. În rom., *Teologia bolii*, Ed. Oastea Domnului, Sibiu, 1997.
– *Thérapeutique des maladies mentales*, Paris, 1992. În rom., *Terapeutica bolilor mintale*, Harisma, București, 1997.
LEON-DUFOUR (X.), *Dictionnaire de Nouveau Testament*, Paris, 1975.
LOSSKY (V.), *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967. În rom., *După chipul și asemănarea lui Dumnezeu*, Humanitas, București, 1998.
– *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, 1944. În rom., *Teologia mistică a Bisericii de Răsărit*, Anastasia, București, f.a.
– „Théologie dogmatique", *Messager de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 46-47, 1964; 48, 1964; 49, 1965; 50, 1965.
– „La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 28, 1939.
– *Vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962. În rom., *Vederea lui Dumnezeu*, EIBMO, București, 1995.
LOT-BORODINE (M.), *La déification de l'homme selon la doctrine des Pères grecs*, Paris, 1970.
– „Le mystère du don des larmes dans l'Orient chrétien", *Supplément à la Vie spirituelle*, 1936, reluat în *La douloureuse joie*, „Spiritualité orientale", nr. 14, Bellefontaine, 1974. În rom., în vol. *Fericita întristare*, EIBMO, București, 1997.
MALINGREY (A.-M.), *„Philosophia". Etude d'un groupe de mots dans la Littérature grecque des Présocratiques au IV-e s. après J.-C.*, Paris, 1961.
MEYENDORFF (J.), *Initiation à la théologie byzantine*, Paris, 1975. În rom., *Teologia bizantină*, EIBMO, București, 1996.
POPOVIC (Archimandrite Justin), „Théorie de la connaissance et connaissance de Dieu chez saint Isaac le Syrien", *Contacts*, 69, 1970; 70, 1970.
RADOVIC (Evêque Amphiloque), „L'homme spirituel dans la vie de l'Église", *Contacts*, 87, 1974.
– „De l'hésychasme comme conquête de l'espace intérieur", *Le Messager orthodoxe*, 90, 1982.
ROMANIDIS (J. S.), *Le péché originel*, Atena, 1957 (în lb. gr.).
SERGE (Starogorodsky, Archevêque, furtur Patriarche), *La doctrine orthodoxe du salut*, Saint-Pétersbourg, 1910 (în lb. rusă).
SOPHRONY (Archimandrite), „De la nécessité des trois renoncements chez saint Cassien le Romain et saint Jean Climaque", *Studia Patristica*, 5, Berlin, 1962.
– „Des fondements de l'ascèse orthodoxe", *Messager de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 17, 1954; 18, 1954.
– *Staretz Silouane, Moine du Mont-Athos*, Paris-Sisteron, 1974. În rom., *Viața Sf. Siluan Athonitul*, Ed. Schitul Românesc Lacu, Sf. Munte Athos, 2001.

Cuprins